Universitat Autònoma de Barcelona

Tesis doctoral

Ensanchando el campo de lo posible
Los Centros Sociales como reformulación del espacio público

Aritz Tutor Antón

Tesis doctoral para optar al grado de Doctor y a la Mención Internacional

Director

Abel Albet i Mas

Facultat de Lletres. Departament de Geografia

Universitat Autònoma de Barcelona

Programa de Doctorat en Geografia

Barcelona, julio de 2018

Gogoratzen hasten naizen guztietan
dorre izugarri bat ikusten dut
begien malkoz dago bustia
aire ziztu batekin lehortuz

Bidai luze bat dut orain buruan
gehiegi ez ote da niretzako
beranduegi bai izan daiteke
amets zahar bat orain berpizteko

Argiaren Hiria. Sorotan bele

será la muerte caerse al lago del tiempo
en las líneas del cielo las ciudades vividas
adiós a las esquinas inciertas
a la pieles
propicias siluetas de la compasión
geometría de saberes que ya no consuelan
en la barca se alejan los seres vividos

Ciudad. Manuel Vázquez Montalbán

A totes les persones que heu fet que aquesta no hagi estat la Barcelona dels silencis

Amamari, bart joaneko bidaia egin zuela

RESUMEN

La okupación y los Centros Sociales se vuelven crecientemente en poderosas herramientas político-culturales para reclamar el derecho a la ciudad. Como espacialidades performativas, practican y permiten practicar la justicia espacial. Después de la nueva ola de legitimidad en las prácticas disruptivas en los espacios urbanos, la okupación de edificios vacíos con fines sociopolíticos se ha convertido en una acción habitual para la generación recién politizada. El objetivo de organizar Centros Sociales para socializar prácticas alternativas frente a las hegemonías sociales, políticas, económicas y culturales, constituye la prueba de un *nuevo* espacio público, como punto de contacto con el paradigma relacional (del) común. Esta investigación muestra cómo estos espacios crean nuevos tipos de sociabilidad y unas posibilidades reales de emancipación enfrentando unas ciudades y territorios que supuestamente son ineluctables e irreversibles. En particular, y para aterrizar este enfoque teórico, la investigación estudia tres Centros Sociales Okupados en la ciudad de Barcelona.

La investigación también introduce la experiencia de la okupación no entendida solo como una práctica de resistencia pura de un proceso de contestación, sino también como una alternativa propositiva. En otras palabras, los Centros Sociales permiten a las personas tener una experiencia real fuera del sistema y gobernanza capitalista. Asimismo se muestra cómo esta experiencia permite a las personas organizarse en una espacialidad y comportamiento innovadores, teniendo como prioridad la transformación de su propio espacio circundante.

Estos espacios alternativos causan una ruptura en la narrativa hegemónica de la ciudad, por lo que constituyen una bisagra para comprender una forma diferente de habitar la arena urbana. En este sentido, permanecer en un espacio y en un proyecto político significa *habitarlo*; es una virtualidad, un horizonte y una forma de practicar una utopía cotidiana, de apropiarse del presente y tomar la soberanía. Significa involucrarse y comprometerse, lo que obviamente se extiende en el tiempo, como un proyecto de transformación que continúa hacia adelante, en el futuro, y en el espacio, creando vínculos topológicos entre personas y organizaciones, y comprometiéndose con ellos. Por lo tanto, los Centros Sociales vinculan la temporalidad y la espacialidad alternativa y transformadora promoviendo una *relacionalidad* determinada.

RESUM

L'okupació i els Centres Socials s'han tornat creixentment en poderoses eines politicoculturals per a reclamar el dret a la ciutat. Com espacialitats performatives, practiquen i permeten practicar la justícia espacial. Després de la nova ona de legitimitat a les pràctiques disruptives als espais urbans, l'okupació d'edificis buits amb finalitats sociopolítiques s'ha convertit en una acció habitual per a la nova generació polititzada. L'objectiu d'organitzar Centres Socials per socialitzar pràctiques alternatives enfront d'hegemonies socials, polítiques, econòmiques i culturals, constitueix la prova d'un *nou* espai públic, com punt de contacte amb el paradigma relacional (del) comú. Aquesta recerca mostra com aquests espais creen nous tipus de sociabilitat i unes possibilitats reals d'emancipació enfrontant unes ciutats i territoris que suposadament són ineluctables i irreversibles. En particular, i para aterrar l'enfocament teòric, la recerca estudia tres Centres Socials Okupats a la ciutat de Barcelona.

La recerca també introdueix l'experiència de l'okupació no entesa només com una pràctica de resistència pura d'un procés de contestació, sinó també com una alternativa propositiva. En altres paraules, els Centres Socials permeten a les persones tenir una experiència real fora del sistema i governança capitalista. Així mateix es mostra com aquesta experiència permet a les persones organitzar-se en una espacialitat i comportament innovadors, tenint com a prioritat la transformació del seu propi espai circumdant.

Aquests espais alternatius causen una ruptura en la narrativa hegemònica de la ciutat, per la qual cosa constitueixen una frontissa per comprendre una forma diferent d'habitar l'arena urbana. En aquest sentit, romandre en un espai i en un projecte polític significa *habitar*-ho; és una virtualitat, un horitzó i una forma de practicar una utopia quotidiana, d'apropiar-se del present i prendre la sobirania. Significa involucrar-se i comprometre's, la qual cosa òbviament s'estén en el temps, com un projecte de transformació que continua cap endavant, en el futur, i a l'espai, creant vincles topològics entre persones i organitzacions, i comprometent-se amb ells. Per tant, els Centres Socials vinculen la temporalitat i l'espacialitat alternativa i transformadora promovent una *relacionalitat* determinada.

ABSTRACT

Squatting and Social Centers increasingly become powerful political-cultural tools to reclaim the right to the city. As performative spatiatilities, they practice and allow to practice spatial justice. After the new wave of legitimacy on disruptive practices in urban spaces, squatting empty buildings for sociopolitical purposes has become a usual action for the newly politicized generation. The goal of organize Social Centers in order to socialize alternative practices against social, political, economic and cultural hegemonies, constitutes the test of a *new* public space, as a contact point with the common(s) relational paradigm. This research shows how these spaces create new kinds of sociability and real emancipation possibilities facing cities and territories that supposedly are ineluctable and irreversible. In particular, and in order to land this theoretical approach, the research studies three Squatted Social Centers in the city of Barcelona.

The research also introduces the squatting experience not only as a pure resistance practice in a contesting process but also as a propositive alternative. In other words, Social Centers allow people to have a real experience outside the capitalist system and governance. It is also shown how this experience allows people to organize themselves in an innovative spatiality and behaviour, having as a priority the transformation of their own surrounding space.

This alternative spaces cause a break in hegemonic narrative of the city, so they constitute a hinge to understand a different way of inhabiting the urban arena. In this sense, staying in a space and in a political project means *inhabiting* it; it's a virtuality, a horizon and a way of practice an everyday day utopia, to appropriate the present and to take the sovereignty. It means being involved in and making a commitment, which obviously extends to time, as a transformational project that continues onwards, into the future, and in space, creating topological links between people and organisations, and engaging with them. Therefore, Social Centers link alternative and transformative temporality and spatiality promoting a determined *relationality*

AGRADECIMIENTOS

Lehenik eta behin nire aita, ama eta anaiari eskerrak eman nahi dizkiet. Haien babes eta maitasun gabe ibilbide hau ezinezkoa izango litzateke. Falta egin zaidanean bertan egon dira, edozein zirrikitu betez. Zuei!

Zentzu berean Eusko Jaurlaritzak emandako diru-laguntza ere eskertu nahiko nuke, tesi hau posible egitea ahalbidetu zuelako. Noski, Gasteiztik eta munduko edozein bazterretatik geografiaren eta adiskidetasunaren haria tinko mantentzen jarraitzen duten lagunei: Iker, Mikel, Miren, Henar, Marian, Edu eta ahaztu nahi ez nituzkeen guztientzako.

Vull agrair fortament al Víctor (i la Marta), i a les rebudes tan bones que sempre m'han fet a la seva llar. Igualment vull expressar el meu sincer deute amb aquells que han compartit el seu temps dins i fora dels passadissos del Departament (i agrair també al Departament per haver-me acollit): Azahara, Briana, Eloi (gran muntanyenc!), Fran, Hyerim, Lili, Juanjo, Matteo, Margot, Mario, Raúl, Rafa. Sense oblidar-me de Guillem, Joan, Marc, Paula, Silvia, Xavi i la resta de la colla.

A l'Abel li dec la tesi, gairebé sencera. Sense la paciència i la cura amb què m'ha tractat i ha treballat la recerca, això no hagués estat possible. A l'Anna, a l'Esther i al Pau, pels moments compartits.

Un especial reconocimiento para Edu y sus tardes y sus noches y a toda la panda METiP y a los que ahora lejos, añoro: Adrián, Juanan, Muna.

Quiero agradecer también a la peña de Can Masdeu, Boyan, Simon, Julia, Anna y a los de la casa por su disponibilidad y ratos amenos. Extiendo mi agradecimiento a los involucrados en La Vaina y La Clandestina (Lambert, Fanny, Clara) y a los de la Universitat Indignada (Ricardo, Elsa, Ana, Javi).

Por supuesto a Blanca y Marco, que me han hecho la vida más facil. A Doby, por su incansable claqué. A Irene, que me ha acompañado en este camino y ha desbrozado serenamente la vía.

Probablemente me olvido de alguien. ¡Disculpa y gracias!

SUMARIO

RESUMEN 7

RESUM 8

ABSTRACT 9

AGRADECIMIENTOS 11

SUMARIO 13

LISTA DE FIGURAS 17

INTRODUCCIÓN 19

PARTE I. REVISITANDO LA OKUPACIÓN 37

1. LA DIMENSIÓN URBANA 47

1.1 La forma-fenómeno 50
1.1.1 La valorización capitalista 51
1.1.2 La valorización *okupa* 53
1.2 La forma-MSU 55
1.2.1 La lucha contra la gentrificación y el turismo insostenible. Una oposición espacial 55
1.2.2 La ecología urbana. Una espacialidad y relación más respetuosa con el entorno y los recursos 61
1.2.3 La (contra)cultura y la configuración de territorialidades discursivas 64
1.2.4 La marca Centro Social 70

2. LA DIMENSIÓN PÚBLICA 76

2.1 El género público 77
2.2 Lo público como colonial 80
2.3 Espacio ¿público? 84

2.3.1 Sacralización del espacio público 94
2.3.2 Extrañamientos normativos 95
2.4 Ciudadanismo 99
2.5 Ensayando fugas 106
2.6 Destripando el espacio público 109

3. LA DIMENSIÓN TEMPORAL 114

3.1 El marco contextual-teórico 114
3.1.1 Los Nuevos Movimientos Sociales 115
3.1.2 Abusos y críticas acerca de los Nuevos Movimientos Sociales 124
3.1.3 Los Movimientos Sociales Urbanos 136
3.2 La línea cronológica 142
3.2.1 -¡Patada en la puerta!- (1984-1996) 144
3.2.2 La extensión del movimiento autónomo (1996-2006) 148
3.3.3 Expansión y descentralización... *per tot arreu* (2006-hoy día) 151

PARTE II. LO ORGANIZATIVO-PRÁCTICAS 153

4. REINVENTANDO LOS IMAGINARIOS DE LA RESISTENCIA: REIMAGINANDO LA OKUPACIÓN 167

4.1 Epistemologías movedizas 168
4.2 Lo urbano *a través* de los de los Centros Sociales 169
4.3 Comunes 174
4.3.1 Dimensiones 176
4.3.2 Comunes, ¿para quién?, ¿para qué? 181
4.3.3 Redefiniendo lo común 184

5. ACTUALIZANDO LA UTOPÍA. LAS ESPACIALIDADES EMANCIPADORAS URBANAS 188

5.1 La(s) utopía(s) 188
5.1.1 La utopía neoliberal 189
5.1.2 Las utopías como mecanismos trascendentes: ensanchando el mundo realmente existente 191
5.2 La utopía y la ciudad 195

5.3 Barcelona **197**
5.3.1 La vertebración de la utopía turística en Barcelona 198
5.3.2 La utopía emancipadora de los Centros Sociales 202
5.4 La utopía del día a día **205**
5.5 Los umbrales urbanos, pasajes hacia la alteridad y la emancipación **207**
5.6 Justicia espacial **223**
5.7 El apoyo infraestructural **227**

PARTE III. ATERRIZANDO **231**

6. METODOLOGÍA **236**

6.1 Aproximaciones al campo **239**
6.2 Trabajo de campo **241**
6.2.1 Entrevistas 241
6.2.2 Observaciones 246
6.2.3 Dificultades 249

7. EJEMPLOS **251**

7.1 La Vall de Can Masdeu **254**
7.1.1 La filosofía *rurbana* 255
7.1.2 Estructura del proyecto 258
7.1.3 Vías alternas 261
7.1.4 Pinceladas sobre la Comunidad 264
7.1.5 Perspectiva *emic*: Habitantes 265
7.1.6 Perspectiva *etic:* Participantes 276
7.2 CSO La Vaina **280**
7.2.1 La visión habitante 284
7.2.2 La visión participante 289
7.3 ELI La Clandestina **290**
7.3.1 La visión de los habitantes 293
7.3.2 La visión de los participantes 301
7.4 Cuestionarios **302**
7.4.1 CSO La Vaina 304
7.4.2 ELI La Clandestina 306
7.4.3 La Vall de Can Masdeu 307

PARTE IV. CERRANDO EL CÍRCULO... Y UN RAYO DE ESPERANZA **311**

8. A MODO DE REFLEXIÓN **315**

8.1 La necesidad de colectividades **315**
8.1.1 Crisis y oportunidades de la imaginación/cosmovisiones 320
8.1.2 Vehicular la crítica 328
8.1.3 Disputar el valor 331
8.1.4 Centros Sociales 335
8.2 Modos alternativos de protesta y organización **339**
8.3 Squatting as a resistance practice in Barcelona **344**
8.3.1 Spaces of resistance 344
8.3.2 Concluding remarks: Barcelona 345

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS **351**

ANEXOS **385**

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Tabla interpretativa 45

Figura 2. 'Why call it tourist season if we can't shoot them?'.
Blokes Fantasma 58

Figura 3. 'Tourist go home. Migrant welcome' 59

Figura 4. Cabecera de la manifestación de rechazo al desalojo
del CSOA La Indústria. 'Defensem allò que estimem.
CSOA La Indústria. Contra la Marca Bcn' 60

Figura 5. Cartel de la lucha en defensa del bloque Kantonada 65

Figura 6. Dos imágenes a favor y en contra del Centro Social..... 73

Figura 7. Casa Pública de Mujeres La Eskalera Karakola
(sede legal posterior a la okupación) 108

Figura 8. "Akí había 1 casa okupada de mujeres.
Nos robarán los espacios públicos, pero nunca la memoria"..... 109

Figura 9. Características topológicas de las aperturas
y cerramientos según autores 221

Figura 10. Centro Social 'Nosotros' en Atenas 235

Figura 11. Situación de los CSOs estudiados..... 251

Figura 12. Vista general de Can Masdeu (abajo)
y el hospital de Sant Llàtzer 255

Figura 13. El *Rurbar* 258

Figura 14. El logo de La Vaina..... 281

Figura 15. Sesión de EAdA..... 283

Figura 16. Aspecto exterior de La Clandestina 295

INTRODUCCIÓN

Lo urbano es la arena en la cual se vislumbran y acontecen los hechos más abstractos del cuerpo social, tales como la economía o la cultura, y se dilucidan y concretizan dinámicas originadas en otras escalas (Petropoulou, Vitopoulou y Tsavdaroglou, 2016), como la regional, la estatal o la global. La ciudad en cuanto *polis* -entidad política y de comisión del poder- y *civitas-urbs* -la conjunción de ciudadanía y ciudad, de la urbanidad y el espacio construido-, siempre ha sido un lugar en el que se manifiestan (y se enfrentan) las relaciones de poder. En este sentido, la urbe es una aglomeración de gente y una acumulación de significado(s), y el capitalismo se vuelca y se reproduce en la ciudad, y para tal fin produce física, productiva y simbólicamente el espacio (lo grabado en piedra, permanece).

La producción de espacios públicos urbanos ha sido uno de los medios más eficaces para transmitir esta hegemonía. Sin embargo, pese a la aspiración moderna de dominación -total, uniforme-, estos espacios presentan diversas y simultáneas urdimbres conceptuales y taxonómicas. Así, podemos distinguir el espacio público cívico, en cuanto realización y lugar de ejecución de la convivencia ciudadana. Asimismo, existe el espacio público posmoderno, entendido como la manera casi virtual (presencia de teléfonos móviles, elementos alóctonos lejanos e incorpóreos) de vivir la experiencia pública con los actuales valores culturales. En el mismo sentido, se encuentra el espacio público capitalista, diseñado, producido y mantenido para encajar como un engranaje más en su intrincado sistema de poder. Y es que todo evoca el control que los diferentes actores (vecinos, promotores, ayuntamientos) quieren patentar y escenificar en el espacio; y concretamente en el espacio público de las ciudades. Desde el imaginario cultural, hasta las ordenanzas municipales o las directrices productivistas, todas tienen un mismo fin: tomar posesión del espacio; pues, al fin y al cabo, los conceptos como poder, libertad o participación, pese a su abstracción, no acaban de levitar y necesitan asentarse en un territorio concreto para hacerse valer, perpetuarse y, simplemente, existir.

Estos procesos espaciales son coherentes con el ajuste sistémico y cuasiestructural del capitalismo tardío (mercado mundial y accesible, acumulación flexible, papel central del capital y mercado financiero, etc.). Este acomodamiento tiene en el espacio la coartada y el aliado para la reproducción de los nuevos supuestos y postulados, y supone una readecuación del sistema

de producción a los acelerados ritmos de la era de la inmediatez tecnológica y las necesidades regulatorias de la financiarización de la economía y de la vida.

La hegemonía de la economía (pues el capitalismo es en origen y en esencia económico) es notoria en todas las vidas: en la social con el consumo como signo de identidad, en la cultural con posmodernidad del todo comercializable y en la política con la operatividad efectista, profesional y tecnócrata. Lo espacial tampoco se abstrae de este marco lógico; las ciudades son lugares de negocio, rendibles a ello y vueltos rentables; el espacio urbano es un inmenso recurso económico de capital. El revestimiento intelectual-estratégico de esta visión, la dimensión imaginaria, es la ciudad emprendedora, que a la postre es el eufemismo de la ciudad empresarial, ya que la preeminencia de la propiedad privada (y su división) junto con la potestad que se le ha otorgado a la empresa en el paradigma vigente hace que emprender pase indefectiblemente por la iniciativa privada.

Los procesos aparejados al capitalismo adquieren forma, concreción y proximidad en la ciudad. Toda dinámica o tendencia económica tiene su contraparte en la faceta espacial: la reestructuración sectorial comporta el abandono de edificios funcionales, la deslocalización, el surgimiento de vacíos urbanos, la privatización, la clausura de áreas urbanas, la desinversión y esquilmación del estado de bienestar, la incertidumbre y la aparición del miedo a la inseguridad. Un efecto derivado de éste último es la paralización, el pesar de pensar que no hay alternativa (excepto en la reinvención continua del capitalismo).

Estas posesiones y narraciones del espacio, sin embargo, también puede tomar otro cariz, otras cosmovisiones políticas opuestas y antagonistas. En ese sentido, esta investigación explora las necesarias contrapartes -donde hay dominación hay resistencia- : los espacios públicos insurgentes, autogestionados, autónomos, enmarcados en el deseo por construir una ciudad comuna(l).

La elección de Barcelona

La constante (y en cada vez más ámbitos, estructural) deslegitimación de las instituciones públicas -por su connivencia y aquiescencia de prácticas de actores privados- ha hecho que la desafección y desconfianza hacia lo que representa y reproduce lo público sea creciente. La desnaturalización de la función pública,

debida a la intromisión de vectores privados, ha perturbado la configuración de la esfera social y su expresión territorial. Debido a esa pérdida de referencias y a la oclusión de las plazas (materiales y simbólicas), la intrínseca necesidad de reunirnos, de pertenencia y de una politización de nuestra realidad se ha expresado trasladando el concepto de espacio público, reinventado, a nuevos lugares heterodoxos. La negación y cerrazón de lo público ha abierto nuevas vías de expresión (política, social, cultural, territorial) y de prácticas (autogestión) a actores y colectivos que anteriormente no las tenían interiorizadas, haciendo que el espacio público se haya extendido más allá de sus acepciones tradicionales de parque o plaza. Muchos colectivos y actores sociales han decidido descentralizar y oponer espacios propios a los espacios públicos institucionales, que se han ido convirtiendo progresivamente (a través de Ordenanzas, Planes y Leyes) en coto de actividades regladas y domesticadas bajo marcos normativos muy estrechos y restrictivos, limitando el sentido público y el sentir popular.

Uno de los caminos más directos hacía esta autonomía (espacial) es la okupación. Durante muchos años fue un acto marginalizado y enmarcado a y hacia una comunidad concreta y señalada; sin embargo, en los últimos años ha visto cómo aumentaban sus efectivos, lo cual significa que capas más amplias de la población la apropian y la entienden como válida para actuar, reivindicar y crear. Estas (nuevas) expresiones territoriales y de prácticas se conjugan especialmente en los CSOs (Centros Sociales Okupados) o CSOAs (Centros Sociales Okupados Autogestionados) en los cuales se ejerce la autogestión colectiva directa[1]. Estos espacios liberados de la heteronomía institucional y de mercado suelen espacializar y centrar la (rei)vindicación de la alternativa y se convierten en herramientas (espaciales) para la lucha colectiva. Son una expresión genuina de alternativas territorializadas, en cuanto representan el anclaje espacial de múltiples fuerzas vivas contestatarias que confeccionan y configuran el tejido urbano ajenos a la dinámica heterónoma y vertical.

Estas espacialidades se podrían, además, llamar emancipadoras, ya que desde el punto de vista relacional suponen una manera de distribuir el poder que en vez de crear jerarquías delegativas y de dominación, aspiran a crear individuos autodeterminados dentro de colectividades solidarias y regladas mediante acuerdos colectivos, mutuos, horizontales e incluyentes.

[1] Aquí se englobarán bajo el término general de Centros Sociales.

En este sentido, en los últimos años, la ciudad de Barcelona ha asistido a una eclosión de estos polos o centralidades que adquieren un nuevo magnetismo y una nueva adherencia. La amplia(da) convocatoria de estos espacios se debe a que se trata de una reacción impelida por las condiciones de la realidad, es decir, la apabullante institucionalización y normativización del espacio público. Por ello, se produce un desplazamiento a estos lugares, dónde se re-focaliza lo público y se producen espacios de encuentro diferentes a los institucionales. Esta emergencia -que bebe directamente del dinamismo de la ocupación de las plazas y de un sustrato insurgente preexistente renovado periódicamente por las nuevas generaciones- ha creado una malla espacial y una red política-activista en la que la gente se empodera y toma el control, literal, de su presente. No son sustituciones, sino nuevas espacialidades que rechazan, por agotado, el modelo anterior.

En estas nuevas creaciones el/lo común tiene un protagonismo radical. Radical porque entiende lo común como algo anterior (retoman tradiciones sociopolíticas y culturales precapitalistas) y distinto al capitalismo (y no un recambio para ensanchar los campos de acumulación del capital) y también debido a que las espacialidades se fundan y se articulan en torno a esta idea clave. Este concepto y sus ramificaciones-mutaciones (comunal, comunitario) son la base y el fermento en la que se construyen ámbitos de poder y relaciones con un horizonte utópico.

Así pues, Barcelona no sólo es un nodo del turismo y del capital global(izado). Así pues, Barcelona no es únicamente la construcción espectacularizada que pugna por peculiarizarse con grandes eventos. Así pues, Barcelona no se reduce a una distinción mercantil que, usando técnicas de marketing urbano, (se) ha acuñado una marca a la ciudad (*place branding*). Así pues, Barcelona no es una etiqueta comercial en el circuito mundial de capitales, personas e imaginarios. Esta idea-símbolo determinada que clasifica para después guiar y situar mejor tanto a personas como a inversiones (a veces son lo mismo), tiene asimismo una parte irredenta que narra, celebra y vive una realidad ajena al lucro. Los espacios antes mencionados demuestran que el imaginario urbano que se exporta tiene una contraparte (o una antiparte) movediza que resignifica y atribuye nuevos usos a viejos edificios, nuevas formas y maneras a antiguos envoltorios. Ya que esa otra Barcelona entiende que las nuevas maneras de hacer necesitan de nuevos territorios, que van más allá de meramente

permanecer y que exigen habitar con otros marcos y parámetros. Pero también comprende que para afianzar el cambio e imaginar nuevos mundos se precisa de un sustrato liberado de los corsés del mundo anterior.

La investigación

En el momento de (querer) comenzar la tesis doctoral es muy conveniente interrogarse acerca de las motivaciones que mueven nuestro espíritu a emprender un "monólogo" con el mundo durante cuatro o cinco años. Aparte del esfuerzo organizativo mental que supone trabajar con este horizonte temporal -siempre acostumbrados como estamos a la servidumbre de un tiempo manejable, asequible, de breve duración y poca hondura (y más en el trepidante ritmo de la vivencia actual en la que el tiempo es fraccionado en múltiples y simultáneas dimensiones)-, es importante revisar qué incluye el bagaje que portamos en ese determinado punto. En esta ocasión, claramente me decanté por centrarme en los fenómenos con expresión espacial (lo social, indefectiblemente, siempre se acaba territorializando). El proceso personal y epistemológico por el cual se llega a determinada atalaya, o lugar de enunciación, depende de muchos factores, pero mirando atrás se puede establecer una línea que la perspectiva del tiempo dota de coherencia.

En mi caso, el predominio de lo privado en la ciudad me llamaba la atención. Cuando en Granada (curso 2011-12) -en colaboración con los profesores Carmen Egea y Danú Fabre- estudié "la existencia de un discurso y actuación espacial que expropian y condicionan lo colectivo" tomando dos lugares emblemáticos del centro de Granada (Jardines del Triunfo y Plaza de la Libertad), me refería a la prevalencia simbólica -a través de representaciones- y material -a través de injerencias espaciales y actuaciones legislativas- de estas fuerzas detentoras de poder[2].

Finalizado el ciclo de Granada, en septiembre de 2012 cursé el Master d'Estudis Territorals i de la Població del Departament de Geografia de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), gracias a una beca al Gobierno Vasco y una

[2] En ese caso me refería a la irrupción del turismo como vía de apropiación capitalista del espacio (mediante cerramientos de los parques y plazas y la aplicación de gobernanzas en pos de un espacio aséptico y aconflictual) y a la presencia del vector religioso (la sacralización católica del espacio, la asociación de los atributos del dogma cristiano con los elementos centrales del parque).

beca de colaboración de la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca (AGAUR), bajo la dirección del profesor Abel Albet. La beca de colaboración me sirvió, además, para estrechar lazos y modos de funcionamiento con mi futuro tutor de tesis doctoral. Tanto ésta como el propio Trabajo de Fin de Máster (TFM) me ayudaron a ordenar mis ideas y establecer los preliminares para el doctorado. En ambos trabajos, exploramos los universos conceptuales y metodológicos de las imaginerías y los imaginarios[3], creando una base epistemológica sólida para acometer y organizar con la mayor soltura los posteriores cuatro años.

Una vez presentado el TFM, en julio de 2013, solicité la ayuda PREDOC[4] al Gobierno Vasco, para realizar el programa de doctorado que ofertaba el Departamento de Geografía de la UAB. En diciembre de 2013 me concedieron la ayuda y en enero de 2014 me convertí en miembro del Departamento y empecé el programa de doctorado, culminando finalmente este viaje de dos años.

Inicios de la investigación

En un primer momento planteamos estudiar de qué modo(s) se estaba privatizando el espacio público en Barcelona. Obviamente la acción capitalista -básicamente la embestida privatizadora- no se limita al terreno espacial, sino que se expande y se desparrama por todos los ámbitos de la vida, como si de una ofensiva vital se tratara. Nos centramos en lo espacial de la ciudad porque "los procesos asociados con el neoliberalismo ocurren con particular intensidad en la escala urbana" (Theodore, Peck y Brenner, 2009).

Para ello, me acerqué a los movimientos Fem Plaça (Ciutat Vella) y la Taula Eix Pere IV (Poblenou), caracterizados por ser iniciativas que buscaban (re)apropiarse, de modos y con objetivos diferentes[5], el espacio público de sus barrios. Escogí estas dos experiencias porque representaban ejemplos y problemáticas de articulación y choque de las necesidades de la población y las

[3] La beca de colaboración llevaba de título *El predominio de la imaginería privada en las ciudades* y el Trabajo de Fin de Máster, *La creación del imaginario. Un ejemplo: Formentera*.

[4] Programa Predoctoral de Formación de Personal Investigador

[5] Mientras Fem Plaça vindica el disfrute de plazas y parques barriales ante (y contra) el turismo masivo, la Taula Eix Pere IV es una plataforma ciudadana para visibilizar y defender una urbanización y remodelación inclusivas (que priorizara las necesidades del barrio y de los vecinos) de la calle Pere IV.

medidas administrativas[6] (ya fuera por facilitar el asentamiento de un modelo turístico depredador o por la inacción que permitía el deterioro de un eje fundamental para el barrio). En ambos proyectos se situaban las vivencias barriales como preferencia frente a usos rentistas del espacio público y la ciudad.

También me decanté por este tema porque me daba la oportunidad de abrir la perspectiva investigadora hacia la teorización de un marco interpretativo que fuera más allá del binarismo simplista y simplificador. En el reino de las dicotomías, la estabilización que crea lo binario impide detallar la realidad en toda su prolija complejidad. Las dos experiencias que quería estudiar mostraban las bases empíricas sobre las cuales desplegar la consecuente conceptualización de un marco analítico que rehusase, superándola, la dialéctica pura.

Por una parte, los casos elegidos significan las múltiples tensiones que existen en el espacio público. Esta significación se da a dos niveles. Por un lado, en el descontento mostrado por los vecinos subyace un conflicto derivado del tensionar de diferentes intereses colectivos (en realidad estas tensiones surgen en cualquier espacio de concurrencia y encuentro). Este conflicto se visibiliza al tomar los vecinos -como colectividad con una afinidad organizativa y de objetivos- la decisión de erigirse en actores conscientes que demandan un papel activo en la reforma de su espacio urbano inmediato. Por otro lado, significan porque el grupo contendiente mismo se constituye en el significado de esa tensión; su accionar crea significado, son el significante de la disputa por el espacio público. Esto demuestra la existencia de múltiples fuerzas vivas en la confección y configuración del tejido urbano. Esta multiplicidad de relaciones introduce una nueva variable en la manera de entender los conflictos y contenciosos entre los habitantes y la administración, todo lo cual deja patente que la ciudad no se reparte únicamente entre el campo privado y público.

Por otra parte, el mismo campo de lo público ya no se legitima como aquel espacio en el que la población escapa a las rigideces reproductivas de los espacios privados en los que no están representados en los órganos decisorios. El espacio público urbano era entonces el lugar donde enunciar todos esos

[6] La ley, igual que ocurría en el caso de Granada, se vuelve el efectivo recurso de la administración para allanar e implantar una ontología o racionalidad urbana de tintes capitalistas y tendencia a la gobernanza neoliberal.

discursos, a través de las instituciones (Ayuntamiento, Gobierno autonómico, Estado) que se habían sufragado previamente.

Sin embargo, esta ilusión de inclusión (una conjunción de participación y reconocimiento[7]) se desecha cuando la ciudad como espacio libre es dividida, estructurada y controlada por las fuerzas del orden (públicas y privadas) (Cortés, 2010). En este escenario lo público se equipara a lo privado en cuanto su función controladora del medio -en aras de la tranquilidad securitaria-, no habiendo en este caso ninguna antonimia entre lo público y lo privado. Esta defenestración del papel (de lo) público[8] se da por una institucionalización del espacio público, materializada a base de normativizaciones. Éstas pueden ir desde las ordenanzas (y su concomitante "burorrepresión[9]") hasta la atosigadora presencia policial o la (video)vigilancia. La asociación del espacio público con la satisfacción de las necesidades de (re)producción de la administración hace que una determinada moral privada[10] se disfrace de pública y se la abreve al público como un producto emanado y concluido por el pueblo.

La desnaturalización de la función pública es también debida a la intromisión de vectores privados, que perturban asimismo la configuración de la esfera social y su expresión territorial. Modalidades de privatización tales como la labor publicitaria comercial (y el imaginario asociado, que según Jesús Ibáñez transforma en público lo privado) o las formas y figuras que adquiere el capital en el espacio (cercados, vallados, obstáculos, etc.) contribuyen a la extensión de la privación en el espacio público[11].

[7] Este reconocimiento se refiere a otorgar legitimidad y papel de actores efectivamente válidos, de asumir verdaderamente su potencia como integrante y modelador del entorno urbano, a la par que el resto de actores e intereses. Por eso los movimientos estudiados defienden la (re)apropiación del espacio público, pues apropiarse del espacio pasa por que se les reconozca la pertenencia -no sólo circunstancial, sino política, que implica la asunción de su potencia- de pleno derecho a ese espacio, la legitimidad de actuar y posicionarse políticamente en el espacio (es decir, de tomar una posicionamiento político y conquistando el espacio materialmente; corpóreamente).

[8] Realmente, renunciar al papel público es renunciar a lo público.

[9] Sanciones económicas y penales que desincentiven cualquier disidencia.

[10] La normativización a medida de unos intereses concretos es una manera de representar (o sea, trasladar) comportamientos privados en lo público.

[11] Considero lógica privatizadora todo aquello que privatiza o que hace privar de algún elemento material o inmaterial del y en el espacio público.

La interacción de lo privado en/y lo público. Los espacios de contacto en Barcelona

Este enunciado constituyó el primer título provisional de la investigación. La hipótesis de partida inicial se sustentaba en que los cambios suscitados en el espacio urbano tienen su fundamento en lograr dar cabida a un espacio social acorde al sistema económico y cultural vigente. El espacio es la legitimidad materializada, el lugar de recreo y exposición de una cosmovisión prefiguradora y definida. El título tentativo orientaba hacia la tensión de los opuestos en el espacio público oficial, lo que a grandes rasgos llevaba a estudiar la institucionalización del espacio público y la multiplicidad de relaciones**.** La idea era aproximarse a la existencia de múltiples fuerzas vivas en la confección y configuración del tejido urbano, en especial aquellas privatizaciones que afectaban a la esfera cotidiana, aunque no siempre crearan contenciosos.

Con el transcurso del tiempo y el devenir de los interrogantes planteados, decidimos abordar la crisis y posible renovación del espacio público desde otra óptica. Si hasta ahora privilegiamos un acercamiento negativo (el espacio público se desnaturaliza), ahora comenzamos el proyecto de entender la creación de espacios públicos heterónomos, positivamente (la producción y formación de otro espacio público). Nos fijamos en cómo los Centros Sociales (Okupados, aunque por generalizar y abarcar de modo justo todas las casuísticas optamos por denominarlos Centros Sociales) trataban de abrir física y simbólicamente el encuentro con el diferente, liberando edificios y creando espacios de deliberación y socialización políticos y culturales.

Así pues, los Centros Sociales como espacios de contacto, como *publificadores* de un espacio y conjunto de ideas políticas *privadas* no distaba mucho del planteamiento inicial. Su función pública urbana, lo que aportan a la ciudad desde el prisma del espacio público, es clave para entender su génesis, evolución y objetivos, así como para concebir su encaje en el organismo urbano.

Una de las aportaciones más interesantes es la que realizan en el campo de la soberanía. En efecto, las okupaciones (y por ende los Centros Sociales derivados, sigan o no okupados) pueden transferir el poder y el control sobre el espacio urbano del mercado y el sistema político convencional a los desfavorecidos, que de esta manera obtienen acceso a recursos y oportunidades (McCarthy y Zald, 1977) para expresarse por sí mismos, cuando generalmente eran excluidos. El movimiento de okupación ofrece un excelente ejemplo de

diversidad y radicalismo en las formas de participación urbana (Martínez, 2005), pues conecta con la tradición de la democracia participativa, que a nivel comunitario funciona mejor y tiene un mayor reconocimiento que la democracia liberal. En gran medida los Centros Sociales reinventan el espacio público que es lo mismo que decir que reinventan la democracia. Sin Centros Sociales no hay democracia, no hay horizonte de transformación social y radicalidad democrática[12].

Ensanchando el campo de lo posible. Los Centros Sociales como reformulación del espacio público

La elección del título definitivo no es baladí, y trata de definir lo más certeramente posible la investigación. Así, se habla de *ensanchar el campo de lo posible* porque los Centros Sociales demuestran con la práctica que otros modos de hacer, otros accionares son factibles.

Como ya se ha comentado, elegimos *Centros Sociales* y no Centros Sociales Okupados, pese a que en la investigación los ejemplos sean Centros Sociales Okupados 'puros'. Esta decisión se justifica, por un lado, porque también menciono Centros Sociales que pueden no estar okupados y, por otro lado, porque la okupación es una herramienta (y aunque ciertamente la okupación permite una autonomía y una libertad interesantes imposibles de conseguir en cesiones o legalizaciones) y no quiero poner la okupación en el centro del debate o como barrera/límite que distinga y separe experiencias que son válidas, son comunes y tienen horizontes compartidos.

Se utilizó muy conscientemente el verbo *reformular* porque a pesar de que repensar, replantear, revisitar, reconceptualizar también podrían haber sido válidos, tienen una carga teórica muy fuerte. Por contra, reformular encierra una fuerte acepción práctica y, como decíamos, una de las grandes virtudes de los Centros Sociales es su práctica, tan apegada a la realidad: el preguntar caminando (que diría un habitante influido por los zapatistas), practicar, construir, demostrar la validez y la factibilidad de las alternativas.

Finalmente, se habla de *espacio público* porque trabajamos desde lo espacial. Por supuesto tiene connotaciones comunicativas de esfera pública o disputas

[12] 'Sin Centros Sociales no hay democracia'. En: https://www.elsaltodiario.com/palabras-en-movimiento/sin-centros-sociales-no-hay-democracia

hegemónicas en torno a lo público, pero los Centros Sociales son ante todo espacialidades, lugares concretos, localizados, accesibles donde adquirir capacidades empoderadoras, herramientas críticas, destrezas de construcción política alternativa (autogestión, autonomía). Un lugar, un espacio, en el cual reproducir, probar, reprobar, experimentar alternativas y otros modos de hacer. Socializar y encontrarse, intercambiar y difundir ideas; reunir cuerpos.

Entonces, los Centros Sociales pueden verse como espacios fundacionales de un público que se espacializa, de un espacio público soberano, que construye más directamente unido a lo político, a un significante puramente político y con vistas a construir significado político y transformar las mentalidades e imaginarios desde la contracultura. Deconstruyendo el espacio público y reconstruyendo lo público en el espacio, la praxis de los Centros Sociales contribuye a la superación de la dicotomía público-privada, ensayando lo común. Al tomar los Centros Sociales como objetos válidos (y esta vez también sujetos) se opera una legitimación que disputa el andamiaje filosófico-legal sobre el cual se asienta la ciudad actual. Tomar (y dotar) los Centros Sociales como actores capaces y reconocidos para enunciar y anunciar lo urbano es un giro disruptivo, en cuanto introduce una figura no-legal como potencia productora de ese *algo* urbano. Cuestionar la legalidad y la filosofía política vigentes como únicos ámbitos en los que se (re)produce el accionar urbano, abre el marco de la discusión a actividades consideradas ilegales pero que tienen una función, un encaje y una legitimidad en el metabolismo de la ciudad. En eso estriba una de las originalidades de esta investigación, en tomar expresiones heterodoxas de espacio público sin partir del espacio político institucional y oficioso, es decir, cambiar el espacio público de manos, de lugares, de presupuestos de enunciación y de fundaciones políticas.

Lo común en este caso es ejecutar una política nocturna (López Petit, 2009), subversiva, a la sombra, en los márgenes. Estas experiencias constituyen los comunes urbanos[13], equipamientos colectivos, territorios *sociosensibles* que reflejan las tendencias e intentos de construir alternativas relacionales. Esta manera de hacer ciudad, de abrir el derecho a la ciudad pasa, asimismo, por entender la dimensión contracultural como un ariete contra el valor capitalista y como un modo de hacer lo público. Efectivamente, el movimiento okupa tiene un objetivo material, pero a la vez también tiene una matriz identitaria, ligado a

[13] L'Asilio Filangiere, por ejemplo, es un espacio liberado reconocido como bien común por el Ayuntamiento de Nápoles en 2016.

la labor cultural. Estas espacialidades permiten así la eclosión y la reproducibilidad de movimientos sociales y cosmovisiones políticas.

En este camino hemos debido tomar muchas decisiones. A continuación, se detallan someramente los campos, categorías y conceptos que se toman en cuenta para analizar el grado y dinámicas de estos cruzamientos entre la constitución de los Centros Sociales y la creaciones y formas de organización social.

Así, debemos tener claro si queremos hablar de *okupación* o de *ocupación*; si nos referiremos a las acciones que se realizan impelidos salvajemente por unas necesidades materiales o si fijaremos el análisis en las acciones motivadas por la politización; si estudiaremos la emergencia habitacional que justifica la okupación de viviendas o si preferimos adentrarnos en la subversión político-organizativa tras la creación de Centros Sociales; si centraremos el marco espacial en el ámbito rural o si por el contrario dirigiremos nuestra atención al entorno urbano; si investigaremos desde un prisma legalista o desde la perspectiva de movimiento social; si acotaremos el análisis a la liberación de plazas o a la toma de edificios; si nos limitaremos geográfica o temporalmente. Siendo consciente de todas estas disyuntivas, esta hipótesis transitará *desde* y *a través* de la disciplina de la Geografía, por lo que se pondrá especial interés en el espacio. Por espacio en este trabajo se entiende un Centro Social localizado que actúa como un territorio político alternativo que permite una sociabilidad diferente y un edificio-infraestructura que fundamenta el despliegue de redes permanentes.

Tomadas las disyuntivas por separado y en orden, y zanjándolas, la investigación se encargará de la okupación como acción política consciente en la conformación de Centros Sociales en la ciudad desde una perspectiva urbana, social y organizacional y tomando el edificio-artefacto (político, cultural, organizacional) como base en la ciudad de Barcelona y para el ciclo temporal que arranca a finales de los años 90 y comienzos del 2000. Por lo tanto, no se incluirán las okupaciones rurales ni las ocupaciones temporales de plazas como una táctica de lucha. Asimismo, no se tendrán en cuenta los Centros Sociales de ideología fascista, tales como los ejemplos que representan Casa Pound en Italia o el Hogar Social en Madrid.

Objetivos de la investigación

Enumeradas las ambiciones, trataremos de ordenar sumariamente los objetivos principales de la investigación. Básicamente, la investigación sigue una línea negativa y otra positiva. La línea negativa es cómo se articulan los actores ante la oclusión, material y simbólica, del espacio público; en oposición a un determinado uso y utilización del espacio. Replantear el enunciado en forma de pregunta nos ayudará a discernir mejor el objetivo:

¿Los estándares establecidos en el espacio público impiden el acceso, enunciación y representación de algunos colectivos?

¿Cómo disputan estos colectivos y actores la hegemonía actual y hacia dónde desplazan sus demandas y momentos de construcción sociopolítica y narraciones culturales?

¿Dónde se formaliza la oposición a la presupuesta única esfera decisoria repartida entre un público administrativo y un privado capitalista?

Tras delinear cómo se defienden y se definen estas esferas sociopolíticas y culturales respecto el acecho de lo público institucional, la investigación también se adentra en la producción positiva de alternativas, en la parte propositiva que estas iniciativas encierran.

¿En qué argumentos estriba el abandono de la dicotomía público-privada para desentrañar la fenomenología del espacio público?

¿En qué lugares heterodoxos se ha reinventado el concepto de espacio público?

¿De qué manera representan los Centros Sociales este otro espacio público y cómo y a qué niveles articulan la transformación de las actuales estructuras?

Justificación del trabajo y resultados

La tesis que se presenta aquí es monográfica porque se ha creído conveniente redactar el trabajo como un solo relato, sin las tiranías con que el formato de los artículos constriñe al desarrollo de la argumentación teórica. De este modo se ha conseguido una extensión y división que permiten hilar con soltura el tema tratado (por lo que comporta y las variadas perspectivas que contiene).

Pese a ello, en el proceso de creación de la investigación se han podido intercalar periodos de preparación de textos para congresos, capítulos de libro y revistas, para contrastar, así, la orientación propuesta con la comunidad académica. Esta parte de la producción contiene ensayos previos y divagaciones que han ayudado a direccionar la tesis, que se mantiene inédita. Además de las reseñas, los artículos más destacados en este tiempo son éstos:

- Aritz Tutor Antón (2015). "La creación del imaginario. Un ejemplo: Formentera", *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 79; pp. 99-122.
- Adrián Hernández Cordero y Aritz Tutor Antón (2015). "Espacio público: entre la dominación y la(s) resistencia(s). Ciutat Vella, Barcelona", en: Giuseppe Aricó; José A. Mansilla y Marco Luca Stanchieri (coord.). *Mierda de ciudad. Una rearticulación crítica del urbanismo neoliberal desde las ciencias sociales*. Barcelona: Pol·len; pp. 58-72.
- Aritz Tutor Antón (2016). "Actualizando la utopía. Las Espacialidades emancipadoras urbanas", en: *Actas XIV Coloquio Internacional de Geocrítica*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2 al 7 de mayo.
- Aritz Tutor Antón (2016). "Reinventando los imaginarios políticos de la resistencia a través de la experiencia de un CSO", en: *Actas Congreso internacional Contested Cities*. Madrid: UAM, 4 al 7 de julio.
- Eduard Sala y Aritz Tutor Antón (2017). "El uso de la imagen como eje de cambio de poder: el caso de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca", *Carte Semiotiche*, 4; pp. 88–102.
- Eduard Sala y Aritz Tutor Antón (2017). "El análisis masivo de datos y la ciudad: el caso de Barcelona", en: *Actas del XXV Congreso de la Asociación de Geógrafos Españoles*. Madrid: UAM; 25 al 27 de octubre.
- Aritz Tutor Antón (2018). "Ancha es la calle: explorando el lado oculto de lo público", en: *Actas XV Coloquio Internacional de Geocrítica*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 7 al 12 de mayo.

<u>Estructura de la tesis</u>

Los Centros Sociales son la excusa para pensar lo urbano, lo público, el engarzamiento de los Movimientos Sociales Urbanos con lo territorial y la

sociedad, la experimentación de lo común y de la utopía, la apertura de lo político, y la rompedora hibridez de sus prácticas y modos organizativos.

La primera parte (*Revisitando la okupación*) es un marco explicativo-interpretativo que sirve para asentar los presupuestos y aclarar los prismas de enfoque. Por lo tanto, la investigación asume una serie de revisitas y presunciones como origen.

El primer capítulo (**La dimensión urbana**) explora los vínculos heterogéneos que resultan de la creación de Centros Sociales que interactúan y dinamizan lo urbano. La función urbana de los Centros Sociales, por oposición y por proyección, dota a la ciudad de una herramienta política y cultural alternativa a la red de espacios públicos y centros socioculturales existentes; introduce en el tejido urbano un circuito de experiencias no formales, tanto para activistas como para profanos.

El segundo capítulo (**La dimensión pública**) se adentra en la crisis de legitimidad de las instituciones y su matriz democrática e ilumina los senderos que repiensan lo público más allá de lo realmente existente y de sus actuales tutelas. Lo público en cuanto institucional se ve confrontado y subvertido en los Centros Sociales, que dan muestras prácticas cotidianas y próximas de cómo articular un público comunalizado.

El tercer capítulo (**La dimensión temporal**) esboza el marco contextual y la línea cronológica del movimiento, deteniéndose especialmente en la apertura de imaginarios políticos, de las nuevas alianzas y legitimidades que desestigmatizan la okupación y el uso de Centros Sociales para la batalla política. La redefinición del discurso y de los horizontes programáticos de actores que comparten el asamblearismo y la crítica al sistema imperante de la okupación y los Centros Sociales abre la puerta a enlazar luchas y a rebasar líneas rojas que fortalezcan los movimientos de contestación.

La segunda parte (*Lo organizativo-prácticas*) se adentra en la herejía organizacional, política y relacional que significa el salto cualitativo de algunos Centros Sociales.

El cuarto capítulo (**Reinventando los imaginarios de la resistencia**) ahonda todavía más en la profunda transformación que se operó tras el acontecimiento 15M y que posibilitó la comunicación y conexión de diferentes sectores activistas. Estas potencialidades se materializaron en la lucha por la vivienda

digna y en la creación de Centros Sociales que bebían de esta hibridación. De este modo, el abrazo de diferentes corrientes críticas con el sistema dominante fortalece las opciones alternativas. Ensanchar las paredes imaginarias y de imaginación política también se convierte en un antídoto contra el letargo de las energías sociales (que demasiadas veces acaparan luchas desgastantes o nos absorben tareas alienantes, tales como la excesiva carga del trabajo asalariado o la autoexplotación del proceso creativo y cognitivo), pues no aplazan el horizonte de cambio, lo hacen (una) realidad.

El quinto capítulo (**Actualizando la utopía. Las espacialidades emancipadoras urbanas**) se centra en el carácter utópico e infraestructural de los Centros Sociales. Éstos representan la punta de lanza del proyecto utópico de la autonomía y una distribución horizontal del poder. Ensayan y hacen factible que la utopía no se desdibuje resistiendo y construyendo día a día. A la vez, los Centros Sociales son el anclaje espacial de movimientos alternativos que encuentran en estos espacios un clima de encuentro y difusión e intercambio de ideas y un lugar donde reproducir y ampliar su red y su proyecto de transformación. Puesto que son realidades localizadas, funcionan como espacialidades que dotan a sus participantes, mediante sus prácticas, herramientas empoderadoras.

La tercera parte (*Aterrizando*) está compuesta por los ejemplos que ayudan a contextualizar y situar la anterior discusión teórica. En este bloque se incluye tanto la metodología como el análisis de los espacios estudiados porque se ha considerado mejorar integrar toda la esfera práctica de una sola vez. Por esta misma razón, y porque el trabajo de campo no es la partida de la investigación, esta parte aparece cuando ya se ha avanzado el camino teórico.

El sexto capítulo (**Metodología**) acota y explica la metodología empleada, sus fortalezas y limitaciones.

El séptimo capítulo (**Ejemplos**), a su vez, se detiene en analizar más en profundidad tres espacios autogestionados de Barcelona.

La cuarta parte (*Cerrando el círculo... y un rayo de esperanza*) esboza las cuestiones más candentes y que más pueden ayudar a pensar sobre las transformaciones pendientes.

El octavo y último capítulo (**A modo de reflexiones**) prueba a esbozar posibles salidas y caminos desde un replanteamiento radical de las prioridades políticas

y un cambio cultural. Las reflexiones intentan sugerir nuevas visiones y epistemologías que ayuden a redirigir y repensar las relaciones de poder (a un nivel jerárquico) y desmantelar las estructuras simbólicas en las que reside el poder (a un nivel ontológico). En definitiva, se trata de buscar una nueva fenomenología de lo social, lo político, lo económico y lo cultural, que no descanse sobre los mismos cuerpos y las mismas premisas. El epígrafe final está en inglés y sintetiza sumariamente todas las aportaciones.

Para acabar, las referencias bibliográficas y anexos, en los que se insertan los modelos de las entrevistas y cuestionarios, apuntillan la investigación.

Una versión inacabada

Por tratarse de un enfoque que implicaba una digresión demasiado amplia que escapaba a las dimensiones previstas para la tesis, no se ha incluido una pata importante del tratamiento de la okupación y los Centros Sociales: la problemática legal. Pese a que la investigación sí toca este tema, no le ofrece un lugar destacado. En efecto, la relación de los Centros Sociales y la legalidad vigente es central para entender las dinámicas de éstos. La discusión en torno a la legalización o no, por ejemplo, divide al movimiento, división que remite a otra disyuntiva fundacional: si la okupación es un medio o un fin. En este sentido nos hubiera gustado desarrollar cómo experimentan el litigio los Centros Sociales, partiendo del hecho de que cualquier acción en la ciudad se remonta a una disputa por el espacio. El litigio entendido así, permitiría tensionar las actuales estructuras y por contraste perfilar la utopía futura.

PARTE I

REVISITANDO LA OKUPACIÓN

Un edificio vacío se puede ocupar de manera convencional siguiendo el marco legislativo y de propiedad establecido (por el Estado o por propietarios privados, por inquilinos privados o por cooperativas de vivienda, etc.) u ocupar de manera no convencional (la ocupación de una propiedad sin el permiso del propietario) (Martínez y Cattaneo, 2014). El ejemplo más articulado y políticamente orgánico es el movimiento okupa. De hecho, se ha generalizado el vocablo 'okupa' y sus derivados para nombrar todo lo que rodea y constituye el movimiento y sus acciones.

Hablar de okupación es adentrarse en un universo extremadamente complejo. Por eso, tenemos que empezar delimitando las sendas concretas que recorreremos, ya que frente a la imagen simplista y totémica de muchos relatos (políticos, mediáticos, historiográficos, intelectuales), la okupación es hoy más heterogénea que nunca (Martínez y Cattaneo, 2014; Cattaneo y Tudela, 2014). Así pues, antes de cualquier aproximación definiremos qué tipo de okupación hemos escogido y trataremos los caminos que ello nos ha obligado a trazar y los partidos que nos ha llevado a tomar. El punto de inicio y objeto que la investigación *atraviesa* es el Centro Social (en adelante, CS).

Aunque todos los casos de estudio refieren a Centros Sociales Okupados (CSO) -por eso a veces CSO y CS se usarán indistintamente-, se ha preferido el término generalista Centro Social, ya que durante el desarrollo del texto se explican diferentes proyectos y casos de estudio que no se autodenominan como CSO o CSA (Centro Social Autogestionado) -o su variante CSOA-. El prefijo conceptual-terminológico 'Centro Social' tampoco va ligado al nombre de muchas experiencias que se mencionarán o relatarán. Tomando los ejemplos tratados en la investigación, La Clandestina se define como Espacio de la Libre Ignorancia, prescindiendo del término CS, mientras que La Vaina se nombra como CSO. Pese a esta disparidad formal, y en aras de establecer un marco explicativo inteligible en la investigación, se ha considerado que la denominación Centro Social es operativamente válido, ya que es una realidad política, material y simbólica que representa el espíritu de estas iniciativas. Por eso, respetando y describiendo cada caso concreto, el Centro Social será una categoría útil para abarcar y englobar la dimensión organizativa que suponen estos espacios. Esta elección supone zanjar varias disyuntivas, que dividiremos en dimensiones (categorías ontológicas políticas: la pública, la urbana y la

temporal-espacial) y en ángulos (categorías que describen el rol y la perspectiva de aproximación: la de fenómeno, la de MSU y la organizativa)para ayudar a cercar mejor el *locus* epistemológico que construimos.

Las dimensiones

En primer lugar, supone decantarse por la modalidad *pública* de okupación, es decir, una reivindicación abiertamente propaladora de un proyecto autogestionado que desarrolla una labor contracultural[14], frente a las realidades representadas en las okupaciones de vivienda y las okupaciones de lugares de trabajo[15]. Estas dos modalidades se realizan generalmente impelidos por querer satisfacer una necesidad material e inmediata, mientras que los CSs son creaciones fruto de una politización más vocacional y cuyo ánimo fundacional es el propio accionar político y transformador.

En el caso de las viviendas tiene que ver con la emergencia habitacional, pues muchas veces[16] la okupación se utiliza como método temporal para, más adelante, conseguir una situación legalizada y estable, sin pretensiones de unas reivindicaciones anticapitalistas o la identificación con un movimiento mayor (Martínez y Cattaneo, 2014). En el caso de los lugares de trabajo, por contra, se practica para crear una base productiva fundamentada en la autogestión y el cooperativismo. La publicidad -hacerlo público- de los Centros Sociales tiene que también ver con que son espacios creados como fines en sí mismos. La

[14] Los ámbitos en los que interviene la okupación se pueden sintetizar a grandes rasgos en tres: la vivienda, el centro social y el lugar de trabajo. Esta clasificación superficial sólo sirve para acercarnos a las motivaciones, no para definir realidades indivisibles o no-mezclables.

[15] En este caso podríamos hablar de ocupaciones, con 'c', ya que la mayor tradición viene de la ocupación de tierras y fábricas en Latinoamérica, y los contextos cultural y político difieren. Las fábricas recuperadas -término más idóneo- en Argentina y Venezuela o las tierras ocupadas en Brasil (la organización MST, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, es el ejemplo más conocido) son los exponentes más claros, aunque también haya algunos casos en el marco europeo. Un exponente claro lo encontramos en Tesalónica, Grecia -el paralelismo también incumbe a que el país heleno se encuentra en una situación traumática tras la intervención de las instituciones financieras con la aplicación de un programa de ajustes estructurales humillantes en lo social y económico, con la excusa (igual que en Latinoamérica) de la deuda-, en la fábrica autogestionada Vio.Me (www.viome.org), cuyo lema es "Ocupar, resistir, producir".

[16] No siempre es así. Las okupaciones de viviendas también se vinculan a luchas colectivas, aunque en esos casos suelen preferir usar 'liberación' o 'recuperación' (el caso más reciente, la recuperación del bloque Aragó 477 por la PAH, en julio de 2017) más que okupación.

distinción entre medios y fines[17] es un parteaguas que separa visiones y estrategias sobre la okupación. A veces, la vivienda puede ser un medio para visibilizar una situación límite y acceder a una ayuda institucional, mientras que el Centro Social siempre es un fin, lo que lo convierte en la opción más radical, ya que lleva al extremo las consecuencias del enfrentamiento. Con todo, éstas no son categorizaciones puras ni inexorables, ya que tal como iremos comprobando a lo largo del trabajo, no son distinciones políticas en las que se encasillen los colectivos okupas ni clasificaciones en las que queramos encerrarlos, como tampoco son compartimentos que tengan una operatividad estanca, por razones prácticas y por limitaciones políticas. La practicidad se refiere a que a veces un Centro Social es utilizado también como vivienda[18] o a que, si existen posibilidades de espacio, una vivienda o un Centro Social pueden tener un huerto o un pequeño taller. En cuanto a las no-limitaciones[19] políticas, la okupación se mueve en unas coordenadas políticas que se caracterizan por un cuestionamiento integral de lo establecido, lo que incluye las fronteras delimitadas, en lo ideal y en lo material. Además, uno de los logros de su firme apuesta es politizar lo cotidiano (cuyo máximo exponente podríamos considerar el Centro Social), o lo que es lo mismo, no aceptar la separación de ámbitos politizados y no politizados y asumir que una transformación verdaderamente subversiva y profunda es transversal y personal, próxima y cotidiana. De hecho, la okupación en Europa y el Estado Español comenzó reclamando (y ejerciendo) el derecho a la vivienda (Martínez, 2007b; Martínez, 2003), es decir, surgió de una politización que reivindica un hecho material y cotidiano (no una abstracción ideológica). Este paso también implica armarse de conciencia y realizar un acto disruptivo con los mimbres -legales, sociopolíticos- hegemónicos, porque permite una 'relación' diferente a la del mercado entre los propietarios y los (efectivamente) habitantes. No en vano, la okupación representó una innovaciónque ayudó a relanzar las oleadas de protestas de los años 70 en países como Países Bajos o Alemania Occidental (Kriesi, Koopmans, Duyvendak, Giugni, 1995). La subversión político-organizativa tras la creación de Centros Sociales Okupados es un paso más en esta tendencia, un salto cualitativo que supone asumir la función pública en

[17] Cuando tratemos las posturas de diferentes corrientes y proyectos ante la legalización ahondaremos en esta distinción política e instrumental.

[18] No es una distinción contradictoria (Martínez, 2003; Martínez y García, 2015b:226).

[19] La no-limitación sí que incluye un acotamiento perimetral fundamental, al menos en los casos tomados en cuenta en esta investigación, y es que no se contemplarán los Centros Sociales Okupados de ideología fascista, tales como la Casa Pound en Italia o el Hogar Social en Madrid.

cuanto infraestructura urbana que interpela en lo político, urde en lo social y crea en lo cultural. Así, la dimensión pública se engarza con la función y dimensión urbana, que pasa por perfilar una función sociocultural capital.

En segundo lugar, la investigación centrará el marco espacial en el entorno urbano. Por supuesto, existen Centros Sociales rurales[20] y otras iniciativas de okupaciones rurales[21] o espacialidades emancipadoras en ámbitos no urbanos[22], pero nos interesa explorar la relación con la ciudad. La investigación entronca directamente con lo urbano y en cómo el Centro Social constituye una espacialidad emancipadora urbana, que abre lo público y (a)cerca el concepto de los comunes urbanos. Su función urbana y su incidencia social van de la mano, ya que su función urbana pasa por incidir socialmente[23], ensanchando las bases territoriales existentes para los modos de vivir alternativamente.

En tercer lugar, nuestro marco geográfico y cultural de referencia será el europeoy temporalmente nos remitiremos al ciclo que da comienzo con las luchas antiglobalización de principios de milenio y que empieza a posibilitar el campo permanente y duradero de diferentes actores sociopolíticos que tendría uno de sus cúlmenes en la creación de los "Centros Sociales de segunda generación" (VV.AA., 2008). Para eso se contextualizarán diferentes teorías que perfilan movimientos sociales de nuevo cuño. Igualmente, se hará un recorrido cronológico por los albores y posterior evolución del movimiento.

Los ángulos

Una vez definido el objeto de estudio, y antes de adentrarse en los aspectos arriba expuestos, cabe dilatar las diferentes dimensiones mediante otro posible

[20] Un ejemplo claro es el CSO La Fabrika en Madrid (csolafabrika.net). De todos modos, esta dicotomía rural-urbano resulta un tanto artificial, como más adelante comprobaremos al describir un CSO *rurbano*.

[21] Las ecoaldeas o el neoruralismo de los pueblos okupados del Pirineo mantienen una cierta vitalidad combativa.

[22] Tal es el caso del ZAD (Zone À Défendre), que en los alrededores de Nantes lucha contra la ampliación del aeropuerto de la ciudad y se caracteriza por unas prácticas horizontales y autogestionarias (zad.nadir.org).

23 La afección socio-urbana del movimiento okupa, y concretamente de los Centros Sociales, ha quedado probado, al "reutilizar y abrir colectivamente espacios urbanos en los que varios millares de jóvenes se han socializado libremente lejos de individualizarse más y donde se han autogestionado numerosos aspectos de la vida cotidiana detrayéndolos de la asfixiante mercantilización dominantes de nuestro entorno" (Martínez, 2005).

acercamiento a la okupación. En este caso se pueden definir, al menos, tres ángulos: aquél que toma la okupación como fenómeno, aquel que lo hace desde el paradigma del movimiento social y aquel que lo hace respecto su peculiaridad organizativa, sobre todo la que está basada en los Centros Sociales.

La okupación como fenómeno remite a la acción de okupar, al mismo hecho de entrar en una propiedad ajena y *habitarla* (ya sea como vivienda o para alojar un proyecto político, o ambas). La okupación vista así se constriñe a su estética, al mero hecho de estar "usurpando" un lugar. Esta visión es muy dada a la reducción simplona pues se restringe la okupación al ritual de abrir un edificio en desuso. Esta acción disruptiva se convierte en el símbolo de la okupación y ensombrece y oculta sus otras dimensiones. Las deliberadas simplificaciones se extienden igualmente al terreno cultural -los okupas como tribu urbana, con unas costumbres y vestuario originales- y a la edad de sus componentes -naturaleza juvenil del movimiento, como rito pasajero que satisface necesidades temporales de alojamiento o de fijación de identidad- (Martínez, 2007a), limando sus expresiones más politizadas. Esta perspectiva es la que toman la mayoría de los medios de comunicación la mayoría de las veces, centrándose en este determinado aspecto, obviando sus fines y complejidades y presentando, en consecuencia, el fenómeno como único y unánime (Martínez y Cattaneo, 2014), ignorando sus variadas y heterogéneas ramificaciones. Esta perspectiva es la visión desde fuera, que también, a veces, la academia -no solamente con los okupas o los Centros Sociales- lleva a cabo. El litigio legal que supone okupar hace que uno de los fenómenos asociados a la okupación sea la violencia. Esta asociación no es únicamente la que los medios de comunicación enlazan con el término okupa (refiriéndose a las acciones que llevan a cabo), llegando a una preocupante sinonimia, sino que incluye, asimismo, la represión física y legal a la que se les somete desde las administraciones. En consecuencia, la violencia llega a ser una constante en la construcción del movimiento (Steen, Katzeff y Hoogenhuijze, 2014). Por lo tanto, el ángulo fenómeno no se detiene en los simplismos que tratan de reducir e infantilizar a lo okupa. De hecho, al tratar *cómo* se exterioriza, abarca numerosas expresiones que completan el movimiento, desde el ya mencionado aspecto litigante[24] -en forma de aguda arista- que al enfrentar y disputar a la legalidad establecida la potestad de apropiarse de un edificio desencadena un conflicto jurídico, social y de

[24] En el litigio también entra la negociación. El resultado más prominente y visible de esta cuestión es la posibilidad de legalización del edificio okupado, hito que produce divisiones en el movimiento y que más adelante trataremos con mayor detalle.

legitimidad[25]; hasta la labor que llevan a cabo en el edificio más allá de la mera okupación -la forma conectora y atrayente- (rehabilitar el edificio, abrir espacios de encuentro, etc.).

La okupación como movimiento social, es decir, tomado como un movimiento social, se comienza a gestar desde la década de los años 60 en adelante[26], en múltiples iniciativas en el continente. Su primera emergencia se dio en países como Italia -con las casas del pueblo- o Alemania (Adell y Martínez, 2004; Piazza, 2016), y provino de la convergencia del movimiento por la vivienda, el movimiento juvenil y las tendencias contraculturales del momento (los provos holandeses, los punks, etc.) (Guzmán-Concha, 2015).

En el Estado Español la eclosión inicial se produjo a partir de los años 80, paralela y concomitantemente con la crisis de los movimientos vecinales (Martínez, 2007b), que con la llegada de la democracia dejan de actuar como potentes palancas contra el poder establecido (férrea resistencia que sí protagonizaron en la fase tardía de la dictadura) y se institucionalizan, mientras que el movimiento okupa conecta con la juventud y sus acciones colectivas desde una crítica ecologista al desarrollismo urbano y cuestionando los indicadores clásicos de la 'calidad de vida' (Adell y Martínez, 2004). Dado que la presente investigación se focaliza en la ciudad,se puede considerar que la okupación se engarza dentro de los parámetros de los Movimientos Sociales Urbanos. La okupación se toma como movimiento urbano (Martínez y Cattaneo, 2014) que reivindica el derecho a la ciudadyendo en contra de la especulación y de la lógica mercantil en concebir lo urbano (Steen, Katzeff y Hoogenhuijze, 2014). Así pues, es indudable que la okupación hecha *movimiento* (Carmona, Herreros, Sánchez Cedillo y Sguiglia, 2008) -aunque desde el propio movimiento ha habido reticencias a englobarse bajo este término (Martínez, 2003)-, configura la realidad sociourbana.

[25] Esta lucha por la legitimidad, en base a la representación final que va a proyectar la iniciativa, no sólo concierne a la interpelación con el Estado o el mercado, sino que también se extrapola al interior del movimiento. Así, para el caso de Brighton por ejemplo (Dee, 2014), el autor explica que hay dos polos respecto a los cuales se orientan los okupas, los 'autonomy from' -una burbuja o subcultura dentro pero separado de las relaciones sociales capitalistas- y los 'autonomy against' -los cuales ven la otra opción insuficiente y sostienen que desear la autonomía pasa inherentemente por luchar abiertamente contra el capitalismo-. Estos dos polos articulan dos legitimidades, dos modos de exteriorizar y constituirse en *fenómeno*.

[26] La huelga de alquileres o inquilinos de Barcelona en 1931 o las colectivizaciones de la Guerra Civil (García-Ramón, 1989a) son un precedente en este tipo de lucha. También hubo ocupaciones tempranas en el Reino Unido (Pruijt, 2013; Ward, 2013) y Francia (Pruijt, 2003) justo en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Finalmente está el ángulo que toma la okupación desde su peculiaridad organizativa. Esta investigación profundizará en esta última acepción, pues permite usar este tipo de organización para repensar diferentes ontologías que se incardinan y se convocan mutuamente con/en lo urbano. La organización es el modo en que se practica la acción, así que lo organizativo acoge en su seno, asimismo, las prácticas de la okupación.

En suma, el Centro Social es una manera de concebir la okupación, un modo organizativo, y una relación singular con el espacio, o sea, de practicar de un modo diferente el espacio, el tiempo y las relaciones con éstos y entre las personas. El objetivo central de este trabajo es ahondar en los CSs como mecanismos innovadores en el uso del territorio urbano con fines sociales, acogiendo experiencias contraculturales y culturas de resistencia (VV.AA., 2014b), que desencierran "lo público" y promueven una experimentación social (Córdoba-Mendiola y Dalmau, 2014).

Una vez vistos los componentes de los que está entrañado el marco, se pueden poner en común. Si ambos ejes se cruzan el resultado es este cuadro, que será la base a partir de la cual se desarrollará la parte teórica fundamental de la investigación. Este cuadro no es exhaustivo, pero puede servir como esquema para pensar la tesis y aclarar términos:

Figura 1. Tabla interpretativa

		Ángulos		
		Fenómeno	*Movimiento Social y Urbano*	*Organizativo-prácticas*
Dimensiones	*Pública*	Apertura de espacio de encuentro	Justicia espacial - Tejer redes de apoyo mutuo	Contra el aislamiento social - Empoderamiento - Ejecutar lo común
	Urbana	Combatir la especulación y la gentrificación	Visibilizar la especulación/gentrificación. Ecología urbana	Alianzas/mixturas - Apoyo infraestructural
	Temporal	Ocupación de plazas y manifestaciones	Antiglobalización, Nuevos Movimientos Sociales, 15M	Centros Sociales de segunda generación

Elaboración propia

Por lo tanto -pequeña especificación a modo de recordatorio antes de avanzar-, este diagrama no expresa todos los vericuetos ontológicos ni vicisitudes coyunturales del movimiento okupa, sino la visión ya filtrada de lo que se diseccionará más adelante, es decir, la avanzada de la atalaya, más que tribuna, epistemológica que servirá de plataforma investigadora: se refiere a la foto fija en movimiento que surge de la acumulación y momentos que explotaron a partir del inicio del milenio tomando como punto de partida la realidad de un Centro Social (muy estrechamente vinculado a la okupación e imposible entender sin éste, pero que por una determinada evolución concreta de cada caso, pueda establecerse no utilizando la okupación, sino la ocupación en régimen de arrendamiento o cesión, por ejemplo).

Tal como muestra esta síntesis sumaria, la okupación se ramifica e interacciona en diversos ámbitos y en diferentes niveles con la realidad que lo rodea. Esta miríada de relaciones desmiente la versión oficial del *hecho* okupa, por excesivamente plana y unidimensional. Cada uno de estos focos requiere de un desarrollo amplio, pero como ya se viene anunciando, el objetivo de este trabajo se detendrá en el ángulo organizativo y tomará esa perspectiva y las intersecciones que incluye.

No obstante, una somera exposición del resto de componentes puede aportar un indiscutible valor para comprender y situar los apartados en los que ahondaremos, ya que es un magma interconectado que no permite ser despezado por la *intelligentsia*.

Para empezar con los elementos preliminares del cuadro-matriz que nos ayudarán a esbozar el dibujo contextual, abordaremos la dimensión urbana y cómo ésta se cruza con el ángulo fenómeno y con el MSU.

I de cop, la gresca encara augmentà. Un vigilant havia vingut a fer companyia al nostre solitari. I al cap de poca estona s'hi afegia una parella encara tèbia de qui sap quines aventures epidèrmiques. Quatre éssers perduts en la coincidència al·lucinant de carrers i places, de muntanyes i edificis que un atzar monstruós amuntegava en un mateix indret de la ciutat. Corrien a l'encontre de façanes que un moment abans no existien, queien per barrancs que sobtadament s'obrien a llurs peus, udolaven per llargues avingudes que es metamorfosaven en estretes androne del barri vell, s'arrossegaven per ribes fluvials, penetraven en esglésies remotes...

(Pedrolo, 1982)

1. LA DIMENSIÓN URBANA

La tradición académica de querer clasificar realidades complejas y la disparidad de subjetividades colectivas que retienen en su interior, conduce inevitablemente a una simplificación. En este caso, a lo largo de esta sección, 'Centro Social' y 'Centro Social Okupado' se han empleado como equivalentes. Toda la investigación porta implícita la constatación de esta riqueza y la dificultad de aprehenderla y, por lo tanto, dicha identificación sinonímica también se extiende aquí por comodidad. No obstante, conviene prevenir su uso indistinto y explicar en qué se diferencian.

Un Centro Social puede no estar okupado, de modo que en la forma-fenómeno, un Centro Social no okupado interferirá ligeramente diferente sobre la apropiación capitalista de la renta urbana. Mientras en una okupación no se paga renta, la propiedad, aunque en uso, no genera ninguna valorización (y ello incide en el régimen de propiedad actual y en el cálculo egoísta de supeditarlo todo a la búsqueda del lucro). En el caso de un Centro Social no okupado, pagarán renta (y eventualmente rehabilitarán el edificio), pero en el resto de planteamientos tendrán el mismo que un Centro Social Okupado; es decir, obstruir la posibilidad de conseguir rentabilidad a través de la propiedad, ya que por su filosofía política un Centro Social -okupado o no- no entiende la propiedad -y en consecuencia tampoco la que utiliza- como valor de mercado, sino como valor social. En los procesos de revalorización, los antiguos propietarios son expulsados -si son de alquiler- o suelen vender sus propiedades, debido a la degradación del entorno y porque, al no ser de una clase desahogada, suelen tener dificultades e inseguridades respecto a la renta (Harvey, 2008) y de si podrán disponer de ella en el futuro. Por eso, en un movimiento paradójico, generalmente son las clases que van a ser desplazadas las que venden sus casas a la gente que planea ese desplazamiento y que

pretende apropiarse de aquella zona (tanto de las propiedades como de los estándares y valores de vida -como explica Zukin (1982) para el caso de Nueva York con los *lofts*-, que en adelante y debido a la valorización incipiente se ubicarán en el imaginario de las clases medias y altas (Checa-Artasu, 2011)).

Respecto a la forma-MSU[27], podemos hacer una diferenciación somera entre un Centro Social Okupado, un Centro Social no okupado y la okupación como movimiento sociotemporal no anclado o constreñido únicamente a un espacio. En todos los casos comparten un mismo planteamiento que rechaza la especulación y la gentrificación que genera, apuestan por una relación no depredadora y no dilapidadora con la naturaleza (no considerarla algo que dominar y controlar para ponerla a nuestro único servicio, así como combatir su explotación masiva y no reflexiva, y reutilizar, reciclar y reducir el consumo de recursos), y combinan todo ello con inquietudes (contra)culturales (lo cual dinamiza la zona pero también puede atraer a inversores capitalistas). Aun así, un Centro Social no okupado o *legalizado* (es decir, pagando alquiler o cedido por la institución) tendrá, en un principio, una permanencia mayor, por no estar en un riesgo de desalojo permanente y por *avenirse* a las reglas establecidas.

No obstante, existen muchos tipos de situaciones: un Centro Social Okupado puede aglutinar a un grupo compacto y bastante homogéneo ideológicamente que comparta espacios y objetivos con la okupación, un Centro Social no okupado puede amalgamar a diferentes grupos y representar unos intereses ideológicos más heterogéneos (que pueden tener una conexión menos firme con la okupación) y finalmente la okupación es un movimiento que puede actuar contra la especulación y a favor de una ecología urbana y una cultura alternativa (no atravesada por instrumentalizaciones de lucro y sin abarcar grandes escalas) sin la necesidad de estar radicado en un Centro Social o en un Centro Social Okupado concreto. En todo caso, estos hipotéticos casos puestos a modo de ejemplo pueden perfectamente no existir en la realidad, o que las casuísticas mostradas intercambien los espacios fijados. Todo ello muestra lo proceloso de la realidad analizada. Aunasí, se ha optado por mencionar dicha complejidad, pero sin renunciar a explicarla, remitiendo la explicación a una pequeña pero necesaria simplificación.

[27] Pese a que se ha resuelto utilizar la denominación MSyU, por cuestiones prácticas se continuará con la forma MSU.

Los Centros Sociales que estudia esta investigación se sitúan en un entorno urbano, lo que significa que en mayor o menor medida interaccionan con ese entorno. Para analizar en detalle el modo en que los Centros Sociales se *expresan* en la ciudad, primeramente, se ha dividido en dos ángulos introductorios: poniendo el foco en el Centro Social como fenómeno inserto en la dinámica urbana y tomando el Centro Social como Movimiento Social Urbano que actúa como agente en la ciudad. Puesto que la investigación pretende romper los condicionantes consensuales y los clichés que se repiten sobre lo okupa, se destacarán aquellos aspectos que presenten una naturaleza conflictual y propositiva. Dicho de otro modo, se visibilizarán los enfrentamientos y construcciones concretas que emanan de estos Centros Sociales. Al estudiar la incidencia que como fenómeno -la estética, cómo se exterioriza y afecta lo visible y construido- presentan los Centros Sociales se hará hincapié en la rehabilitación de edificios y en cómo pueden revertir la subida de las rentas. Al tratar de qué modo el Centro Social actúa como Movimiento Social Urbano -agente social que cataliza y se engarza en problemáticas urbanas- se resaltarán las acciones que llevan a cabo genéricamente contra la especulación y concretamente contra la gentrificación y a favor de una lógica cooperativa y de red[28], así como los casos en los que constituyen proyectos de ecología urbana -una especialización de los movimientos sociales que se enfoca en el medio ambiente y la sostenibilidad como ejes transformadores- y proyectos (contra)culturales que interpelan al territorio urbano -la cultura como mediadora con lo urbano; la cultura como medio (in)consciente de afectar y conceptualizar lo urbano-.

Por tanto, la forma-fenómeno de los Centros Sociales ataca uno de los fundamentos de la acumulación capitalista contemporánea -el circuito de las plusvalías inmobiliarias-, y la forma-MSU lo hace con el neoliberalismo -organiza una respuesta o alternativa a nivel discursivo y colectivo-. La okupación como fenómeno urbano remite a un enfrentamiento contra la función que la ciudad tiene reservada a la propiedad en la producción capitalista y la okupación como Movimiento Social Urbano referencia la oposición articulada a la reproducción e ideología neoliberal[29].

[28] El apoyo mutuo como idea rectora, con la horizontalidad como paradigma relacional y la autonomía como desarrollo ontológico.

[29] Aunque en algunas latitudes con unos desarrollos históricos concretos pueda sorprender, una okupación o un Centro Social también puede instrumentalizarse para asentar dinámicas

1.1 La forma-fenómeno

La forma-fenómeno en el terreno urbano se refiere a una cuestión procedimental, por la cual "los okupas restauran edificios vacíos para establecer centros sociales y culturales autogestionados y/o para establecer una residencia" (Guzmán-Concha, 2015). La finalidad es la de crear una alternativa, y el procedimiento (que se basa en el accionar político, a la vez que lo funda) es crear un espacio mediante la okupación de edificios infrautilizados o no utilizados. Dicho de otro modo, la okupación para crear Centros Sociales es un medio, un procedimiento, un accionar para conseguir un espacio emancipado. La propiedad[30], privada y privadora, se cuestiona y se enfrenta, siguiendo el aforismo que anatemiza la propiedad como fruto del robo o la violencia (desde Proudhon hasta Engels), comoinstrumento de privilegio y fuente de penalización (Carlos, 2014). Confrontando la propiedad, la okupación desafía la legitimidad de las formas tradicionales de dominación y uno de los pilares de las estructuras capitalistas (Milligan, 2016), prefigurando otro modo de organizar la sociedad (Mayer, 2013). Y a la vez, este accionar -el okupar una propiedad ajena para visibilizar el uso no social de esa propiedad o para denunciar la existencia misma de la figura jurídica de la propiedad privada (Venegas Ahumada, 2014)- es el que identifica, caracteriza y singulariza al colectivo. Así pues, el fenómeno okupa -su estética, su modo de exteriorizarse- se relaciona con lo urbano mediante la asunción, la *reapropiación* (Martínez, 2002b), de una propiedad ajena que explotan en función de criterios políticos no capitalistas[31]. De esa manera se logra extraer esa propiedad del circuito capitalista, no sólo en términos de oferta -técnicamente ese edificio ya está

asociadas o dependientes al neoliberalismo, como más adelante se explicará en lo referente a la cultura, a la regeneración urbana o al turismo.

[30] En los países en que los sistemas económicos y legales se basaban en la propiedad estatal de los medios de producción y los principales bienes sociales comunales -como los países de Europa del Este o la URSS- la okupación se manifestó sobre todo (aunque no siempre era así; en Leningrado, por ejemplo, ya se okupaba en los 70 y 80) tras la caída de la URSS (VV.AA., 2016).

[31] Frente a la extendida percepción, trasladada generalmente por los medios de comunicación masivos, de que la okupación no revierte nada a la ciudad y a la sociedad. Karpantschof y Mikkelsen (2014), por ejemplo, relatan que para el caso del Pueblo Libre de Christiania, los *media* dominantes han querido reducir la okupación a una acción ilegal que no produce beneficios, cuando en realidad la okupación ha tejido solidaridades e implicaciones en campañas nacionales e internacionales, ha dejado la impronta de una resistencia política y social, ha funcionado como una columna vertebral infraestructural y ha servido de espacio seguro para diferentes generaciones y colectivos y para lanzar diversas campaña de lucha (contra el racismo, de solidaridades inmigrantes, de feminismo).

siendo usado, ya no está vacío, ha sido tomado, y debe ponerse en marcha un proceso legal y judicial antes de poder ofertarlo de nuevo- sino también en lo que respecta a su valor(ización).

> "Si la ley del valor es esencialmente una teoría del equilibrio general entre productores, entre mercancías y precios, el movimiento okupa plantea la contradicción del desequilibrio real que enmascara dicha ley, al implosionarla mediante la inversión de la relación entre valor de uso y de cambio. No hay pues negación, sino afirmación del valor, pero no monetarizado" (Sánchez-Pinilla, 2010).

1.1.1 La valorización capitalista

El capitalismo pasó, en palabras de Marx, de una producción simple de mercancías, por la que el dinero era un medio para simplificar el trueque y facilitar el intercambio de bienes y únicamente expresaba el valor del uso del producto (simbolizado por C-M-C'[32], el dinero permite que las dos partes intercambien un bien, y después ese dinero permite comprar otra mercancía; el uso del dinero es instrumental y el proceso comienza y acaba con el valor de uso de la mercancía), a la circulación capitalista. Ésta, simbolizada como M-C-M', consiste en expandir el valor de cambio en el dinero, es decir, la mercancía acaba produciendo más dinero. Hoy en día, la financiarización ha hecho que el proceso de distanciarse del valor de uso haya derivado en producir dinero a partir de dinero, sin que intermedie ninguna mercancía (M-M') (Daly, 2008). En estos últimos dos tipos de intercambio, el valor de cambio, más abstracto, predomina sobre el valor de uso, más concreto y ligado al producto. Por lo tanto, el valor de cambio no responde a una necesidad material, sino a una necesidad de incremento de capital, a un deseo de aumentar la riqueza, que puede ser acumulada indefinidamente. Teniendo en cuenta que la ciudad se ha convertido en un segundo circuito para el capital, la producción del espacio urbano se rige por los parámetros de la ganancia capitalista. Neil Smith desarrolló el concepto de *rent gap*, a través del cual trata de desentrañar el mecanismo por el que el valor del suelo determina los cambios urbanos. El *rent gap* es la diferencia económica entre el actual uso del suelo y el potencial uso del suelo (Smith, 1987). Esta diferencia potencial de renta es la diferencia entre el nivel de la renta potencial del suelo y la renta capitalizada real del suelo y

[32] Siendo C = *Commodity* (mercancía) y M = *Money* (dinero).

únicamente cuando esta diferencia aparece se puede esperar la reinversión (García Herrera y Sabaté Bel, 2015:104), ya que sólo entonces conlleva un beneficio económico derivado de la reurbanización. Dicho de otro modo, las operaciones de remozamiento urbano buscan extraer un valor añadido al suelo, cuya creación se basa en la transformación de un espacio inicial en un producto urbano acabado. Mayormente se asume que en un proceso de reestructuración urbanaexiste la motivación de explotar una diferencia potencial de renta entre el inicio y el final del mismo. Por eso se dice que "la gentrificación constituye un movimiento de retorno a la ciudad, aunque este no es de las personas sino del capital" (García Herrera y Sabaté Bel, 2015:110).

1.1.2 La valorización *okupa*

Okupar un edificio va, empero, en sentido opuesto, al poder interrumpir el proceso de valorización del capitalismo, en tanto el espacio es un producto social, diseñando y creando un espacio ontológicamente no especulativo ni concebido con la finalidad de intercambiarlo para conseguir ganancias. Marcuse (1985) afirma que el abandono y la gentrificación son conceptos opuestos, porque el primero significa que la demanda tiende a cero y el segundo que la demanda tiende a crecer y a aumentar cualitativa y cuantitativamente. En estos parámetros, partiendo de la lógica especulativa que entiende lo urbano como un terreno más donde exprimir rentabilidades, la okupación se asemejaría al abandono, pues la propiedad en la que se instalan no se valoriza al alza e incluso pierde valor (o directamente presenta la imposibilidad de contabilizar su valor).

No obstante, esta asociación causa-efecto no es una correspondencia unívoca, ya que a veces las okupaciones pueden ayudar o acelerar intervenciones urbanas (Martínez, Piazza y Pruijt, 2013; Martínez, 2004). En la investigación que Holm y Kuhn (2011) llevaron a cabo en Berlín sobre el papel de las okupaciones en la reestructuración urbana, revelaron conexiones y correlaciones directas. Según los autores, las okupaciones de los principios de los 80 fueron muy importantes en la implementación de una regeneración urbana prudente. Dieron paso a un nuevo modelo de regeneración urbana en el que las actuaciones se hacían con reservas y precauciones, de cara a conservar y rehabilitar los edificios en lugar de demolerlos y renovar la morfología urbana desde cero, a base de derribar las edificaciones anteriores. Al mismo tiempo, las

casas okupa fueron una especie de laboratorio experimental en el que se probaron nuevos instrumentos de regeneración urbana (como estrategia reguladora, el gobierno de la ciudad dio un amplio margen a los okupas para la renovación estructural de sus casas). Para los autores, sin embargo, la aparente coherencia de los principios de participación que se hallaban tras esta regeneración urbana precavida (que tomaba cuidados a la hora de reformar el tejido de la ciudad), junto con la noción de auto-empoderamiento, se puede ver como una exitosa integración de los okupas y las okupaciones dentro del modelo de regeneración urbana prudente. El régimen de redesarrollo urbano optó por instrumentalizar la consulta participativa para favorecer una implementación desprovista de conflictos; en este caso el criterio no sólo era económico, sino también lo referente a los recursos sociales y culturales. Para los autores, en el contexto del desarrollo espacial fordista las okupaciones pueden verse como catalizadores para la regeneración urbana de una zona. Ámsterdam también vivió episodios similares en los que la okupación de edificios que iban a ser demolidos transmutaba en una lucha contra planes de regeneración urbana que no preservaban el patrimonio. En esta circunstancia la okupación tomó el signo de la defensa y conservación del tejido físico y social de los barrios y de la ciudad en general (Uitermark, 2004b).

En este sentido, el movimiento okupa de Kreuzberg -en el oeste de Berlín- y de Ámsterdam ilustran cómo pueden llegar a aliarse puntualmente con un proceso de regeneración. Esta orientación no tiene por qué ser la prevalente[33], pero demuestra a las claras que es relativamente fácil que las okupaciones se vean inmersas en futuras dinámicas de regeneración urbana (y recuperadas o expulsadas por el capital), al concentrarse en áreas abandonadas o degradadas. Como afirma Martínez[34] (2003, 2001) las capacidades de intervención urbana de

[33] A pesar de estas circunstancias concretas, el movimiento okupa fue ajeno a la regeneración urbana posfordista -la destrucción del espacio socialista- que se llevó a cabo a partir de 1990 en el Este de Berlín (tras la caída del Muro). Así pues, estas imbricaciones en el desarrollo oficioso de la ciudad se circunscriben a un periodo temporal (el que corresponde al llamado *cautious urban renewal*, entre el año 1981 y 1989) y un espacio geográfico (Berlín Oeste) determinado. De hecho, mediante la okupación se elaboraron un amplio repertorio de estrategias de confrontación que exploraron activamente la posibilidad de forjar una esfera pública alternativa y un renovado derecho a la vida urbana; formando parte de una geografía de la resistencia que reimaginó lo urbano como un espacio de refugio y subversión. Okupar significaba establecer un compromiso espacial y un *habitus* alternativo en el que producir un terreno espacial común, priorizando el desarrollo de actividades creadoras de valor que no son subsumibles al capital o expresiones de éste (Vasudevan, 2014).

[34] "Fábricas abandonadas aguardando un cambio de uso, edificios antiguos en centros urbanos históricos escasamente rehabilitados, edificaciones localizadas en zonas afectadas por

las okupaciones son mayores porque generalmente intervienen efectivamente sobre zonas sensibles a procesos de reestructuración económica y espacial y los revalorizan (edificios abandonados y con cierta degradación, barrios periféricos, etc.). Además, al ser un cometido que está íntimamente relacionado con sus objetivos políticos, la misma lucha por defender el espacio okupado y por comunicar socialmente el uso creativo del mismo hace que la principal intervención urbana ocurra alrededor del propio hecho de okupar y del modelo de vida urbana proyectado desde los espacios okupados[35]. Estos edificios abandonados y rehabilitados pueden llegar a ser, paradójicamente, espacios puntuales atractivos para especular y acometer una reestructuración en un régimen urbano orientado al mercado (Pruijt, 2003)[36]. La regeneración busca crear nuevas centralidades urbanas, y en este sentido, como las okupaciones devuelven la vida a una zona, pueden hacerla atractiva para que el capital retorne (Steen, Katzeff y Hoogenhuijze, 2014).

En todo caso, la okupación, tanto la residencial -que denuncia una carencia de vivienda, amén de proveer de vivienda fuera de los mecanismos de mercado o los establecidos (VPO, etc.)- como la que funda un Centro Social -que reivindica una alternativa contracultural-, remite al valor de uso del edificio y del espacio, pues las actividades que se desenvuelven no buscan valorizar el edificio en términos de capital-renta, sino que pretenden elevar el empoderamiento y la conciencia de personas y colectividades, amén de habitar y hacer habitable el espacio. De hecho, uno de los aspectos menos publicitados sobre la okupación es la labor que llevan a cabo limpiando, acondicionando y rehabilitando el edificio. Esta tarea se alarga en el tiempo e implica un ingente trabajo de muchas personas, además de movilizar solidaridades y conocimientos varios para poner en marcha y abrir al público un local que ha estado abandonado largamente. El empeño que los colectivos que okupan ponen en esta labor

planeamientos de renovación urbana o por la construcción de infraestructuras de transporte... han marcado una tendencia general reveladora de la asociación propuesta entre okupación y reestructuración urbana".

[35] Martínez también distingue entre la tarea rehabilitadora y reestructuradora de lo urbano (que corresponde con lo descrito más arriba y entraría dentro de la forma-fenómeno) y la subversión urbana que se desata desde la agregación de colectivos, personas y proyectos en un indeterminado flujo de actividades de discusión, protesta, solidaridad y diversión (que, en lo que refiere a lo urbanístico -pues se tratan otros muchos temas-, sería la forma-MSU).

[36] Una noticia de principios de 2017 confirma este extremo. "De Centro Social Okupado a negocio turístico". Hasta una decena de inmuebles que albergaban proyectos sociales de okupación de Barcelona -desde el espacio Magdalenas hasta Barrilonia o La Rimaia- se han convertido los últimos años en hoteles, hostales o apartamentos turísticos (https://directa.cat/de-centre-social-okupat-negoci-turistic).

demuestra que el espacio no es un valor inmobiliario[37], sino social, y que, por eso, y con tal de habitarlo, requiere involucrarse materialmente.

1.2 La forma-MSU

Por su parte, la forma-Movimiento Social Urbano (MSU) se ancla a lo urbano enfrentándose a una de las expresiones más candentes de la ciudad actual, la especulación, y uno de los mayores procesos en el que deriva: la gentrificación[38]; además de practicar un contrato menos lesivo con el entorno.

1.2.1 La lucha contra la gentrificación y el turismo insostenible. Una oposición espacial

La elitización es un proceso por el cual grupos de personas de menores recursos se ven desplazados y son sustituidos por otros grupos de mayores recursos (Sargatal, 2000). Este proceso se caracteriza por un encarecimiento de la vivienda y de los servicios (subida de precios en productos de los comercios cercanos, etc.). Esta dinámica está asociada a intervenciones urbanas que se realizan en el marco de políticas públicas de reestructuración urbana o en el proceso de capitalizar una parte de la ciudad, y en general se centran en barrios o zonas céntricas o con alguna centralidad -ya efectiva o latente del cual sacar provecho en el futuro creando las condiciones adecuadas- y que muchas veces muestran una degradación (sobre todo por la desinversión deliberada de actores públicos y privados). La reapropiación física y simbólica por parte del capital de áreas de la ciudad comporta también una transformación en su estructura comercial, su fisonomía y su imagen (Hernández Cordero, López-Gay y Ortiz Guitart, 2016). Esta reconfiguración espacial (Hernández Cordero, 2016b) supone uno de los ejercicios de acumulación de capital más frecuentes

[37] A pesar de los miramientos que los okupantes entregan a estos aspectos, muchas veces sus instalacionesno cumplen con la normativa vigente -que, por otra parte, no pretende comprender la singularidad de estos espacios-, y a veces son estas peregrinas razones de seguridad las que justifican el lanzamiento (entre ellas disposiciones de Ordenanzas de civismo o leyes que aluden temas de higiene y salubridad (González Márquez, 2016:71)).

[38] Aunque actualmente el anglicismo 'gentrificación' está muy aceptado en los estudios sobre este tema, García Herrera (2001) propuso hace ya algunos años el equivalente castellano de 'elitización' para referirse a este proceso. En todo caso es un término cuya eventual adecuación y pertinencia para diferentes contextos urbanos ha creado gran debate y controversia (López Morales 2016; Maloutas, 2012).

utilizados por el neoliberalismo en la ciudad. La producción del espacio urbano se convierte así en una fuente segura de rentabilidad. Ante esta desposesión, que suele conllevar una dimensión de clase[39], los afectados por este tipo de políticas e intervenciones se organizan y le plantan cara a las expresiones que los causan; la gentrificación y la turistificación.

Pese a este frente común, la presión turística y la presión gentrificadora, y los efectos que provocan, no son la misma cosa. Así, la turistificación contribuye notablemente a la gentrificación, pero tiene otros impactos intrínsecos como la desaparición del comercio minorista -en beneficio de uno dirigido al turismo-, la promoción de nuevas formas de actividades de ocio hedonista y nocturno mercantilizado o aumento de la vigilancia y control policial, todo lo cual afecta a la habitabilidad de la comunidad (Cabrerizo, Sequera y Bachiller, 2016). Además, los turistas, a diferencia de los gentrificadores que se asientan en los barrios, no residen y solamente están de paso, por lo que su impacto puede resultar mucho más pernicioso (no generan vida de barrio, su relación con el barrio es extractiva, es decir, extraen de él lo que les interesa -experiencia singular, alojamiento, centralidad- sin aportar demasiada cosa). El movimiento okupa y los Centros Sociales se oponen a ambas lógicas, pero con su *política espacial* -evitar la valorización de bienes inmuebles a la vez que mantener vivo el tejido social y asociativo- enfrentan los efectos que, por su naturaleza, comparten tanto la turistificación y la gentrificación: la revalorización de la zona, la expulsión de habitantes de menores ingresos y la pérdida de diversidad cultural.

Así, en ciudades como Barcelona se han articulado movimientos muy potentes contra un turismo extractivo y depredador que identifican con una de las avanzadillas más prominentes y visibles de la elitización. El turismo, y más concretamente, la presión que sobre el alquiler produce la proliferación descontrolada (los que están sin licencia, pero también los que con licencia dinamitan por saturación el tejido barrial) de apartamentos turísticos, es un factor clave en las dinámicas que desplazan a las poblaciones vulnerables (con

[39] La reestructuración urbana mediante la 'destrucción creativa' tiene casi siempre una dimensión de clase, dado que son los pobres, los no privilegiados y los marginados del poder político quienes sufren primero y en mayor medida las consecuencias de este proceso en el que la violencia es necesaria para construir el nuevo mundo urbano a partir de las ruinas del viejo (Harvey, 2008).

menos recursos) de los barrios centrales. El desplazamiento[40] es un concepto con claras connotaciones políticas que implica inevitablemente la expulsión de los espacios de vida -la casa, el barrio- y socialización -el espacio público- (Blanco y Apaolaza, 2016). Fernández (2012) lo denominó colonización -se refería a la zona de la calle Robador, pero es extensible a otras áreas-, la cual comporta la expulsión y centrifugación de los 'indígenas' y la suplantación por un grupo de mayores ingresos y poder adquisitivo. Por lo tanto, la acumulación basada en la desposesión, una inyección de capital en el transcurso de un redesarrollo urbano que conlleva una captura de espacios que habían permanecido durante muchos años en manos de poblaciones de renta baja, provoca el desplazamiento y expulsión de estas poblaciones primigenias.

En estas circunstancias la okupación puede actuar como contrapeso contra la ávida apropiación del espacio urbano por parte del capital, ya que "los okupas pueden detener, al menos parcialmente, el proceso de producir beneficio a partir de la propiedad", es decir, pueden detener la extracción de valor, y esa interferencia puede ser un experimento anti-capitalista (porque, además de interrumpir la cadena de extracción de valor, "producen" y crean viviendas comunales de ayuda y compartir mutuos, llegando a crear Centros Sociales abiertos y con vocación de atraer y hacer actividades). "La okupación define un campo de contención urbana con una de las dimensiones del capitalismo", y de ese modo "resiste la mercantilización de la vivienda, las ciudades y sus propias vidas" (Martínez y Cattaneo, 2014). En este sentido, los okupas tienden a oponerse a las corporaciones globales y a las renovaciones urbanas en las que los vecinos no tienen voz, así como a la especulación del mercado (Martínez, 2014a).

Hay muchos ejemplos concretos de oposición y sabotaje material -produciendo un antagonismo no sólo a nivel discursivo, sino espacial, confrontando mediante la liberación y adquisición de zonas o áreas urbanas la colonización especulativa- a la gentrificación. Díaz-Parra (2008) relata uno de estos casos en Sevilla:

> "En el 2005 se ocupa en la Calle San Bernardo un antiguo colegio de adultos, abandonado durante quince años por la administración local, con el objetivo de crear un centro social. Esta ocupación se

[40] Estos desplazamientos se producen también más allá de lo urbano, en diferentes países y entornos (como la expulsión del campo o de la tierra de los ancestros), enmarcados en la dinámica global del capitalismo extractivista y predatorio (Sassen, 2015).

presenta como reivindicativa y política y ejerce una tímida denuncia de la especulación en el barrio en sus primeros panfletos. Los jóvenes ocupas contactan con algunos antiguos vecinos del barrio, que a su vez habían tenido contacto con el movimiento en torno a El Pumarejo. Una de las primeras actividades, en Marzo del 2005, son unas «Jornadas contra la Especulación», en las que se trata específicamente la problemática de la gentrificación"

Figura 2. 'Why call it tourist season if we can't shoot them?'. Blokes Fantasma

Steen, Katzeff y Hoogenhuijze, 2014

En el caso de Barcelona, la lucha contra la gentrificación ha centrado parte de sus atenciones sobre el turismo[41] (pues ya se ha dicho que el proceso gentrificador abarca muchas más áreas). La fortísima presión turística que recibe la ciudad ha hecho que hayan proliferado apartamentos turísticos -tanto legales como ilegales- que han provocado un aumento del precio de los alquileres y una degradación del tejido social de los barrios en los que hay un mayor índice de ellos -sobre todo en el área central de la ciudad, el distrito de

[41] Sin embargo, esta causalidad no es siempre tan clara. En Ámsterdam por ejemplo, la relación del movimiento okupa con el turismo ha ido evolucionando en el tiempo. En su apogeo ocuparon un espacio que excluía las formas tradicionales del turismo. Su declive, empero, alteró su posición y, por su mayor debilidad y por el triunfo de un activismo orientado hacia lo cultural, los hizo proclives a interactuar más receptivamente con las instituciones de la ciudad y de cara a la ciudad -aunque seguirían tratando de politizar a los turistas, el turismo y las políticas turísticas- (Owens, 2008).

Ciutat Vella y alrededores (Poble Sec, Sant Antoni) y en otros lugares donde se concentran muchos visitantes (Gràcia, Sants) y visitas (Sagrada Família[42])-. Por todo ello, los movimientos sociales que han alertado contra la expulsión de vecinos han asociado concomitantemente el turismo a esta situación. Las okupaciones, como parte del descontento organizado, también han aludido directamente al turismo como uno de los caballos de batalla a batir. Así, en numerosas okupaciones, la vindicación de una ciudad más vivible con espacios que acojan inquietudes no recogidas en el circuito espacial de la administración y de los actores privados, se ha vinculado frontalmente con una crítica al turismo.

Figura 3. 'Tourist go home. Migrant welcome'

El Mundo[43]

En otras ocasiones el turismo se contrapone a otras luchas. Fue el caso de la efímera okupación del antiguo edificio de la Llotja[44], denominada Mukhayyam

[42] Los conflictos en torno a la saturación que suponen los autobuses turísticos y los turistas que transportan y que colapsan los alrededores o la lucha para que el antiguo cine Niza no se convierta en un supermercado y el espacio se ceda para uso de los vecinos, son algunos de los ejemplos.

[43] http://www.elmundo.es/cataluna/2016/05/02/5727a0dbe5fdeaf1698b460d.html

(en árabe campamento), que pretendía contribuir a la iniciativa 'Free Spot', proyecto internacional que ofrece apoyo a los migrantes de forma autónoma (véase Figura 3). La liberación del edificio, además de ofrecer una vía autogestionada para ayudar desde el empoderamiento mutuo -y no desde el asistencialismo o el paternalismo-[45], desde la solidaridad -y no desde la caridad- a migrantes y refugiados, visibilizaba la inacción administrativa en una ciudad proclamada ciudad refugio. Asimismo, también denunciaba el efecto pernicioso de un turismo desbocado.

Figura 4. Cabecera de la manifestación de rechazo al desalojo del CSOA La Indústria. 'Defensem allò que estimem. CSOA La Indústria. Contra la Marca Bcn'

Squat!Net

El turismo acomete también contra los lugares okupados utilizando la fuerza expropiadora del capital y de las administraciones. Así, el CSOA La Indústria fue desalojado por la denuncia de un propietario que tenía la intención de levantar un bloque de apartamentos turísticos en aquel lugar[46]. Hecho efectivo el desalojo, se convocó una manifestación de apoyo al Centro en la que se gritó

[44] http://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20160502/401513576897/ocupada-llotja-borsi-barcelona-acogida-migrantes.html

[45] Extracto del comunicado de Free Spot Barcelona a raíz de la okupación.

[46] http://www.laintervia.cat/2014/11/26/el-csoa-la-industria-a-judici-per-la-febre-turistica/

“Vosotros turistas, sois los terroristas”, relacionando de manera clara la expulsión y el turismo. En una de las pancartas se podía leer "contra la Marca Barcelona" (véase Figura 4). Los manifestantes aducían con ello a la relación entre el turismo y el modelo urbano de la ciudad, ya que el turismo no es un fenómeno que surja de la nada, sino que proviene de una manera de entender la ciudad y la vida urbana. El turismo es promovido intencionadamente y parte de un conglomerado material y discursivo al que se destinan recursos concretos para crear unas condiciones adecuadas para su atracción.

1.2.2 La ecología urbana[47]. Una espacialidad y relación más respetuosa con el entorno y los recursos

Los Centros Sociales, por lo tanto, pueden producir una regeneración social y urbana. Otra de las formas en las que la okupación y los centros sociales revierten positivamente en su entorno es mediante la implementación de un proceso de ecología urbana. Ya sea por ser menos llamativa o conocida, ya sea porque no es tan contestataria y es más propositiva o porque se emplean menos fuerzas, ésta opción no se resalta tanto cuando se habla de la toma y puesta en funcionamiento de un edificio. Sin embargo, uno de los aspectos más significantes de la okupación es el rol que juega en la ecología urbana y la conservación (Kearns, 1981). Gracias a sus tácticas innovadoras de ayuda mutua y su filosofía DIY (hazlo-tú-mismo)[48], los okupas contribuyen enormemente a un cambio en la relación al consumo de energía y materiales. La reutilización de un edificio vacío supone una gestión sostenible e inteligente de los recursos, tanto en el plano social como en el plano ecológico. Además de suponer la barrera a la comercialización de suelo urbano y de detener la prevalencia del valor de cambio de los edificios, el hecho de que un edificio en desuso vuelva a funcionar y a cobijar personas y proyectos es una forma de negar la deriva consumista de la concepción de la ciudad. En definitiva, son espacios recuperados para tener unafunción social[49] y urbana frente al abandono y la

[47] Se ha optado por esta denominación porque entiende lo urbano como sistema integral y holístico y porque alude a la vez al ámbito medioambiental, en la senda de la ecología social de Murray Bookchin o la ecología política de Joan Martínez Alier.

[48] "El “hazlo-tu-mismo” termina siendo una práctica anticapitalista, tanto a nivel social -porque elimina la explotación laboral- como a nivel ecológico - porque desarrolla prácticas que emplean tecnología de más bajo nivel y bajo impacto ambiental" (Cattaneo, 2014).

[49] Los Centros Sociales aplican de modo práctico, efectivo y *real* una Nueva Cultura del Territorio pues valorizan el plano social y humano frente a otras certezas. Un manifiesto a favor

ruina que padecían en el momento de su okupación (Dieste Hernández y Pueyo, 2003)[50]. La carencia de funcionalidad urbana sustrae un edificio válido a los grupos que podrían darles uso y por eso la okupación también se entiende como una reapropiación de un bien *común* no utilizado y bloqueado para su disfrute. Las propiedades abandonadas están abocadas a perpetuar un recambio continuo, basado en la obsolescencia que establece que las mercancías -entre las que se incluye la ciudad y sus edificios- tienen una fecha de caducidad y deben ser destruidas para poder generar un nuevo impulso y un nuevo valor. La intervención urbana de las okupaciones se dirige prioritariamente hacia los barrios inmersos en procesos de revalorización económica, de modo que realizan una acción 'ecológica' al reutilizar edificaciones abandonadas (Martínez, 2002b:180). Por lo tanto, okupar lo vacío es ir en contra de la destrucción y el crecimiento desmedidos.

La okupación del CSOA La Higuera estuvo motivado en parte por recuperar y retornar a manos *públicas* un patrimonio en desuso, además de poner en marcha un proyecto que aglutinaba viviendas y centro social. Este proyecto pretendía resignificar el patrimonio, para lo cual defendía una forma de organización y gestión de espacios asamblearia, autónoma y con cabida de todo tipo de actos culturales, políticos, sociales, etc., sin pasar por filtros mercantilistas o bajo la tutela de instituciones, decidiendo sobre la forma de hacer ciudad, de crear espacios colectivos, y de diseñar discursos patrimoniales emancipados (Jover Báez y Almisas Cruz, 2015).

Pero las medidas ecológicas no sólo se limitan al edificio, sino que se propagan hasta la manera en que los okupas se relacionan y construyen su cotidianeidad. En los Centros Sociales es habitual encontrar mobiliario ecléctico, de una procedencia muy variada. Esto se debe a que estos espacios acostumbran a proveerse de aquello que la sociedad rechaza, así en algunas ideas, así en ciertos muebles y otros materiales. De esta forma dejan patente su rechazo al mercado (al comprar) y muestran su apoyo a reutilizar recursos e infraestructuras que

---

de esta orientación reclama, en efecto, la priorización de la función social en la propiedad del suelo y la vivienda (punto 3). Disponible en: www.geografs.org/documents/Manifest%20per%20una%20Nova%20Cultura%20del%20Territori.pdf

[50] Los mismos autores afirman que estos espacios liberarían el "capital social" bloqueado en el total de casas construidas, ya que son bienes sociales cuya construcción ya se habría amortizado -excepto gastos de comunidad y servicios-. De nuevo se recupera el valor del uso, la dimensión humana y una sensibilidad ecológica en cuanto se da un renovado uso a algo obsoleto desde el punto de vista capitalista.

otras personas y estamentos desechan en base a parámetros utilitaristas de corto recorrido y deseos sujetos a modas y cuestiones estéticas y estilísticas. Los okupas, adoptando lo que otros espacios (casas, fábricas, etc.) rechazan, se sitúan (in)voluntariamente también en un patrón estético, pero definida por la determinación política y no al revés. Asimismo, junto con aprovechar recursos 'no de mercado' y lo que sobra o expulsa el sistema capitalista, los Centros Sociales emprendentambién proyectos como los huertos urbanos comunitarios[51] o iniciativas que fomentan la cultura de la bicicleta o talleres de autoreparación y empoderamiento en técnicas para arreglar los pequeños desperfectos y mejoras que necesitan los hogares (fontanería, pintura, electricidad, etc.). Cattaneo (2013) lo denomina el sistema *oikonomico* (en contraposición al concepto 'economía', largamente vinculado a los circuitos financieros y a un paradigma productivista y de crecimiento continuo), caracterizado por no consumir del sistema capitalista de producción y trabajo y se fundamenta en un ecologismo que aprovecha residuos y desechos, extendiendo el ciclo de vida de los productos y materiales. Lo *oikonomico* se refiere y se centra en los procesos humanos, sustituyendo los intereses individuales del mercado por los intereses comunes de la colectividad. Estas prácticas y este pensamiento están motivados por las inquietudes intelectuales y sociales de los que hacen suya la acción directa, como la okupación, para aplicar su filosofía. Debido a ello, la realidad resultante es la de una autonomía económica (emplean el tiempo para vivir con menos dinero) y una autonomía ecológica (para vivir con medios y recursos más naturales y menos industrialmente producidos). El comportamiento aquí relatado se refiere al ámbito urbano, pero está mucho más extendido en las okupaciones rurales[52] o *rurbanas*. En estas okupaciones, la cercanía de materiales naturales y la lejanía de insumos artificiales hace que sea propicio desarrollar técnicas ecológicas. Este aspecto es muy importante, pues permite ahondar en la autonomía del espacio y establecer una conexión más acorde con el entorno (desde la humildad y el respeto). La infraestructura física de estos espacios -muchas de ellas antiguas masías agrícolas[53]- ha favorecido la construcción de proyectos de ecología política, con la gestión sostenible de elementos vitales

[51] En Barcelona, la okupación vecinal del Pou de la Figuera -bautizado como Forat de la Vergonya por los movimientos sociales y vecinales- es uno de los mejores ejemplos de puesta en práctica del derecho a la ciudad, exaltando la compenetración de la dimensión social con la ecológica (Cattaneo, 2014).

[52] 'Reclaim the fields!' (www.reclaimthefields.org) es el ejemplo de un movimiento autónomo rural que recientemente ha ido creciendo a lo largo de Europa.

[53] Kan Pasqual o Can Masdeu -analizado en profundidad como estudio de caso más adelante- son algunos de los referentes *rurbanos* más señeros de Barcelona y alrededores.

como el agua, el techo, la comida y la energía mediante el cierre de los ciclos de energía y de materia, el apoyo de tecnologías conviviales y la autogestión comunitaria centrada en el apoyo mutuo (Cattaneo, 2014).

Así pues, la dimensión ecológica de las okupaciones y Centros Sociales no es nada desdeñable y es una manera de llevar también la justicia, así como lo hacen en lo social y en lo espacial, al ámbito natural y de la relación con el medio y el entorno.

1.2.3 La (contra)cultura y la configuración de territorialidades discursivas

Los Centros Sociales siempre han dado cabida a una vibrante vida cultural. De hecho, su puesta en marcha en ciudades como Barcelona estuvo ligada a la necesidad de espacios para la expresión musical. Inscrito en su praxis contestataria, la cultura no tiene que ver con la adquisición formal de un conocimiento inerte cuyo único propósito es la reproducción de formas y valores y la transmisión de un determinado espacio consensual. La cultura tampoco se entiende como la creación puramente narcisista, reducida en su producción y limitada en su difusión, que deriva de una concepción elitista, ni con una obediencia ilustrada (Goikoetxea, 2016).

El valor de la cultura se desprende de lo periférico, de lo que vive en el margen, de lo rupturista, experimental y alternativo, generalmente expresado colectivamente; lo cultural se entronca con lo político. Además, estos espacios se constituyen por oposición a la cultura reinante, se definen negativamente. Para luchar con alguien hace falta un terreno común y una unidad que deriva "de la cohesión interna de un entretejido de sentidos, o de significaciones, que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigeny la orientan" (Castoriadis, 2006:78).

Estas significaciones imaginarias sociales posibilitan la interpelación, porque comparten un marco de sentido que permite que se nombren y se enfrenten, pues se reconocen en un mismo periodo histórico, contingente, en una (por ahora) misma organización socioespacial. Por eso se acostumbra a comprender tanto el movimiento okupa como los Centros Sociales en general en la esfera contracultural.

Figura 5. Cartel de la lucha en defensa del bloque Kantonada[54]

Twitter kan_tonada

Esta singularidad radical se enuncia en contra de las estructuras existentes, pero a veces puede resultar dinamizador de actividades institucionalizadas e insertarse (in)voluntariamente en las previsiones de rendimiento (neo)liberal. Y es que la cultura (también las expresiones alternativas) es una razón poderosa que ha estado frecuentemente presente tanto en los discursos como en los procesos ligados a las transformaciones urbanas (Selfa, 2005). En efecto, las ciudades[55] se empiezan a concebir también, principalmente desde los años 70, dentro del marco de la producción cultural. El paradigma de la 'gobernanza cultural' pretende crear una sinergia entre las diferentes administraciones y actores con tal de canalizar los esfuerzos creativos y generar valor cultural en un marco territorial concreto (Rius, 2006). En esta estela, las estrategias de revitalización urbana recurren frecuentemente a las políticas culturales (Hernández-Cordero, 2016a) y la cultura es parte de la representación de la

[54] Kantonada fue finalmente desalojado a principios de 2018. La imagen aúna la interpelación a la gestión de la ciudad dominante -'vuestros' espacios-, construyendo identidad por oposición, negativamente, junto con la acción positiva, de afirmación, de llenar de vida un espacio vacío.

[55] Ya fuera dentro de una estrategia de ciudad, como en Barcelona, o como transmisor urbano de una estrategia a nivel estatal, como el caso del Estado francés (Rodríguez Morató, 2007).

ciudad[56]. Generalmente, la presencia de mercados culturales valida y valoriza la inversión empresarial (Zukin, 1987) y la llamada economía de la cultura es un motor importante para el desarrollo de la ciudad, pues se traduce en puestos de trabajo, promoción global, etc. (Colombo, 2006). Igualmente, los patrones de consumo cultural, junto con un cambio en la población de usuarios y un cambio asociado al entorno construido a través de una reinversión en capital fijo, son variables explicativas para entender las dinámicas gentrificadoras[57] (pues un determinado colectivo social ligado a prácticas artísticas (Casellas, Dot-Jutglà y Pallarès-Barberà, 2012) y con un capital cultural y económico alto busca zonas de gran centralidad).

Así pues, y sin menoscabar la efectiva labor contracultural que estos espacios llevan a cabo, se comenzará con el somero esbozo de las posibles imbricaciones que dichas prácticas culturales alternativas pueden tener con el régimen de acumulación vigente. Una interesante investigación de Grzegorz Piotrowski (2014) revela ciertas claves de este proceso para la ciudad de Poznan, en Polonia. El estudio se articula en torno a la okupación Rozbrat y su evolución en el periodo 1994–2012. Rozbrat es el mayor y más antiguo Centro Social Okupado de Europa del Este y Europa Central. Comenzó su andadura en el otoño de 1994, en una fábrica de pintura abandonada, y se ha ido convirtiendo gradualmente en uno de los ejes centrales de cultura alternativa de la ciudad y del país (se han hecho cientos de conciertos, debates, lecturas públicas, proyección de películas, funciones teatrales, exposiciones y fiestas). Hoy día acoge muchos grupos diferentes con varios proyectos en marcha (desde un taller de bicicletas hasta iniciativas feministas, pasando por acoger a la Federación Anarquista Polaca y un grupo de samba). Una de las discusiones que recientemente tuvieron lugar en el seno de Rozbrat fue la que planteó la disyuntiva de perfilarse como un gueto de la subcultura (la función contracultural del espacio serviría a un grupo específico) o un Centro Social (más enfocado en lo político y movilizando amplias coaliciones de personas). Finalmente, se abrió un espacio llamado Zemsta en el centro de Poznan que heredó las actividades culturales de Rozbrat, mientras que éste acoge sólo reuniones internas y conciertos de música (con el peligro de convertirse en un

[56] 'La cultura debe estar en el corazón de las ciudades' (2016/11/16); https://elpais.com/elpais/2016/11/15/seres_urbanos/1479204700_679118.html

[57] Los trabajos de Alberto Rodríguez y María Cecilia Picech son ilustrativos de ello. Publicados en https://elcanelazodelaciudad.files.wordpress.com/2016/04/canelazo-5.pdf (páginas 79 y 134, respectivamente).

gueto de la subcultura). Lo que hace especial a Rozbrat son las conexiones con las subculturas y los estilos de vida alternativos y con el movimiento alterglobalizador y okupa internacional. Rozbrat se ha transformado en un importante centro contra-cultural (practican el 'culture jamming'; la interferencia o el *hackeo* cultural) que ha sabido comunicar y ganarse el favor de la ciudad y el país. Tanto es asíque, en el año 2010, cuando la ciudad de Poznan se proponía conseguir el título de capital europea de la cultura en el 2016, en la solicitud de la candidatura se hacía muy significativamente referencia explícita a Rozbrat como un Centro pionero de la cultura independiente. Al pasar de considerarse una casa okupa clásica a considerarse una institución de la cultura independiente, el movimiento ganó una cierta legitimidad en la esfera pública (Staniewicz, 2011). Como resultado de esta combinación y apertura (o recuperación por parte del poder), la okupación se percibe menos en términos ideológicos o de amenaza, aunque sigue conservando su posición anticapitalista. Un par de ejemplos más apuntillan la instrumentalización de las expresiones (contra)culturales de los movimientos y espacios contestatarios en beneficio de políticas y propagandas urbanas impulsadas desde las administraciones. En el ya referido caso de Berlín (Holm y Kuhn, 2011) hubo intentos de incorporar el polifacético movimiento okupa y, a menudo, formas de expresión cultural autoorganizadas, dentro de la imagen de una ciudad vital y creativa (Novy y Colomb, 2013). Colomb (2012) también estudia cómo los usos temporales de vacíos urbanos -ligados a colectivos que trabajan de manera autónoma- se han integrado en el discurso oficial que erige a Berlín como ciudad creativa. Los espacios creativos y los *pioneros* urbanos juegan un papel fundamental en este discursoya que, al buscar la diferenciación, las instituciones pueden apoyar a nivel local las prácticas culturales transgresivas, con tal de incorporar ese esencia única y original a su estrategia urbana y de marca. En esta línea Berlín se ha distinguido por incorporar eficazmente estos proyectos radicales contraculturales a su discurso creativo, haciéndolos parte constitutiva del mismo (van Schipstal y Nicholls, 2014).

Tal como explica Owens (2008), en Ámsterdam se desarrolló una lucha similar contra la cooptación por parte de las instituciones y por el mantenimiento de la autonomía de su línea política y de sus intervenciones sociales y urbanas. A pesar de ello, y en este preciso caso, parte del movimiento se ha transformando en proveedor de servicios culturales, de modo que las acciones de los okupas y del gobierno local pueden llegar a converger. Algunos segmentos del movimiento pueden fomentar identidades subculturales alternativas y

organizar protestas contra los caprichos del capitalismo, mientras que al mismo tiempo adquieren valor para el gobierno local (Uitermark, 2004a). Para Pruijt, en desacuerdo con Uitermark, ello no significaría una cooptación, sino una institucionalización flexible (Pruijt, 2004).

Por otro lado, en Zúrich, la revuelta urbana -y sus componentes, los movimientos de protesta urbanos y las expresiones y actividades subculturales- que se produjo a partir de los años 80, devino en un importante catalizador para el proceso de formación de la identidad global de Zúrich (Schmid, 2006). La cultura como palanca legitimadora y revitalizadora de la imagen de las ciudades, mejorando su posición global, es vital para introducirse en la corriente de las ciudades creativas. Las ciudades con fuertes escenarios culturales alternativos, en la búsqueda de ventajas que hagan atractiva la ciudad en el marco de la nueva economía global, han descubierto que pueden capitalizar esas escenas alternativas (Shaw, 2007). En esta línea las actividades ligadas al movimiento de okupación en su faceta contracultural contribuyen a valorizar la ciudad (Mayer, 2013) y volverla atractiva, promocionándose como ciudades abiertas (Staniewicz, 2011).

La dialéctica entre los Movimientos Sociales Urbanos -en la que están incluidos los Centros Sociales como amalgamadores espaciales de las teselas de antagonismo- y la formación de la imagen de ciudad, está situado en el nivel discursivo y representacional. Las autoridades tienden a elogiar las okupaciones de carácter artístico y son más proclives a facilitar su continuidad porque las conciben como hitos referentes de la ciudad para lo que llaman la 'clase creativa' y porque atraen turistas[58] (Martínez, 2014a[59]). Según Casellas (2007) el concepto de 'clase creativa' desarrollado por Richard Florida tiene claras limitaciones. Mientras que la clase creativa está asociada a un alto nivel educativo y no tiene que necesariamente ser tolerante y creativo, los alto niveles de creatividad, siguiendo el trabajo de Markusen y Schrock, estarían más vinculados a la presencia de artistas autónomos -que necesitan la existencia de vivienda y espacios creativos económicamente accesibles-. Así pues, queda claro que en cuanto las okupaciones acogen actividades artísticas y creativas potentes, a una pequeña escala y de forma autónoma (mayormente fuera del

[58] Christiania es un ejemplo de cómo lo que comenzó siendo una heterotopía okupa se ha convertido en unaatracción turística relevante, una especie de Disneyworld hippie (Coppola y Vanolo, 2015).

[59] "Take care of the squats (because they contribute to a just city and not just to a vibrant urban life)" Martínez, 2014c).

mercado), las políticas urbanas tratan de aprovechar esta ventaja diferencial y llevarlo a su terreno económico y discursivo. Los okupas pueden actuar como herramientas del sistema por el fomento que hacen de una cultura y estilos de vida alternativos (Pruijt, 2003), haciendo que a veces puedan acabar contribuyendo involuntariamente a la representación de una ciudad a la que se oponen.

Por lo tanto, las okupaciones pueden incrementar, no deliberadamente, el valor de un barrio o de una zona, no sólo por haber mejorado el aspecto y la estructura de una propiedad, sino también por las actividades culturales que llevan a cabo. El capitalismo es muy ducho en recuperar para sí y conseguir darle una función en forma de provecho, en este caso, a la densificación del ambiente sociocultural generado en torno a los Centros Sociales. No en vano, para Jackson (1985) la elitización es una combinación de preferencias culturales cambiantes y las aspiraciones de estilos de vida y para Ley (1986; 2003) es muy importante contar con un medio amable y cómodo para revitalizar zonas urbanas.

El rendimiento urbano neoliberal recupera las energías antagonistas haciendo capitalizable -susceptible de convertirlo en un valor rentable- cualquier rasgo diferenciador de una comunidad o una zona. De este modo, el terreno sociocultural se convierte en un horizonte de obtención de ganancias, y unido a una cierta diversidad étnica y cultural -no la de las clases bajas, vistas como peligrosas- y a un pluralismo (Allen, 1980) o un diseño social y de un entorno agradable, junto con la promoción de estilos de vida alternativos (Rose, 1984), pueden impulsar la renovación y regeneración de zonas urbanas. Todo ello deja patente que un cierto tipo de demanda -un medio urbano culturalmente rico y ambientalmente sano- es social, cultural y políticamente construida (Jackson, 1985) y, en consecuencia, comporta una domesticación cultural y económica (Smith: 144).

Así, en lo que respecta a lo cultural, los okupas consiguen que los límites de la cultura hegemónica se desdibujen (Bieri, 2002) y dan entrada a prácticas culturales no dominantes y poco convencionales. Muchos okupas son además ricos en capital social y cultural, aunque no lo sean en el económico, y este perfil cultural es interesadamente explotado para crear una imagen estimulante y vibrante que pueda atraer posibles inversores. Los okupas encajan en el ideal posmoderno de un paisaje urbano interesante, y eso comporta que de forma

simbólica y debidamente saneada (Pruijt, 2003)[60], una subversiva subcultura se pueda digerir adecuadamente y conforme a las necesidades de la producción capitalista de lo urbano. Así, la labor cultural que el movimiento okupa desempeña influye en las políticas de gobernanza de la ciudad. Tal como sucedió en Ámsterdam (Peck, 2012) y Berlín, sumergidas de lleno en promocionarse como ciudades creativas, el movimiento consiguió ser tenido en cuenta como actor cultural (Uitermark, 2004b), pero en otros temas en los que el movimiento okupa también interpela al poder, como la vivienda, la respuesta consiste en represión o en ignorar las demandas. Esto eleva la cultura a adquisición o competencia básica (a nivel individual y colectivo) para poder reclamar mejoras o ser incluido en la ciudadanía urbana (van Schipstal y Nicholls, 2014), eliminando otras estrategias discursivas como la justicia social o espacial. Las políticas urbanas neoliberales *conversan* con la okupación mediante la incorporación de su creatividad y activismo alternativo y contracultural/subcultural, mientras que, por otro lado -y como parte de la misma estrategia- intensifican la criminalización del movimiento (Mayer, 2013).

Esta cooptación y recuperación del potencial alternativo de estos espacios puede generar dinámicas favorables al capital e incluso una gentrificación (in)voluntaria en función de la valorización cultural (hasta ahora se ha visto la elitización que se basaba en la generación de un beneficio económico, aunque ambas tendencias son interdependientes). En la (re)creación de un ambiente cultural propicio para la inversión, juegan un papel fundamental los imaginarios asociados a una zona urbana. Éstos actúan como configuradores y articuladores de una idea atractiva para capitales y personas. Anteriormente ya se ha demostrado de qué modo la cultura alternativa que emana de movimientos y espacios contestatarios puede producir una marca urbana que desempeñe una función consensual en justificar la revalorización de un barrio o área urbana y el desplazamiento de sus antiguos habitantes.

1.2.4 La marca Centro Social

Las mismas fuerzas que desembocan en una marca urbana percibida como positiva por la lógica de la valorización capitalista perpetua, pueden, por

[60] Aunque tanto Smith como Pruijt se refieren al barrio de Nueva York Lower East Side, sus reflexiones pueden ser extrapoladas a otros ámbitos y para construir una comprensión afinada de dinámicas urbanas y sociales afines.

contra, perjudicar los propósitos de asentamiento de nuevas oleadas de capital. En este caso se hablaría de estigmatización territorial, ya que los marcos de sentido que activa a nivel discursivo son negativos para la inversión de capital. Estos imaginarios territoriales jugarían en contra de la apropiación y producción capitalista del espacio urbano, ya que desvalorizan cualquier percepción positiva que se pueda tener de una zona urbana. El caso del Centro Social La Benaventurada demuestra claramente el miedo que algunos sectores sociales expresan hacia el estigma que ligan con la existencia de un espacio autogestionado y políticamente rebelde. El estigma que como tribu urbana (Martínez, 2002b) conlleva el universo okupa[61] puede operar como anclaje territorial, haciendo que *lo okupa* se acabe asociando a un lugar o barrio. En realidad, este riesgo es totalmente infundado, porque los Centros Sociales -ya sean okupados o no- son generalmente edificios aislados que por su propia naturaleza no abarcan grandes extensiones ni se concentran. Por eso es difícil que se acabe por identificar la labor de un colectivo que lleva un Centro Social con todo el barrio o lugar que lo rodea.

El Centro Social La Benaventurada se abrió en 2016 en el barrio barcelonés de Les Corts, uno de los de mayor renta. El edificio que albergó el Centro Social era propiedad de una inmobiliaria, y el grupo que abrió el espacio se dispuso a limpiar y a acondicionar el Centro para realizar actos y actividades en él. Sin embargo, poco tiempo después de la okupación una empresa de seguridad sin ninguna orden judicial intentó desalojar el edificio[62]. No pudiendo conseguirlo, unos días después la fuerza pública procedió a sacar a los ocupantes[63]. Todo sucedió en la típica espiral okupación-desalojo, pero alrededor del Centro Social y del desalojo se formaron dos bloques de opinión, quienes defendían el espacio y denunciaban el desalojo y quienes activaban el desalojo y repudiaban el Centro Social. Entre unos y otros comenzó a circular una consigna -y esto es lo

[61] Incluso dentro de los movimientos contestatarios de *nuevo* cuño como el 15M se prefirió el empleo de la palabra 'toma' o 'recuperación' frente al de 'okupación' (Abellán, Sequera y Janoschka, 2012).

[62] Estas resoluciones extrajudiciales se han extendido y especial relevancia ha cobrado la empresa Desokupa. A pesar de que desde medios cercanos a la derecha alternativa como Libertad Digital tratan de blanquear sus prácticas "pacíficas" ["No son matones, Desokupa me ha ayudado a recuperar mi casa sin violencia" (13/02/2018)], recientemente en una de sus acciones han provocado un aborto a una afectada [Una familia denuncia a Desokupa por provocar un aborto al tratar de desahuciarlos (06/02/2018)].

[63] 'Una seixantena de mossos antiavalots tiren la porta a terra i desallotgen el centre social La Benaventurada' (https://directa.cat/actualitat/una-seixantena-de-mossos-antiavalots-tiren-porta-terra-desallotgen-centre-social) (30/10/2016)

original- que relacionaba el Centro Social La Benaventurada con otro Centro Social, como si éste constituyera una marca y La Benaventurada fuera una réplica o sucursal abierta en otro lugar. El Centro Social con el que lo relacionaban era, además, un espacio emblemático que años atrás había recibido gran atención mediática. Se trataba de Can Vies, cuya existencia se popularizó (es muy probable que de lo contrario los detractores de La Benaventurada no conocieran el caso ni lo quisieran relacionar) debido al intento de desalojo y sus posteriores repercusiones a nivel popular -un gran apoyo militante en las calles-, político -el Ayuntamiento tuvo que intervenir para poner fin al desalojo ante la presión de los manifestantes- y mediático -la masiva cobertura de medios de comunicación catalanes y estatales-. El fallido desalojo de Can Vies supuso una gran victoria para todas las personas que reivindican la permanencia de espacios autogestionados y autónomos al margen de protocolos de mercado e institucionales. La respuesta generada en aquel momento impresionó mucho, tanto por el decidido apoyo que se le brindó al Centro Social en la calle[64] (no retrocediendo frente a los embates policiales ni desistiendo día tras día), como por las imágenes que los medios de comunicación difundían de los disturbios derivados de los choques entre manifestantes y policía. Por todo ello Can Vies se convirtió en un hito en el imaginario colectivo reciente. Este imaginario no es unívoco y cada persona se sitúa en él ideológicamente, es decir, asocia el hecho y el imaginario que se conforma a una serie de subjetividades vivenciales y referencias colectivas que ya tenía. Así, los imaginarios sociales y políticos concretos son espejos en los que inscribimos tendencias, prejuicios o ideologías más globales y antiguas que ya traemos arraigados. La okupación es también una forma de exteriorizar nuestra posición respecto a modelos urbanos o de conectar con otras luchas; es la excusa *flagrante* que encontramos para enunciar postulados más generales. De nuevo, el Centro Social es el escenario de la disputa por el espacio, por la ciudad y por maneras enfrentadas de entender lo colectivo y lo urbano.

Si se observan las imágenes de los carteles que exhibían cada una de las partes y el discurso al que se ciñen se podrá entender mejor de qué trata la controversia (Figura 6).

[64] En el caso de Can Vies fue decisivo el barrio en el que estaba situado, con una amplia historia de tejido asociativo, a diferencia de Les Corts, que además concentra uno de los índices más altos de renta de Barcelona.

Figura 6. Dos imágenes a favor y en contra del Centro Social

Directa.cat y somatemps.me

La alusión a La Benaventurada como Can Vies II deja patente el impacto que la resistencia al desalojo produjo en la ciudad, ya que dos años[65] después sigue perdurando su fantasma amenazante (o, al menos, se esgrime desde algunos grupos como un acontecimiento comúnmente conocido). En las imágenes mostradas se aprecia que los contrarios al Centro Social tienen mejores medios

[65] La Benaventurada fue desalojada a finales del 2016 y los sucesos de Can Vies se produjeron en junio de 2014, aunque quizá la contestación al desalojo del Banc Expropiat a finales de mayo de 2016 permaneciera asimismo fresco en la memoria.

materiales y hasta han creado una etiqueta para seguir las acciones por internet. Aparentemente, los favorables al Centro Social se han opuesto a las consignas de los detractores, subvirtiendo sus mensajes (por ejemplo, reivindicando la etiqueta #VolemOkupesLesCorts frente a #StopOkupesLesCorts o contrarrestando el "No volem Can Vies II[66]" con el "CanVies II Sí"). Se puede deducir, entonces, que la *marca* Can Vies la han acuñado aquellos que se oponen al Centro Social La Benaventurada, porque la reacción discursiva y textual de los que defienden el Centro Social adquiere una postura defensiva, se construye reactivamente contra las consignas de los que impulsan el desalojo. Algunos vecinos contrarios al Centro fueron los que alertaron al propietario de la okupación y éste procedió a tapiar el edificio (con la ayuda de seguridad privada) sin orden judicial y sin llamar a los Mossos d'Esquadra. Entre los que se enfrentan al Centro Social estaba la presidenta de la Plataforma Pro Viviendas Turísticas (PPVT)[67]. Pese a estar presente sólo como una vecina más -una de las más involucradas, pues accedió (al parecer autorizados por la AAVV de Camp Nou[68]) al edificio con el permiso del propietario-, esta filiación puede servir para aproximarse al modelo de ciudad que desean. Y es que a la postre lo que se defendía exigiendo la expulsión de los jóvenes del edificio -y la clausura del Centro Social- era un modelo de ciudad reglado que avance por los cauces establecidos, evitando cualquier confrontación no-institucional. Como los mismos detractores afirman en esta crónica periodística, los okupas no creaban ningún problema, pero la idea asociada a un Centro Social puede más:

> "No han organitzat cap festa ni han causat cap problema als veïns, van repartir octavetes a les bústies del carrer explicant que volien fer activitats obertes al barri i que respectarien 'els horaris de descans i la tranquil·litat del veinat'. Però n'hi ha que no s'ho han cregut. 'No puc dir que els nois que hi ha aquí siguin maleducats, ni mala gent, no hem tingut cap problema amb ells; però no sabem quins vindran demà i no volem un altre Can Vies', declarava aquest migdia Anna Ramon, presidenta de l'Associació de Veïns del Camp Nou, a Barcelona."[69]

---

[66] No queremos Can Vies II. Fue utilizado tanto para la manifestación de rechazo al Centro Social como para colgarlo en los balcones.

[67] http://www.proviviendasturisticas.com/

[68] http://www.proviviendasturisticas.com/ppvt-sobre-ocupacion-en-barcelona-y-la-manipulacion-politica

[69] '"Aquests okupes no són mala gent, però no volem un altre Can Vies"' (http://www.ara.cat/societat/okupes-no-mala-gent-volem-Can_0_1676832506.html) (28-10-2016)

En todo caso queda claro que un Centro Social puede actuar como marca territorial y ayudar a expandir una idea determinada sobre una zona. Además, un Centro Social, como cualquier otro acontecimiento social o espacial, activa y canaliza la disputa por lo urbano, exterioriza un conflicto y una correlación de fuerzas y cosmovisiones políticas que se expresan a través de él. La existencia de un Centro Social hace que los diferentes actores e individualidades deban posicionarse y adaptar -debido a la inminencia y urgencia del hecho, que se está produciendo *realmente*- el ideario que adoptan para relacionarse con lo urbano. La okupación realmente existente pone a prueba las tesis ideológicas que las diferentes instancias políticas, culturales y sociales (Asociaciones de Vecinos, Ayuntamiento, propiedad privada, conglomerados empresariales, plataformas y asambleas barriales, colectivos políticos) tienen sobre la ciudad.

Dondequiera que uno mire, constata que el progreso está en marcha, que la organización es necesaria, el Estado se vuelve omnipotente, la gente aprende a leer y a escribir, adquiere derechos de ciudadanía, paga impuestos, hace el servicio militar, construye carreteras y coloca cañones
(Schwarzenbach, 2008: 47)

2. LA DIMENSIÓN PÚBLICA

Tratar lo público es suscitar una miríada de temáticas y puntos de vista frecuentemente enfrentados. El acercamiento geográfico a la ciudad ha privilegiado el estudio del espacio público como objeto y lugar en el que se representan y abocan los conflictos urbanos. Sin embargo, en este apartado se explorará lo público más allá de su expresión espacial o su materialización como lugar urbano. Para ello la atención se focalizará en la construcción histórica y política del régimen de lo público.

Lo público, como concepto nítido, nació a partir de la revolución moderna, es decir, a raíz del vuelco político del liberalismo burgués y la transformación socioeconómica de la industrialización. La modernización consistió en la afirmación del individuo (y de sus concretos y particulares valores), paralelamente a la afirmación de la razón como instrumento fundamental para la comprensión y conocimiento del mundo.La creación de una esfera pública desgajada y claramente diferenciada de la esfera privada en la que los individuos se tornen en sujetos políticos en base a una función y rol sociales es, ante todo, contingente. Contingente porque es un producto histórico concreto, que moldeó las relaciones sociales a las necesidades de una clase emergente. Y en cuanto lo público es contingente, también es ideológico. La pretensión de neutralidad de lo público -también del espacio público- choca con su naturaleza fundadora, el Estado, del cual emana y es principal productor. Se refiere su aspecto productor porque es el mecanismo enunciador y en el que se enuncian -y legitiman- las instituciones estatales y sus políticas (y *su* política, cosa que convierte lo público en una preeminente construcción ideológica). No obstante, lo público también se usa por antonomasia para declarar discursiva y materialmente la apertura de lo político y las coordenadas que convocan a anunciarse, presentar demandas e interpelar al poder. Así pues, conviene especificarque lo público es polisémico y que, en desarrollar el texto, irán descubriéndose los diferentes significados según los variados contextos y perspectivas o niveles presentes en el análisis.

Para empezar, se tomará lo público[70] como ámbito de disputa y en la que se inscriben y difunden las normatividades establecidas. En este plano queda del todo claro que lo público -la imagen, la representación política y de los cuerpos, la esfera de actuación y comunicacional, etc.- es una creación parcial que justifica y ampara una determinada construcción política de la realidad. Para ahondar en esta faceta se tomará, verbigracia, el vector del género, a partir del cual quedarán expuestas las relaciones de poder que generalmente quedan invisibilizadas bajo el manto naturalizador del consenso. La dicotomía público/privado se conforma también sobre otros ejes (etnia, clase social, etc.), pero se ha optado por el género[71] por ser un campo socialmente extendido y que afecta en lo personal diariamente a una amplia parte de la población.

2.1 El género público

El género ayuda a dibujar mediante un ejemplo concreto la aplicación de lo público en la realidad y en la vida de las personas[72]. Esther Vivas (2014:59) relata la división de género en el sector primario (lo que demuestra que lo público es, en efecto, un marco político para el adecuado funcionamiento y legitimación de un sistema que va más allá de lo urbano y representa una construcción supraurbana):

> "Las mujeres campesinas se han responsabilizado durante siglos de las tareas domésticas, el cuidado de las personas, la alimentación de sus familias, la cría del ganado, y el cultivo para el autoconsumo, la comercialización de algunos excedentes de sus huertas, cargando con el trabajo reproductivo, productivo y comunitario, y ocupando una esfera privada e invisible.(...) En cambio, las principales transacciones económicas agrícolas han estado, tradicionalmente, llevadas a cabo por los hombres, en las ferias, con la compra y venta de animales, la

[70] Aunque ya esté suficientemente referenciado, es conveniente remarcar que este marco probablemente sólo es válido para las sociedades occidentales y (pos)industriales atravesadas por la modernidad. El concepto público ya existía mucho antes, siendo el mundo romano y su *res publica* el ejemplo más claro, pero no se pueden entender desde los parámetros -funcionales, de arquitectura- actuales (Beard, 2016).

[71] La Geografía Humana, por ejemplo, ha tratado ampliamente la introducción del ineludible enfoque de género en su disciplina (García-Ramon, 1989b; Baylina, 1997; García-Ramon, Ortiz y Prats, 2014; Massey, 1994; McDowell, 1999; Sabaté, Rodríguez y Díaz, 1995; Women and Geography Study Group of the IBG, 1997; Women and Geography Study Group of the IBG, 1984; Documents d'Anàlisi Geogràfica, 1989, 1996, 1999, 2007).

[72] A pesar de esta normativización en base al género el espacio público puede ser un medio para salir de la asfixiante atmósfera del hogar y practicar cierta libertad (Cedro, 2016).

> comercialización de grandes cantidades de cereales... ocupando la esfera pública campesina"

Judith Butler ha sido una de las pensadoras que más profundamente ha desentrañado la construcción de género. Entre otras muchas cosas, también demuestra que el género es una categoría atravesada por lo público y que ese entrecruzamiento pergeña una distribución concreta del poder y una determinada articulación de las relaciones sociales. En su libro 'Deshacer el género' (2006), Butler considera el género como "una forma de hacer, una actividad incesante performada", que siempre se está "haciendo" con o para otro; es decir, que

> "la agencia individual está ligada a la crítica social y la transformación social. Sólo se determina 'el propio' sentido del género en la medida en que las normas sociales existen para apoyar y posibilitar aquel acto de reclamar el género para uno mismo. De esta forma, para tomar posesión de sí mismael yo debe ser desposeído en la socialidad"

En otras palabras, establecer el género conlleva aceptar que la dimensión pública, la socialidad, tiene un peso importante en su constitución. El conocer el papel y la magnitud que esa dimensión pública tiene en la construcción de(l) género será de gran ayuda para comprender los mecanismos y fuerzas que actúan en su composición. La autodeterminación es "plausible únicamente en el contexto de un mundo social que apoya y posibilita la capacidad de ejercitar la agencia". En ese mundo social y en ese *otro* con el que inevitablemente se hace el género, las instituciones de lo público y el discurso -en este caso sobre el género y el cuerpo- que emiten es clave, ya que inscriben la narrativa que nos inculcan en la educación reglada y oficiosa y configuran los referentes y patrones *respecto* los cuales nos mediremos. Así, por ejemplo, era frecuente encontrar en el mundo de la cultura y la filosofía (como esferas legitimadoras del mundo social y económico) alusiones de género que dejaban lo femenino relegado de lo público, arrinconado e invisibilizado en la esfera doméstica y privada[73]. Lo público se convierte en el espacio en el que actuar políticamente y lo privado-doméstico en el que, silenciosamente, reproducir -cuidar, descansar- la fuerza

[73] "La casada, según Fichte, 'carece de consideración pública. Su vida transcurre en el ámbito privado, en la *casa*'" [cursivas del original] (Cruz, 1992). Por su parte, Solnit (2015) reproduce muy acertadamente la atmósfera de regulación y coacción que se vive en la esfera pública en su capítulo "Caminando después de medianoche: mujeres, sexo y espacio público".

productiva. El hogar se identifica con la mujer y la reproducción y se descarta como lugar de producción (lo doméstico deja de ser visto como 'trabajo', que solo comprende lo asalariado) mientras que la calle es espacio de producción y, pues, del hombre:

> "la responsabilidad de sostener la vida está feminizada y se remite al marco de lo privado en una estructura social que escinde lo público (lo político) de lo privado-doméstico (lo no político) y que construye esa institución (los hogares) que la asume; es decir que esa responsabilidad está invisibilizada, depauperada en cuanto a capacidad de generar conflicto" (Pérez Orozco, 2014:181)

La consecuencia de esta interesada disociación entre los roles que juegan la esfera pública y la esfera privado-doméstica es la asociación de las tareas reproductivas conuna ética del cuidado -que se lleva a cabo en el recogimiento del hogar o la unidad familiar-, frente a una ética, en mayúsculas, que pugna por definir las relaciones sociales en la esfera política, pública. "La idea de ética del cuidado entiende que esta funciona en el ámbito de lo privado y se aplica específicamente a las mujeres, mientras que la ética de la justicia rige lo público" (Pérez Orozco, 2014:114)[74]. Por tanto, hay que pasar de "lo cotidiano a lo público[75]", visibilizando e incluyendo las esferas de vida en lo político, y viceversa.

El cuerpo femenino también se construye públicamente, como un paisaje a intervenir. Los cuerpos son vistos como paisaje, emanaciones de un espacio geopolítico dominado, colonizado, que nos constituye y que puede ser leído en

[74] La diferenciación entre los espacios público y privado-doméstico es característica del capitalismo heteropatriarcal, y "configura un ámbito privado-doméstico donde está ausente la política, pero no la moral (largamente controlado, por tanto, por la religión) y en él se encarna la ética reaccionaria del cuidado". Además, "esta escisión ficticia público/privado-doméstico es un mecanismo fundamental para ocultar el conflicto capital-vida", ya que "en la última es donde se resuelve la vida mientras en la primera prima la lógica de acumulación". Por eso, a través y a partir de los cuidados -de reconocer los cuidados como parte esencial y no secundaria de la vida- se puede comenzar a difuminar las compartimentaciones de lo público/privado, en favor de un reparto compartido y "descentralizado de la responsabilidad de sostener las condiciones de posibilidad de la vida" (Pérez Orozco, 2014). Esta misma finalidad e inquietud se retomará más adelante al plantear cotidianizar lo político para romper las perniciosas dinámicas derivadas de la desconexión estanca entre las esferas de la vida cotidiana y las esferas de lo políticamente enunciable (lo público).

[75] "No abogamos por un repliegue de las mujeres a la vida cotidiana sino más bien por cambios y enriquecimientos en sus vidas en el mundo público" (Amat y León, 2003).

nuestra corporalidad (Segato, 2013). La mujer pública[76] es un objeto político con una connotación y una carga semántica muy fuerte. La representación pública de la mujer como cuerpo-objeto[77], aplana en una sola dimensión y para un único cometido la presencia visible de la mujer en el espacio y esfera pública. El cuerpo se convierte en un campo discursivo más en el cual inscribir y aplicar una perspectiva vital, moral, política. El cuerpo producido como exterioridad, por hacerlo heterónomamente –se niega la autonomía y la propia definición del cuerpo, cualquiera puede normar sobre el cuerpo- y por hacerlo desde fuera, como algo que nos pertenece (al menos discursivamente) pero no somos *parte* de él. Los cuerpos se constituyen ideológicamente:

> "Las tetas, los pechos, las mamas, las gomas, las tutis, etc., etc., nutricias, dadoras, ocultas, ocultadas, insinuadas, protegidas, objetos de deseos masculinos, objetos de intervenciones estéticas, fuentes de traumas (por grandes, por chicas, por paradas, por caídas, por…, por…, según las épocas). Las tetas, pocas veces disfrutadas por nosotras mismas, como nuestros cuerpos señalados en función de otros y otras" (Ré, 2013)

En suma, estas aproximaciones a la división de género son botones de muestra –aquí destacado por su evidencia y contundencia- del papel que lo público, como poder enunciador y materializador, juega en la definición de visibilidades y roles sociales. Con estos someros ejemplos se quiere descubrir el carácter ideológico y contingente de lo público, para una vez haber sacado a la luz su parcialidad y empresa política, comenzar a trabajar sobre estos límites y certezas.

2.2 Lo público como colonial

Rita Segato hila estupendamente las implicaciones públicas sobre el género[78], ligándolo, a la vez, con lo político más amplio:

---

[76] El hombre público es una construcción ideológica y comporta un significado completamente diferente.

[77] http://www.elperiodico.com/es/noticias/opinion/sexismo-las-ciudades-por-maria-rodo-zarate-6092851

[78] Así, el sujeto natural, y medida, de esa esfera pública será el varón [blanco, propietario, letrado, pater-familias (Segato, 2016:94)], y por lo tanto, la opresión y discriminación que se aplica a la mujeres se extenderá "a varones de cualquier grupo social que esté bajo dominio: a veces negros, a veces chinos, a veces indios, o sirvientes o habitantes de pueblos colonizados (...) solo tienen derecho a entrar en el colectivo de los privilegios con título de 'Hombre', los del

> "Visto de esta forma, la historia de la esfera pública o esfera estatal no es otra cosa que la historia del género. Esa esfera pública, o ágora estatal, se transformará en el locus de enunciación de todo discurso que aspire a revestirse de valor político. En otras palabras, secuestrará a partir de ahora la política y, al decir eso, decimos que tendrá el monopolio de toda acción y discurso que pretenda adquirir el predicado y el valor de impacto de la politicidad (...) Por lo tanto, a pesar de sus atributos particulares, todos los enunciados del sujeto paradigmático de la esfera pública serán considerados como de interés general y poseerán valor universal" (Segato, 2016:94)

La autora ejemplifica de esta manera la conexión que existe entre el modo en que lo público produce el género y el modo en que produce, en general, lo político. Lo público, elemento clave de la modernidad política, en su afán de abracarlo todo -una de las premisas del liberalismo y de la función del Estado- pretende la universalidad. En lo público se da una universalización que enyesa y petrifica las relaciones de dominación bajo la pátina igualitarista de la legalidad (universalización de la esfera pública), y al mismo tiempo, se produce el derrumbe y la privatización de la esfera doméstica. De una dualidad se pasa a una binarización, resultante de la universalización de uno de sus dos términos constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado (Segato, 2013:83-84). El género es un campo en el que se ilustra el mecanismo colonial en la producción de lo público.

> "una dualidad jerárquica, [es] en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa -y no complementa- el otro. Cuando uno de esos términos se torna 'universal', es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto (...) con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmesurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que

---

modelo ejemplar que se encuentra en ciertos países, en ciertas razas, en ciertas clases" (Calvo, 2016:242)

> cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema (...) [deben adaptarse] a este ambiente neutro, aséptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido de valor e interés universal. Solo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos -individuales y colectivos- y cuestiones que puedan, de alguna manera, procesarse, reconvertirse, transportarse y reformular sus problemas de forma en que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio 'neutro' del sujeto republicano, donde supuestamente habla el sujeto ciudadano universal" (Segato, 2013: 89)

Con idéntica contundencia y en similares términos se expresa también Bauman:

> "La producción de desperdicio (y, por tanto, lo relacionado con la disposición al derroche) es tan moderna como la clasificación y el diseño del orden. Las malezas son el desperdicio del campo, las calles el desperdicio del urbanismo, la disidencia el de la unidad ideológica, la herejía el de la ortodoxia, el criminal extranjero el del edificio estado-nacional. Son desperdicios en tanto desafían la clasificación y desmienten el buen orden de la rejilla. Son mezclas de categorías no aceptadas que no deben mezclarse. Reciben su sentencia de muerte por la resistencia a la separación[79]"

La modernidad es lo universal de la razón (Touraine, 2012)[80]; la razón de Estado, la razón política, la razón pública. Lo público se torna universal y el resto se vuelve residuo. Lo que no se expresa universalmente se convierte en *el* resto, es decir, en todo lo demás, pues lo que no se enuncia no existe, porque lo público es el único canal de expresión, de visibilización y de patentización -de hacerse patente y de tener la patente, [es] el marco, el permiso-. Solamente aquello -acción, palabra, institución y constitución- que se enuncie en términos universales -que pase a través, mediado, por lo público- se convierte en una declamación válida. Por eso, la cultura moderna "clasifica a todos los elementos

[79] http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Zygmunt%20Bauman.pdf

[80] El empeño de la modernidad en "trazar y mantener límites" como medio de extender una uniformidad normativa se aplicó a varias categorías -como el género- o grupos sociales, como lo que Bauman (2008) denomina judío conceptual, que en su "opacidad multidimensional" era"*una incongruencia cognoscitivamente inasible*, ajena a todas las otras" [cursivas suyas] categorías -sencillas en cuanto confinadas en unos límites circunscritos- "generadas por las luchas de delimitación". Dicho de otro modo, en los límites se encierra el deseo de establecer lo universal que no admite multidimensionalidades o disfuncionalidades normativas.

del universo por su relación con él" (Bauman, 2008:117). "Las agencias son soberanas en tanto en cuanto reclaman y defienden el derecho a dirigir y administrar la existencia: el derecho a definir y, por implicación, a poner a un lado el caos en tanto aquello que escapa a la definición"[81]. La práctica moderna experimenta la no existencia del vacío, ya que en su afán universalizador procura, porque necesita, ordenarlo y clasificarlo todo. Fuera de ese orden no hay otro orden, solo cabe un orden moderno; no se puede pensar en términos de orden fuera de la modernidad.

Lo público, en cuanto creación privilegiada de la modernidad política, es la centralidad y a través de lo cual se canaliza la enunciación política, y las demás hablas, discursos, que no utilicen este marco se restringen y no adquieren politicidad. El Estado y su norma son la referencia para esa conmesurabilización, son lo que puede ser generalizado y atribuido de *valor e interés* universal (y ordenado como tal), de aquello que tiene voz y palabra; la modernidad identifica lo público con lo estatal, y la mayor de las veces, *como* lo estatal[82]. Esta asociación o, en casos extremos de mediación pública institucional, sinonimia es, sin embargo, incompleta, ya que ignora la capacidad que otros agentes sociales ajenos al Estado tienen para irrumpir en la agenda pública -en todo caso parece confirmar que la única arena válida para proponer, debatir, anuncia, es la pública-. La idea de que el Estado es la solución está agotada (Laval y Dardot, 2013) y el estadocentrismo como paradigma del poder se ha dejado de aplicar, dando atención a otras formas de entidades políticas (Lima, 2013). Ese restante (no tan) residual, lo que Segato llama *el* resto, abre las potencialidades de la política más allá de lo público esencialista, lo público únicamente entendido como el espacio material y discursivo de l(o que emana del) Estado.

Pero eso se explicará más adelante, al desbordar totalmente el marco (de lo) público. Ahora se proseguirá desmontando las incoherencias y limitaciones políticas del marco público. Más concretamente, en cómo se articula lo público en la ciudad y, a su vez, cómo lo público configura la ciudad. En el ámbito urbano, la investigación centrará su atención en la conformación y características del, así llamado, espacio público, que correspondería con

[81] http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Zygmunt%20Bauman.pdf

[82] La legitimación de unas clases políticas (la burguesía, etc.) y del nuevo rol absoluto atribuido al Estado en el contexto capitalista es también una estrategia de ataque, destrucción y deslegitimación hacia otra de las formas organizativas preexistentes al capitalismo: lo común, la comunidad, lo comunitario (Rendueles, 2015; Rendueles y Subirats, 2016).

aquellas zonas de la ciudad libres de edificios, abiertos y que tengan una titularidad y/o función pública. Obviamente, y tal como se ha venido viendo, el espacio público es más amplio y abarca otro tipo de lugares y situaciones. Precisamente, la elección del espacio público como excusa para adentrarnos en la dimensión pública de los Centros Sociales viene dada por: 1) la espacialidad inherente a estos proyectos -que están claramente referenciados en torno a un lugar localizado y construyen su praxis y teoría *en* y *a partir* de estos lugares- y2) por la capacidad explicativa del espacio público -*a través* de su apropiación, de convocar a las potencias sociales- para comprender los diferentes encajes político-culturales de la ciudad y en lo urbano.

2.3 Espacio ¿público?

En los últimos años se ha generalizado el uso de esta construcción semántica, que ha pasado a utilizarse como un sintagma**,** un constructo en el que sus partes ya no actúan por separado ni su significado es la consecución de sus partes, sino el resultado de un todo soldado. Espacio público, no es ya el elemento espacio conjugado con el componente público -un espacio dónde expresarse públicamente y producir narrativa pública-; se ha convertido en una categoría discursiva. Y como tal, implica un posicionamiento (el locus epistemológico y político). Este relato-discurso se patrimonializa desde diferentes corrientes, tradiciones y movimientos.

Así, el espacio público es caballo de batalla y legitimador de cambios e, indirectamente, es visto -se da a entender- como competencia única (como creadora y salvaguarda) de las instituciones (del Estado, del mercado). Debido a ello se puede decir que rezuma -deja ver- una ideología.

Un editorial reciente del influyente periódico *La Vanguardia* muestra a las claras cómo se retuerce e interpreta el espacio público según una determinada perspectiva política y cultural. Estos son algunos fragmentos del editorial del 12 de enero de 2016[83]:

> "Quienes tengan la costumbre de pasear por Barcelona habrán advertido, en los últimos meses, un deterioro de las condiciones de

[83] 'El espacio público de Barcelona' Accesible en: http://www.lavanguardia.com/opinion/20160112/301340592677/el-espacio-publico-de-barcelona.html

> convivencia en su espacio público. Ello se debe, principalmente, a la proliferación de colectivos que lo han ido colonizando hasta convertirlo en su espacio laboral cotidiano. Y se debe también, en no menor medida, a una política laxa por parte de las actuales autoridades municipales, que no han considerado prioritario preservar la neutralidad de dichos espacios y han permitido a los citados colectivos un uso abusivo de estos"

La utilización de palabras como 'convivencia', 'colonización' o 'neutralidad' hacen que el discurso se sitúe en un terreno dado en el que se ejerce la colonización por alguna fuerza exterior -frente a un terreno físico y simbólico bien definido y permitido-, en unas coordenadas morales que son la referencia para la idea de una convivencia correcta y adecuada -frente a unas prácticas sociales que se consideran transgresoras respecto a la concepción moral y utilización social que se marcan como las pautas convivenciales a seguir- y una esfera política que marca la normalidad y la neutralidad -frente a otras politizaciones cuya estética y formas de materializarse no se consideran neutrales-. En definitiva, este espacio público se enuncia desde un posicionamiento ideológico. El editorial prosigue:

> "Consecuencia de todo ello fue la saturación de determinadas zonas, convertidas en zocos a la luz del día, y el consiguiente efecto llamada, que agravó el fenómeno (...) Grecia alumbró la democracia en espacios públicos a la intemperie en los que se hablaba, se enseñaba, se aprendía e incluso se gobernaba. Con los siglos, esa idea de espacio público, en tanto que lugar de encuentro, de libre acceso y disfrute, disponible para el paseo o la actividad cultural, se ha ido afianzando y ha perfilado sus características, que son las de apertura, pluralidad y neutralidad. Es decir, un espacio que es de todos y no es de nadie. Que a todos sirve y del que nadie debe apropiarse (...) es doblemente erróneo permitir, desde las instancias oficiales que con mayor celo deben velar por dicho espacio, que lo ocupen sistemáticamente determinados colectivos, dispuestos a desfigurarlo y a arrebatarle, en la práctica, la pluralidad que le da sentido"

En esta ocasión se habla de 'saturación', de un espacio público de 'apertura, pluralidad y neutralidad' que 'es de todos y no es de nadie' y de una 'ocupación sistemática'. La saturación remite a prácticas abusivas sobre un espacio público de todos, en el sentido de que se apropian indebidamente de un espacio común. El editorial acaba conminando a evitar la ocupación de determinados colectivos

(¿debemos suponer que otros determinados colectivos sí pueden hacerlo?) que desfiguran la pluralidad.

Lo extractado (más allá de representar un compendio digno de un manual de urbanidad y de lo que debería ser un espacio público[84]) demuestra el preciso y consciente locus del que se formulan estas certezas urbanas públicas. Para acabar de mostrar la ambigüedad y los posicionamientos -que según el enfoque o la coyuntura pueden variar- aquí expuestos, se ha ocultado deliberadamente el objeto al que se critica, con tal de dejar patente la doble dirección que pueden adquirir algunos discursos.

El editorial carga contra la ciudad "poblada de mendigos, ocupada por centenares de manteros subsaharianos, con la reaparición de los limpiacristales y la instalación de algunos vagabundos en enclaves urbanos centrales". Sin embargo, al hablar de saturación, ocupación sistemática y usos abusivos ¿no podrían igualmente referirse a la invasión de las terrazas? Es un hecho contrastado[85] que el disfrute libre de los espacios urbanos se ha reducido ostensiblemente los últimos años. Mediante de, por ejemplo, la instalación desmedida de terrazas, apoyado por una eficaz campaña de presión para dejar las manos libres en este sentido (el Gremio de Restauradores presentó, juntó a personalidades como Artur Mas -expresident- o Miquel Iceta -primer secretario del PSC- el Libro Blanco de las terrazas a principios de 2017[86]). Hernández Cordero (2015) lo tilda de 'terracificación', especialmente grave en Ciutat Vella,

[84] Las autoatribuciones sobre el correcto manejo y concepto del espacio público (así, en singular, no espacios públicos, nada de una posible multiplicidad de interpretaciones, localizaciones o actores) son frecuentes al trasladar el espacio público -plano de la realidad- al discurso -plano abstracto y representacional-. Estos traslados necesitan una traducción, es decir, adecuar una realidad heterogénea a los corsés de un ideario, de modo que se simplifican y se cargan de características y *objetivos* ideológicos.

[85] La privatización del espacio público bate en la plaza Reial récords de desproporción, con 1.669 sillas de pago, frente a 8 gratis (2015-VI-09). Extraído de: http://www.elperiodico.com/es/noticias/barcelona/1669-sillas-pago-gratis-4256402 [accedido el 08/03/2017]

[86] El Gremio de Restauradores reclama barra libre en la nueva ordenanza (2017-I-31). Extraído de: http://ccaa.elpais.com/ccaa/2017/01/31/catalunya/1485865313_873115.html [accedido el 08/03/2017]. Como respuesta a esta declaración, la FAVB expresó su disconformidad con la comisión de expertos por considerarla parcial -pues muchos tenían intereses en juego- y reclamando un verdadero proceso de participación pública, en el cual participen los vecinos y las vecinas, y no sólo representantes de una parte. Desde sectores vecinales autogestionados (como el Fem Plaça) reclamaban una ordenanza vecinal de terrazas.
Disponible en: http://favb.cat/comunicats/en-resposta-al-llibre-blanc-de-les-terrasses-de-barcelona [accedido el 22/03/2017]

donde "consumir es una condición *sine qua non*, lo cual vulnera el uso y disfrute del espacio urbano".

Barcelona conoce muy bien las restricciones que lo público impone a lo urbano. El Ayuntamiento impulsó en 2005 la Ordenanza de Civismo, un paraguas legal para regular y tipificar los buenos usos de la ciudad y sus espacios. Tal como el alcalde Jordi Hereu -el implantador efectivo de esta norma, tras tomar el testigo del anterior alcalde Joan Clos, ambos del PSC- declaró[87]:

> "Hay ciertas personas, reincidentes, que los tenemos muy bien analizados, que sabemos que, si están en un determinado barrio, en un determinado eje comercial, no es para formarse ni para estudiar, es para delinquir, y por tanto, nuestra lógica es decir si para estas personas habría que crear un instrumento para no acercarse a estos ejes de interés. Y eso es en lo que estamos trabajando, y ésta es una de las líneas, en el marco legal actual tendríamos que encontrar la fórmula para que agentes y cuerpos policiales, al encontrarse con personas de manera reiterada en espacios que son ejes comerciales, tendrían que tener la capacidad para decir 'tú aquí qué haces', y por tanto si no haces nada aquí: 'fuera'. Tú no puedes entrar aquí, y por tanto generar la figura de si de manera reiterada nos lo encontramos, entonces ya entramos en desobediencia, y por tanto, haya o no cometido un delito está infringiendo y está no acatando la autoridad. Y, por tanto, desde Barcelona, saldrán cambios en el código penal"

Parece claro que la figura de la que habla es la misma Ordenanza de Civismo, a través de la cual poder establecer una buena convivencia en los ejes comerciales[88]. El civismo, como vertebrador legal y discursivo, es una apelación a la que se remiten muchas instituciones, como medio para engrasar una gobernanza urbana. En el libro 'Manual de civismo' (2008), de los autores Victoria Camps y Salvador Giner -curiosamente ambos afincados en Barcelona-, se especifican los comportamientos y actitudes adecuados propias de una buena

[87] Afortunadamente recogidas en el documental 'Oscuros Portales' (2010) de Falconetti Peña (a partir de 1:07:45).

[88] Que ha podido utilizar como eufemismo de calle o que sólo le preocupa prestar atención a la revitalización -si bien es cierto que con medidas coercitivas- de las zonas con predominio comercial -lo que por otra parte, se está extendiendo al conjunto de la ciudad-. En cualquiera de los dos casos el enfoque -a lo que da importancia y los atributos de los que secciona a la ciudad- es preocupante (sino deplorable).

urbanidad (la propia palabra urbanidad tiene una fuerte carga clasista[89]). Comienzan afirmando que:

> "El civismo entraña el buen gobierno de nuestra convivencia, pero no desde un centro de autoridad, desde el gobierno, sino por obra y gracia de todos los que participamos en ella (...) civismo es también la cultura pública de convivencia por la que se rige, o debería regirse, una determinada sociedad. Según este significado el civismo está formado por un conjunto de procederes de interacción humana sin los cuales la convivencia es difícil o imposible. Son normas emparentadas de algún modo con lo que entendemos por etiqueta social o protocolo, pero son distintos de éstos: el civismo es un bien compartido o a compartir por todo el pueblo, ése es su atributo esencial. Pero el civismo (...) no es sólo un conjunto de normas o modos de proceder (...) sino que incluye también un contenido moral: expresa unos determinados valores morales y unas creencias acerca de la sociabilidad humana" (pp. 15-17)

El civismo se perfila como una propiedad común que hace que asumamos responsabilidades, porque el civismo es preocuparse, asumir lo público como nuestro (aunque en un sentido diferente a lo común). El civismo, afirman más adelante, es una "adquisición de hábitos destinados a crear esa vida de mayor calidad que nos conviene a todos". El civismo hace que mostremos interés, lo cual es hacer que seamos participativos (escribiendo cartas al periódico (sic.), por ejemplo), para formar "el tejido de una buena democracia y de una mejor convivencia". Continúan con que:

> "Lo que se ha buscado, con todo este cúmulo de prescripciones, es, además de la distinción de clase, el *autocontrol* de la persona. Para ser más precisos, el autocontrol de las pasiones o sentimientos espontáneos" (p. 34)

Así pues, el civismo es una manera de implementar un *habitus* que busca interiorizar las virtudes de la urbanidad, ejerciendo una autocensura hacia ciertas actitudes indeseables. El bienintencionado desempeño público de una bonhomía artificial y edulcorada que, entre otras cosas, previene de estallidos sociales. Como indican los autores, el civismo consistiría en "discrepar de un modo civilizado y eficaz, diferir pacíficamente y avanzar en la solución de conflictos de modo incruento". El civismo, de hecho, no se puede entender sin

[89] En cuanto presupone unos modales y unas maneras de relacionarnos muy restringidas y con una orientación moral y política muy concreta.

que se conjugue con otras esferas y arenas, como la democracia o la ciudadanía. En opinión de los autores, la democracia es "la mejor solución para que las clases sociales, empresas, instituciones" y colectivos coexistan y compitan entre sí de un modo pacífico, complementario y mutuamente beneficioso. La democracia es la vía cívica para la convivencia, un terreno para la contienda pacífica entre intereses encontrados. Por lo tanto, civismo y democracia están íntimamente ligados, siendo la democracia "la expresión política del civismo".

La modernidad lleva asociados imaginarios sociales (Taylor, 2010) y la democracia es una de las más poderosas. Además de un sistema de representación política, también es "un ámbito de participación, a través de la cual se expresa nuestra *pertenencia* a una comunidad moral de hombres libres" (Camps y Giner, 2008 [cursiva suya]). Por lo tanto, la democracia se sitúa tanto en un plano político, como en un plano moral, se convierte en un recurso al que apelar para regir conductas de modo maximalista. Dicha *pertenencia* se ejercería mediante una preocupación activa, una responsabilidad -capacidad de responder de manera voluntaria- para con una sociedad constituida. Una responsabilidad colectiva compartida, que en democracia significa crear, hacer cosas positivas, proactivas, ciudadanas: participar y legitimar, en suma. Esta idea incluye un marco formal y restringido de derechos y deberes, formal porque se refiere a derechos y deberes en un plano abstracto y restringido porque, como dice Sousa Santos (2006) en nuestra concepción

> "hay una simetría tramposa entre derechos y deberes, porque (...) no podemos conceder derechos a quienes no podemos exigir deberes, sólo podemos otorgar derechos a quienes tienen deberes. Por eso en nuestra cultura de derechos humanos la naturaleza no tiene derechos: porque tampoco tiene deberes. Las generaciones futuras no tienen derechos, porque tampoco tienen deberes"

En cualquier caso, esta moral que se expresa en una cultura pública, el civismo, es un acervo de valores, pues "asumir e interiorizar los valores democráticos o cívicos es la condición de la ciudadanía", de modo que sirvan a la construcción del *interés común*[90] (Camps y Giner, 2008:159 [cursiva suya]). La línea discursiva evidencia la conexión democracia-ciudadanía (o sus alter egos lo público-civismo), con el empobrecimiento del sentido de la ciudad y lo político que conlleva. Tal como resalta este extracto del panfleto *Ad Nauseam* (L@s amig@s

[90] Este interés común se parece más al consenso de consenso Walter Lippmann que a un interés del común en el sentido de Hardt y Negri.

de Maroto, 2002:7), la democracia (en realidad un tropo dilatado del políticamente más escueto democracia representativa) no es el final evidente de todas las concepciones sociopolíticas:

> "Las luchas de los años 60 y 70 [fueron] en Granada y en toda España, una feroz ofensiva contra la miseria moral y material de la dictadura, y en gran medida contra su prolongación bajo formas «democráticas». Pero su recuperación para la imaginería democrática ha sido igualmente brutal: ahora resulta que aquí todo el mundo luchaba por la democracia, es decir, por lo que a fecha de hoy se entiende por democracia. Derrotados aquellos movimientos al final de los 70, y promocionados muchos de sus dirigentes a gestores del sistema en la nueva etapa, es posible tergiversar fácilmente el sentido de sus luchas y afirmar que, de hecho, vencieron. Así, en el monumento levantado después de tantos años a los albañiles asesinados en Granada en 1970, es bien visible la palabra sagrada. Ya sabéis cuál"

La democracia actúa así como prescripción (y preceptor) moral y como un sistema para la representación política. Este modo de concebir las relaciones políticas tiene un impacto directo en la manera en que se abordan los lugares públicos y de publicitación de la ciudad. El espacio público adopta una forma pasiva en su ejecución política, en el extremo en el que se abre a la participación política, directamente ligado a la dicha dimensión representacional de la democracia (que articula el papel de los ámbitos públicos bajo la cohesión de un marco superior que regula la consecución y gestión oficial de la política, tanto en el ámbito urbano como en el estatal). La mentada pasividad se expresa a través de una exterioridad; una exterioridad colonial y moderna. La modernidad política adopta los principios del liberalismo, por los cuales se prioriza al individuo (el desarrollo de sus iniciativas, intereses y objetivos), sin que ningún otro fin o entidad esté por encima. Paralelamente, considera que el lugar propio de las iniciativas individuales y el logro del bienestar es la sociedad civil, entendida como esfera de las actividades no regidas o coordinadas por el Estado, donde los individuos negocian libremente según sus preferencias. Las instituciones públicas deben limitarse a establecer un marco común de principios y reglas que permita la coexistencia pacífica de las diversas formas de vida y concepciones del bien, sin intromisión en el intercambio y relación entre individuos privados, que constituirían esta imagen de sociedad civil.

La *agenda* del neoliberalismo (Laval y Dardot, 2013) está guiada por la necesidad de adaptación permanente de los hombres y las instituciones a un orden económico intrínsecamente variable, basado en una competencia generalizada y sin descanso. Ello implica lo que Lippmann denominó como una Gran Asociación de miembros interdependientes, en la que los individuos se basan en el principio de la responsabilidad de los agentes económicos. Se trata de la implementación de una subjetividad neoliberal, en la que la autorresponsabilidad y el autogobierno del sujeto determinan el desarrollo de las relaciones sociales. Al entrar en el juego de la competencia, estos agentes económicos ya no pueden dirigirse por órdenes y decretos. El Estado ya no administra los asuntos de las personas, pues existe la autorregulación, y los sujetos mismos conducen sus propios asuntos. No hay derechos universales, sino elecciones responsables de los sujetos. Así, la sociedad civil se compondría de vínculos sociales propios de la sociedad mercantil, un método recíproco de control social, en el que los arreglos normativos están destinados a hacer compatibles las reivindicaciones individuales mediante la definición y el respeto de las obligaciones recíproca, con una lógica horizontal.

> "La regla liberal de gobierno consiste en remitirse a la acción privada de los individuos, a los contratos individuales y deberes recíprocos de la sociedad de pequeños emprendedores, y no a apelar a la autoridad pública para determinar lo que es bueno hacer o pensar" (Laval y Dardot, 2013:93)

El 'orden de economía' tendríaun sentido normativo, al institucionalizar la economía de mercado en la forma de una 'constitución económica', ella misma integrante del derecho constitucional positivo del Estado. Esta decisión constitutiva invita a la construcción jurídica de un Estado de derecho y de un orden de mercado, que instaura un orden concreto, el competencial (busca el marco para una competencia perfecta), que tiene al Estado como aliado para implementar sus medidas**.** El neoliberalismo combina la rehabilitación de la intervención pública con una concepción del mercado centrada en la competencia. "El Estado no debe abstenerse de intervenir para hacer funcionar mejor los engranajes de la economía" (Laval y Dardot, 2013:83). Por lo tanto, hay que buscar soluciones de mercado para todos los ámbitos e incluso el Estado se aplica a sí mismo esas reglas de competencia. De todo esto se deriva la racionalidad neoliberal -una manera de gestionar la totalidad de lo social y lo económico- y su unidad elemental: el sujeto empresarial.

El individuo es la unidad básica que actúa en un régimen de competencia respecto al resto; la pieza fundamental es la marca personal que vamos forjando en relación competitiva con los demás individuos. En este paradigma el progreso social no es cooperativo ni solidario, sino que se hace a expensas de los demás, con tal de ganar una posición favorable en la sociedad (que es el marco de referencia de iguales, mas no una comunidad equitativa o de proyección colectiva). La matriz política del individuo liberal se construye en función de parámetros económicos (el homo economicus), pues su concurrencia se decide y se desarrolla en términos productivos (la lógica económica rige su funcionamiento político).

La exterioridad en lo político afecta a la noción de lo público y a la vivencia del espacio público.

> "las relaciones entre la libertad personal y las necesidades de la sociedad global u 'orden', se instalan de modo radicalmente diferente en el contexto de las relaciones entre lo privado-social y lo público-no-estatal, en la medida, precisamente, que las necesidades de la sociedad global, que lo público-no-estatal expresa, no son y no pueden ser otra cosa que la articulación de las necesidades de la solidaridad colectiva, de la reciprocidad y de la democracia, con las necesidades de la realización individual diferenciada. En todo caso, esa potencialidad es constitutiva de esa relación, a diferencia de la que está contenida en la relación de exterioridad que guardan entre sí el Estado y la sociedad y sus respectivos público y privado" (Quijano, 1988:36-37)

Quijano habla, por un lado, de la exterioridad del Estado con relación a la sociedad en las formas de democracia moderna. La exterioridad colonial/moderna es una exterioridad de la racionalidad científica, una exterioridad administradora (de recursos, de subjetividades, etc.), una exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia y una exterioridad rapiñadora de la naturaleza(Segato, 2013). Dicha exterioridad es la separación del estado que desemboca en un alejamiento de lo político respecto a lo cotidiano. El mundo de lo privado es privado porque no pertenece al terreno de lo político y no está sujeto ni a juicio público ni discusión política (Galindo, 2017). Lo cotidiano se conceptualiza despolitizado –en línea con la idea de sociedad civil anteriormente presentada- y, por lo tanto, la administración política se erige como una praxis separada, porque se gestiona desde fuera, como algo externo y externalizado, un hecho diferenciado de nosotros y nuestra

práctica. Lo político, ajeno más allá de la folclórica dimensión de representación, se enajena respecto al cuerpo social mayoritario, en un juego de subsidiariedad inversa. Así entendido,"el capital cultural no se mide por el conocimiento acumulado para actuar ante los imprevistos sino por el aprovechamiento de las oportunidades de consumo" (Entel, 1996:112). La construcción de la política se convierte en una acción de expertos, pues lo público (lo enunciable en colectividad), como consecuencia de la exterioridad, se produce por otros, por expertos. Una colectividad y exterioridad que refieren, claro está, a la esfera institucional.

Por otro lado, Quijano (1988) da la entrada a las expresiones 'privado-social' y lo 'público-no-estatal' operativizando un universo conceptual que trasgrede la falsa dicotomía público/privado. Tal como él mismo recoge, "lo estatal o público es lo estatal-público de ese privado, su rival quizás, pero no su antagonista". Por contra, lo privado-social y lo público-no-estatal perfilan "una nueva y vasta red de organización de una nueva 'sociedad civil'". Esta sociedad civil ya no sería la anteriormente descrita, sino una comunidad con una conciencia colectiva de sí. Mientras que el Estado (y lo público emanado de él) es "por su naturaleza, una esfera de prácticas y de instituciones colocadas por encima y por fuera de la cotidianeidad", en esa 'nueva' sociedad civil Quijano lanza "la propuesta del privado-social y de sus instituciones de articulación en lo público-no-estatal, como alternativa al callejón al que nos han llevado los estatistas y los privatistas del capital y de su poder"[91]. Es más, según Quijano, si lo público-no-estatal no se comprende únicamente como instancia de articulación de lo privado-social, "no podría existir de otro modo, salvo alterando su naturaleza y convirtiéndose en Estado". Lo público-no-estatal no puede aspirar más que a crear unos vínculos que unan en comunidad a esos privados con proyección social, si se institucionaliza se convierte en lo público estatal, en lo público como herramienta del Estado y que apuntala la interdependencia y concomitancia público-privada.

Así pues, Quijano plantea la exterioridad en cuanto institución, es decir, la desconexión de lo político público respecto el devenir de la vida cotidiana se da a un nivel institucional-estatal, cuando las prácticas sociales se cosifican en estructuras y organismos que tienen como fin autoperpetuarse. Frente a todo eso hay personas y prácticas que se sustraen a esa oficialidad y a esa concepción

[91] Aunque lo hace desde una perspectiva latinoamericana es perfectamente aplicable y asumible para nuestro contexto.

política y se plantan ante esa manera de entender la gestión de los asuntos comunes, rompiendo la clásica dicotomía público/privada. De hecho, es la crisis de ese plano representacional cerrado que se le atribuye a lo público, lo que abre la puerta a plantear otros tipos de relación y de las cuales nacen otros públicos. No obstante, por ahora se dejarán de lado estas reconceptualizaciones, para recuperarlas plenamente más adelante, una vez haya quedado explicada la construcción de la idea de lo público.

2.3.1 Sacralización del espacio público

La gestión tecnocrática de lo público sacraliza también el espacio público y lo maneja como un objeto alejado de una participación real y exterior a las prácticas cotidianas espontáneas o que no constituyen parte del acervo y corpus de aquelloque se considera *publificable*, que reúne las cualidades de convertirse en parte del ideal público. El espacio público deviene en un espacio consagrado a unas actividades concretas y políticamente muy definidas en el imaginario urbano de quienes detentan el poder. Esa ciudad imaginada (que incluye un modelo de ciudadanía) acaba por esencializar, a golpe de forzar la existencia de unas características determinadas repetidas discursiva y materialmente, el espacio público y lo que puede ocurrir en él sin alterar el normal devenir de los acontecimientos.

La creación de un concepto como espacio público sirve para verter todos los conflictos urbanos y usarlo como marco problematizador.Esta esfera, sin embargo, está vacía de todo contenido que lo pueda poner en entredicho, pues representa un entorno abstracto -y abstraído de la realidad-, estabilizado, inalterable y desprovisto de entidad real y de nada que lo pueda hacer modificar, sin fuerza motriz política. Sólo es una categoría, no una práctica. Y como tal, como abstracción no puede operar las contradicciones reales, más aún, los desactiva y los oculta, ya que sólo permite la descripción urbanística, no la enunciación política. Así, el espacio público se convierte en una herramienta ideológica, en una ideología; en un marco de proyección en el cual reproducir un determinado estilo de vida, como si éste fuera el único, el general y el indiscutible (e indiscutido, al menos en ese marco, pues si no se emplea el monopolio de la violencia para expulsar lo que no se expresa en y a través del marco establecido).

De este modo, el espacio público se convierte en una norma-contrato universalizador, un concepto artificioso, que tal como explica Manuel Delgado (2011),

> "se ha impuesto en las tres últimas décadas como ingrediente fundamental tanto de los discursos políticos relativos a la realización de los principios igualitaristas atribuidos a los sistemas nominalmente democráticos, como de un urbanismo y una arquitectura que, sin desconexión posible con esos presupuestos políticos, trabajan en la cualificación y la posterior codificación de los vacíos urbanos que preceden o acompañan todo entorno construido"

2.3.2 Extrañamientos normativos

La cuestión pública radica en que al igual que en el hogar privado[92], se aplican medidas restrictivas respecto a las exterioridades[93] y alteridades presentes en ese hogar público[94] que es la ciudad. Lo urbano es lo público, esto es, un conjunto de lugares en los cuales se socializan los miembros de diferentes hogares privados. Estos sitios se resisten a ser ocultados por persianas o cortinas, ya que el habitar requiere del Otro y el aprendizaje público presupone el antagonismo. No obstante, ya fuera por la excusa de la insalubridad e inseguridad de la modernidad industrial[95], o por las más refinadamente miedosas calles de la era postindustrial[96], la gestión del encuentro con el de enfrente, el de al lado o el del otro lado del río ha sido siempre una prioridad para los gobernantes. Gestionar es normar desde presupuestos y prevenciones particulares, y las actuales normativizaciones públicas (Ordenanzas, etc.) se definen doblemente exclusivas y privativas. Por un lado, se conceptualiza lo público bajo parámetros del hogar privado (convivencia, paternalismo, espacios

[92] Tiene ciertos elementos que permiten la entrada de luz natural -ventanas, ventanales, claraboyas- pero a la vez también filtran miradas exteriores, se idearon ciertos mecanismos -persianas, cortinas-, que evitaran la visibilidad del hogar y crearan, por ello, un espacio familiar acorde con lo doméstico y lo privado.

[93] En este caso, y en otras menciones en adelante, la exterioridad no se refiere a la enajenación colonial/moderna, sino a la tensión de los opuestos (interioridad-exterioridad, afín-no afín) que tiene lugar en el espacio público.

[94] "Todos tenemos nuestra casa, que es el hogar privado; y la ciudad, que es el hogar público", Enrique Tierno Galván.

[95] Los conocidos pa(i)sajes de Dickens abundan en estas visiones.

[96] La creciente complejidad de la esfera pública y de la opinión pública, con mayor cantidad de (contra) informaciones, hace que ahora el miedo (y su sugestión) esté avalado por una teoría intelectual. Algunas al respecto: la sociedad de riesgo de Beck o la teoría de las ventanas rotas.

acotados, actitudes seguras en cuanto conocidas, etc.) y, por otro lado, se toman primordialmente los intereses y necesidades de un segmento de población de ingresos medio-altos como patrón de actuación: consumo acrítico, seguridad vigilada o esparcimiento aséptico[97]. Además, tal como se ha venido manifestando, se acota restrictivamente la concepción del espacio susceptible de ser público, ya que el espacio público acondicionado y admitido oficial y oficiosamente es una reducción urbanística, legislativa, territorial y funcional. Solamente se suponen públicos aquellos espacios vacíos que quedan encajonados entre edificios dentro del tejido urbano consolidado. La expresión pública tiene una connotación limitada, y por ejemplo, no admite un centro comercial como espacio de genuinas prácticas públicas, ya que prioriza la propiedad antes que el uso o apropiación efectiva, aunque es evidente que se hace un uso público, o al menos colectivo (Folch, 2001). Todo esto hace que la normativización del espacio público se materialice a partir de comportamientos privados, que son exclusivos tanto en origen (porque benefician a capas concretas y no son universales) como en destino (pues evitan el libre uso del espacio).

Así, los muros no son únicamente unas barreras físicas, también actúan como dispositivos de exclusión, tanto de lo visual como de lo auditivo, y desde el siglo XVIII han proporcionado la infraestructura material para la construcción de la privacidad y de la subjetividad burguesas. Si los muros intentan contener la entropía natural de lo urbano, romperlos supondría liberar nuevas formas políticas y sociales. La interpretación de Hannah Arendt (en su libro 'La condición humana') del dominio político en la ciudad clásica concordaría con la equiparación de los muros con la ley y el orden[98]. El muro que rodea la ciudad define la zona de lo político; y los muros que separan el espacio privado del espacio público garantizan la autonomía de la dimensión doméstica. Así pues, existe una semejanza y coordinación entre el entramado arquitectónico y el legal, y el desmoronamiento del muro puede suponer un primer derrumbe de la ley (Weizman, 2012:82-83).

Pero puesto que colocar cortinajes físicos en los espacios públicos catalogados como tales es una tarea titánica y más bien irrealizable, la administración principalmente establece barreras políticas mediante su tentáculo troquelador: la ley. La legislación en efecto regla el marco simbólico en el que las personas

[97] "Nos empeñamos en construir un espacio transparente, estéril y neutro" (Cortés, 2010).
[98]En inglés el palíndromo es claro: wall/law.

pueden moverse. De la ejecución se encargan los arquitectos, que no ponen persianas, pero sí otros elementos materiales (englobados bajo el término de "urbanismo defensivo"[99]), y las fuerzas policiales, que trabajan la tarea del amoldamiento de voluntades cívicas y actitudes sociales[100]. Así pues, esta tríada regula el caudal político, simbólico, social, cultural y físico en lo público. Se sustituye la apropiación colectiva y horizontal por la adquisición interesada y vertical. Y en esta situación interviene el último, pero no menos indispensable, dispositivo de este conglomerado de control (de lo) público: el capital.

De hecho, se puede decir que la lógica economicista que emana del sistema capitalista es el vértice superior de la pirámide escalar de gobernación del espacio público. En la época reciente ya se ha visto que la economía tiene la primacía sobre la vida social y que el sostén de la credibilidad de los gobernantes es la buena marcha de ésta. Y como en el actual sistema económico el buen funcionamiento del engranaje pasa por un *solipsismo económico*, en lo práctico los poderes políticos son ejes y nodos funcionales a expensas de lo económico, hasta puntos extremos en los que se fusionan y ya son in-distinguibles. El neoliberalismo hace patente su presencia en todas las esferas de la vida social. El papel decisivo del mercado y su pretensión absolutista de asumir la totalidad de la esfera pública y de la sociedad civil es asfixiante (García Canclini, 1996). En esa sensación de ahogo por saturación la economía se considera una ciencia (Albet, 2012) con capacidad omnipotente, presuponiéndole las decisiones más sabias sin cuestionarlas ni cuestionar el aparato -el mercado como punta de lanza- en sí. Esta *vanguardia mercantil* no es posible sin una dejación de funciones por parte de los poderes públicos. El harto protagonismo de los mercados implica indefectiblemente una dejadez en dirigir la batuta pública, porque para el triunfo de lo(s) privado(s), lo público se debe retirar. Entel (1996) explica bien esta desidia que contraviene el propio mandato público: "llegamos a la cuestión del *estado privatizador*, es decir un estado contradictorio con su propia función, un estado que da pie a su propia

[99] Se ha apodado "urbanismo defensivo" a la concatenación premeditada de estas prácticas, en la que se crean fronteras físicas que "recuperan la visión de la comunidad como refugio" (Enríquez Acosta, 2009). Desde algunas instituciones se ha hecho una apuesta decidida en favor de esta ofensiva, como la instalación de medidas disuasorias en las marquesinas madrileñas contra aquellos que puedan recostarse o dormir en ellas (Martiarena, 2014).

[100] La ciudadanía, constructo que profundizaremos más adelante, se forja y se reconoce por el establecimiento de una serie de "normas de educación y respeto en la convivencia social" (García-Domènech y Martí-Ciriquián, 2013) de obligado conocimiento, acatamiento y desempeño.

desarticulación en lo referido a instituciones que deben asegurar la participación, las prestaciones, los bienes comunes estratégicos". Hernández Aja (2000) recalca este abandono cuando describe el rol de lo público, afirmando que las inversiones públicas quedarán reducidas a la producción de infraestructuras y a la recualificación puntual de espacios significativos, y que se incrementará la cesión (o enajenación) del patrimonio público a la iniciativa privada (a la par que se crea un imaginario, una ciudad imaginada, apuntalada por vectores privados).

En la ciudad y en el espacio público esto cristaliza en formas y prácticas definidas por el constante accionar de las fuerzas mercantiles[101]. "El espacio creado en las ciudades modernas" refleja de este modo, en parte "la ideología dominante de los grupos e instituciones que gobiernan la sociedad" y en parte "la dinámica de las fuerzas del mercado" (Harvey, 1977:326). Igual que sucede en el caso de la democracia representativa, en cuestiones de espacio, de público y de lo común, el diseño y la(s) práctica(s) se delegan en manos de las instituciones y de otros actores fácticos. Tanto es así que para Harvey (1977) ni la actividad de creación del espacio ni el producto final del espacio creado parecen encontrarse bajo nuestro control individual o colectivo, sino que están modelados por fuerzas ajenas a nosotros.

Conseguir un espacio público heterogéneo, inclusivo y autogestionado es incompatible con un espacio heterónomo, pues sigue habiendo una visión y gestión (en este caso institucional) que prioriza e impone predominancias. No es pues baladí, plantear un espacio público como un espacio más allá de estados y de privados, un lugar del y de lo común, sin tutelas, ordenanzas o prerrogativas anticolectivas o que atenten o conculquen lo común. No es un espacio público sino de y del público (Monnet, 2002), y no se puede hablar de público como aquello que dicta únicamente la administración. Por tanto, no puede "haber una regulación que estipule un único uso posible, sino múltiples concepciones que hayan de ir debatiendo su lugar en la ciudad", pues las voces disonantes entienden el espacio público como "lugar de conflicto, donde constantemente se negocien diferentes intereses de los usuarios de estos espacios, a través del diálogo y la puesta en común de las respectivas perspectivas" (Sánchez *et al.*, 2013). Una ciudad cohesionada "necesita de

[101] La inclusión del nombre de una cadena de supermercados en el plano del metro de Madrid (Martín, 2014) o el de una compañía de teléfono en una estación ejemplifica esta pérdida de noción de lo público.

espacios de propiedad colectiva en la que los ciudadanos se encuentren y reafirmen su condición" (Hernández Aja, 2000).

2.4 Ciudadanismo

Hoy en día, empero, la misma condición de ciudadano está sujeta a una concepción pública de la política. El ciudadano representa la unidad política básica de las democracias y su rol social está referenciado dentro y respecto del entramado administrativo estatal. En este sentido, la ciudadanía se ciñe al paradigma republicano, para el que el proceso democrático es la fuente de legitimidad.

> "En la calle, devenida ahora *espacio público*, la figura hasta aquel momento enteléquica del *ciudadano*, en que se resumen los principios de igualdad y universalidad democráticas, se materializa, en este caso bajo el aspecto de *usuario*" (Delgado, 2010)

El esqueleto abstracto de la universalidad se hace espacio y cuerpo a través del proceso democrático, de la modernidad empírica. El espacio público se concibe y se practica como un espacio donde se asienta la posibilidad de una racionalización democrática de la política. Pero no sólo eso, el ciudadanismo armoniza también espacio público y capitalismo, porque entierra los conflictos y las desigualdades.

El ideario ciudadanista pone en valor el sujeto-ciudadano, "la encarnación del individuo abstracto como receptor de derechos y responsabilidades naturales, que limitan cualquier autoridad externa a él a la hora de consensuar compromisos entre personas particulares que se asocian voluntariamente en pos de objetivos comunes, siempre orientados por valores morales asumidos desde la conciencia soberana de cada cual" (Delgado, 2016: 12). Así pues, según Delgado, "el ciudadanismo eleva al individuo a su máximo nivel de eficacia simbólica como personaje conceptual, puesto que reconoce en él la imagen de un ser humano desnudo, sin atributos, desafiliado, solo cúmulo de potencialidades de acción y desarrollo", reactivando en él la vocación emancipadora con que nació de la mano del proyecto civilizatorio moderno. Por lo tanto, el ciudadanismo es subjetivista porque entiende al sujeto como única fuente de verdad ética y se basa en un democraticismo radical que realiza empíricamente el proyecto cultural de la modernidad (Delgado, 2010).

Como buena creación de la modernidad, el afán universalizador del contrato social ciudadanista es un contrato de dominación que se basa en el consenso (disfrazado por la consecución de objetivos mayores como el bienestar o la democracia), lo que conduce a una autoaceptación y una aplicación más sencilla sobre las poblaciones. Actúa como una categoría discursiva, política y hasta moral (pues se usa con fines de saneamiento urbanístico y social bajo la justificación del bien general). De ahí su carácter consensual, quetrata de agregar en torno a ideas centrales y de sentido común, dando una imagen de neutralidad (tal como pretendía el editorial de La Vanguardia). Todo lo cual acaba naturalizando y esencializando el sujeto ciudadano, porque el ciudadano es partícipe y garante de un orden de derechos formal, sin ninguna contrapartida material ni procesual o de prácticas que lo avale -como se ha visto en el caso del espacio público, y así también con la ciudadanía vinculada a ello-, y porque es algo estabilizado, sin dinamismo o capacidad de negociar su constitución -pues está exclusivamente referenciado con los valores democráticos liberales y lo otorga el Estado-.

Así pues, los conceptos de ciudadano y ciudadanía son fundamentales para las teorías liberales del Estado y de la administración públicas. Tradicionalmente, las teorías de la administración pública solo se han preocupado de las relaciones internas, no la relación externa entre el Estado/administración pública y la sociedad. Según Holloway (1994), el concepto de ciudadanía es la expresión más clara de la libertad e igualdad formales sobre las cuales se basa el Estado burgués-liberal. El autor hace hincapié en su condición de formales, luego vacíos, pues dicha categoría política enmascara la dominación capitalista y una sociedad en la que fundamentalmente somos desiguales, negando niega la existencia de clases estructuradas antagónicamente[102]. La teoría como la práctica del Estado están estructuradas por la "ideología de la ciudadanía", que para Holloway sirve para abstraer lo social de las relaciones de producción, distinguiendo artificiosamente lo económico y lo político. Esta separación es muy importante para la estabilidad de la sociedad y para el ejercicio de la

[102] La maniobra de ocultación que opera con la ciudadanía también sucede con el concepto de 'sociedad civil'. Anteriormente ya se ha hecho una sucinta relación sobre en qué consiste una y otra sociedad civil (y más adelante se verán las similitudes con los objetivos que persigue la creación de espacios públicos infalibles y plenos de certidumbre). En este caso, la sociedad civil podría ser considerada como una construcción política e ideológica que se incrusta, asimismo, dentro de un discurso que elimina la clase como el fundamento de la sociedad. Al negar la lógica totalizadora del capitalismo, mediante la fragmentación del análisis social y las estructuras políticas, busca crear una falsa armonía y consenso (Lust, 2014).

dominación bajo el capitalismo (Holloway, 2002:53), porque lo político se construye como imparcial, por encima de lo económico. Esta ilusión de poder decisorio formal de la esfera política choca con la realidad material en la que tiene que aplicarse. De este modo, la figura del asalariado atañería al terreno económico y el sujeto ciudadano al político; siendo el conjunto de la ciudadanía esa masa de individuos iguales en última instancia. No obstante, la explotación capitalista y la coerción del Estado nacen a la vez y son formas complementarias de dominación (de clase), tal como acertadamente señala Holloway. En suma, la adopción e implementación del paradigma ciudadano (que conforma el público del Estado) redefine la lucha de clases hacia un escenario de demandas ciudadanas. El Estado imagina una ciudadanía en la que proyecta la necesidad de resolución de demandas individuales ligadas a un marco legislativo capitalista, es decir, imagina una construcción ciudadana que es la base fundacional del contrato con el Estado (está en el origen del sistema y es anterior a éste), pero acaba justificandoel mismo sistema (el Estado toma como destinatarios de su mensaje a esos mismos ciudadanos, que se convierten así en los únicos interlocutores válidos y en el fin hacia el cual se orientan los esfuerzos de pedagogía política). Con el modelo ciudadano no se niegan las clases, pero no es el antagonismo fundamental y se destierra de la arena política, y la representación política pública se hace a través de -y hacia- esta categoría. Tal como apuntillan Delgado y Malet (2007):

> "Es eso lo que hace que una calle o una plaza sean algo más que simplemente una calle o una plaza. Son o deben ser el proscenio en que esa ideología ciudadanista se pretende ver a sí misma reificada, el lugar en el que el Estado logra desmentir momentáneamente la naturaleza asimétrica de las relaciones sociales que administra y a las que sirve y escenifica el sueño imposible de un consenso equitativo en el que puede llevar a cabo su función integradora y de mediación"

Por lo tanto, la ciudadanía es el contrato social renovado por el cual los individuos adquieren un status político que les confiere una serie de derechos formales. Uno de los más importantes sería aquél que les concede el derecho a la palabra, a la voz pública. El derecho formal está vacío, en cuanto no se vincula a las necesidades materiales y, en consecuencia, no deja de ser una pantalla. Ese derecho sólo es una premisa, ya que únicamente es el punto de partida, el axioma para la representación en el espacio público, no un cometido o un trazo que realmente haga funcionar y activar una participación libre y

popular. Constituye el pecado original imaginario, un Rubicón imprescindiblemente necesario, para poder formar después el espacio público y el punto de partida legítimo y legitimador de una comunidad autoimaginada plena de derechos.

Ya se ha mencionado que los ciudadanos son público, y de la misma manera son producidos como público. Esto quiere decir que tienen la potestad de enunciar, desde su subalternidad tolerada y previamente acotada, y de erigirse como los privilegiados que interpela el Estado. De ahí que la ciudadanía sea una construcción pública y el sujeto político que preferentemente ocupará el espacio público. Éste evita contener marca alguna de lo social, ya que, como ámbito igualador, todos los usuarios son iguales, apartando todas las particularidades, todas las diferencias y desigualdades que en realidad cada usuario lleva inevitablemente consigo (Martínez, 2015). El espacio público es el terreno marcado para la socialización del ciudadano, ya que existe una correspondencia y concomitancia entre el espacio público y la ciudadanía.

En la relación entre la configuración del espacio público y el ejercicio de la ciudadanía, entendida como el estatuto que permite ejercer un conjunto de derechos y deberes cívicos, políticos y sociales (Borja, 1998), ambos constructos se fortalecen y retroalimentan. Así, la identificación entre el teatro de la democracia y el sujeto soberano ciudadano es total. En ese sentido Delgado (2014) declara que:

> "El papel central concedido al espacio público (...) se deriva de esa ideología que cabría denominar ciudadanista, que devuelve al individuo su papel como fundamento innegociable de la mística democrática de la obediencia libremente consentida. Los fundamentos filosóficos de que se nutre esa perspectiva, (...) no dejan de ser una reedición del concepto pragmático de público, como ese sujeto político colectivo basado en el **consenso** y la negociación entre seres responsables y autoconscientes, concebido a principios del siglo XX a la sombra del pavor burgués a la acción de las masas en las calles"

El espacio público es el lugar del ser público, de ser público, es decir, de ser ciudadano. Lo espacial comporta lo político y viceversa, pues la razón pública es la que emana del espacio público practicado por el ciudadano. Por eso, no es de extrañar que muchas veces se acabe hablando de espacio público cívico, un espacio institucionalizado donde el imperio del civismo es la medida de la

convivencia. Al igual que el civismo, la urbanidad es un código de conducta y un conjunto de normas de respeto a la convivencia social, los cuales terminan por redefinir una simple aglomeración humana –*urbs*– como ciudad –*civitas*– (García-Domènech y Martí-Ciriquián, 2013). El espacio ciudadano sería, entonces, el atributo esencial que conforma las ciudades desde un punto de vista (de lo) público-estatal. El civismo, como construcción ideológica que ya hemos situado y explorado anteriormente, es a su vez un pilar fundamental y fundacional de este contrato social, circunstancia necesaria para asegurar la supervivencia de las comunidades humanas (Camps y Giner, 2008).

La visión que supedita la estabilidad e incluso la supervivencia de la comunidad humana a la aceptación de un contrato social desventajoso e incompleto (no incluye la garantía material, únicamente un derecho político etéreo y formal) demuestra cuán interiorizado está en la médula del sistema democrático vigente. Por ello, en realidad el civismo se considera imprescindible para la supervivencia del Estado, y en segundo lugar, puesto que se debe asentar sobre una comunidad humana compuesta por ciudadanos, también se persigue su supervivencia, como modo de sustentar el contrato social que permite mantener la correlación de fuerzas actual.

Últimamente, estas recetas cívicas se han hecho más vehementes y presentes en la cotidianeidad de las ciudades. Para aplicar el barniz cívico se usó la fuerza de la escala local, a base de ordenanzas y otros dispositivos que permitieran aplicar lo que por civismo se entendía y se pretendía exteriorizar y difundir. "Las políticas locales de civismo son un fenómeno que arranca con el nuevo milenio y que tenemos que entender como un paso más en la evolución de los estados del bienestar y de la democracia" (Galais, 2010). De nuevo la apelación a la democracia y el bienestar, objetivos mayores, como excusa y coartada moral para establecer el civismo como norma pública y universal.

La existencia de una norma no es una cuestión menor, pues la norma, normaliza. Rita Segato afirma que "la superimposición de la noción de norma (...) como ley causal, como evento de un derecho positivo y positivante, esencializador (...) [es] un enunciado sobre el mundo y su deber ser, pasa a ser entendida como una clausula inapelable,cerrada a la historia y la deliberación". Las 'normas' premodernas[103] eran enunciados de sentido más que leyes

[103] Segato aplica su análisis al proceso modernizador que rompe la norma anterior indígena, pero parece válido usarlo para el contexto de la norma pública universal en las sociedades occidentales industrializadas. Respecto a la interrelación de conceptos políticos, económicos y

positivas. Y, continúa Segato, "en la modernidad también lo son, en realidad, pero esa eficacia más del orden de lo simbólico que del orden burocrático es, una vez más, como en el caso de las jerarquías que dan forma a las relaciones sociales, encubierta, disimulada por el discurso 'legal'" (Segato, 2013:25-26).

En efecto, en la modernidad, "la ley deja de ser entendida como una figura del discurso" (Segato, 2013:122), y aunque a veces desempeñe esa figura, mayormente no se considera así, sino como una "ley de aplicabilidad universal" (Segato, 2013:150). Pese a que después pueda ser no aplicada en principio (por diversos factores), su registro y alcance es universal, su inscripción es total. La no ciudadanía (obrar no cívicamente) es una categoría que no tiene capacidad de hablar (por ejemplo, a través del sistema de representación que son las elecciones, aunque lo de la falta de representación vaya a muchos más ámbitos), aunque sí es apto, como luego se verá para crecer en los márgenes. Lo que ocurre es que aquello marginal o (in)voluntariamente excluido, a pesar de tener potencia, el que dota de capacidad en la modernidad es esa emanación de lo universal y potentador (de dar potencia y tener potestad) que es el Estado, o la institución, esa idea inapelable, neutra, supra (no hay dupla, pues es binario), legal, que es lo público. Lo público produce el derecho positivo, lo que podrá ser visto, oído y tenido en cuenta.

En este sentido, ya se ha mostrado que lo público es lo oficial y lo hegemónico y, que en consecuencia, cualquier alteración del orden del espacio público, si realmente ambiciona ser disruptivo, debe venir 'de fuera'. Un espacio reivindicativo o político puede no tener cabida en el espacio público clásico de imperio del civismo.

Entonces, ¿sobre quién recae el derecho a habitar la ciudad? ¿y a diseñarla? ¿y a habitarla? ¿qué grupo, sujeto o categoría política tiene la preferencia (de considerarse) pública? ¿quién puede ejercer en el espacio público? ¿quién establece qué es un espacio público? ¿de qué manera se *positiviza* -se hace realidad, visible- la disensión y el consenso? ¿quién tiene la soberanía sobre la ciudad y sus prácticas?

La soberanía, concepto clave, implica el poder de determinar la situación propia presente y futura, mediante recursos materiales y discursivos. Sin embargo, el derecho público tiende a limitar la soberanía al espacio público ejercido por la

jurídico-legales en la ruptura de la cosmovisión y el *derecho* indígena, Quijano deja claro que la modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día.

ciudadanía. Y la ciudadanía, al fin y al cabo, es una manera que el Estado tiene de 'nombrar' y de ser nombrado -llamado, interpelado, tenido en cuenta- por el Estado. Además, tal como dice Oriol Bohigas, "es un poco ridículo y arriesgado -al menos en términos históricos- contraponer burguesía y ciudadanía" (Borja y Muxí, 2001:13), por lo que no puede se puede negar el carácter hegemónico y subordinado al poder dominante que confiere el término. Al reducir la riqueza humana (y urbana) al estrecho margen que contempla la ciudadanía, se niega la dimensión singular y colectiva del ser humano en pos de lo Uno y lo Universal (Quessada, 2006), o en palabras de Sorkin (2004), se sustituyen "las anomalías y los encantos de estos lugares por una especificidad universal, un urbanismo genérico que se modula tan sólo por medio de la superposición ornamental". Este urbanismo genérico tiene que ver con el sujeto genérico para el que es concebido, la norma ciudadana universal necesita espacios de representación igualmente genéricos.

Efectivamente, como toda categoría política, la ciudadanía funciona en el nivel representacional, en cuanto representa unos ideales abstractos que después tratan de llevar a cabo sobre la ciudad material realmente existente con mayor o menor acierto y afinamiento. El derecho mismo también (se) juega a nivel representacional, pues al igual que la ciudadanía y lo público son objetos representacionales, mediadores sobre los cuales se proyectan ideas morales sobre cómo vivir la ciudad. El plano representacional, además de expresar la ideología y la estructura discursiva de la superestructura, excede, como ya ha quedado patente, su propia 'inocua' esfera representacional y acaba por afectar la vida cotidiana. Ello se debe a que, en primer lugar, son constructos destinados desde el principio a tener incidencia en la vida real y porque tanto el derecho, como la ciudadanía o lo público son expresiones *positivas* de acciones y deseos del poder, es decir, que son lo que acaba por expresarse y difundirse en último término. Estas dinámicas y relaciones de poder condicionan y determinan en gran medida la inmediatez de la vida diaria: definiendo, por ejemplo, las zonas y las maneras de disfrutar el espacio, fomentando itinerarios y espacios para la reproducción, etc. La ideología y el discurso inciden profundamente en la concepción de la ciudad y es por ello que son una preocupación de primer nivel a la hora de imaginar lo urbano.

2.5 Ensayando fugas

Tanto la ciudadanía, como el espacio público, como lo público son conceptos de encuentro, vehículos de agregación y adhesión simbólicas unilaterales -en torno a lo que entendemos como valores y metas de la clase media- que no admiten discusión y que después, en la ciudad, se reproducen material y simbólicamente, sin negociación o agregaciones foráneas posibles.

Este es el espacio público[104] actualmente existente**.** Es decir, un espacio ideológico y un lugar parcializado. O, dicho de otra manera, con evidentes limitaciones ontológicas -desde su propia fundación- y restricciones de acciones y prácticas.

Por lo tanto, si se intentara disociar el espacio de lo público -romper el sintagma- e interrogar a lo público qué es, para quién y si es útil para comprender las actuales dinámicas, la conclusión sería que es una herramienta política de reproducción de unos modos de hacer concretos. Lo público y el público, como el mismo espacio público, no incluye todas las formas de vivir lo urbano. No obstante, las limitaciones ya mostradas pueden servir de apertura, pues una vez señalamos los límites de lo pensado podemos pensar también los puntos de fuga y éstos pueden valer para (im)pensar de otro modo las potencias latentes y larvadas.

¿Plaça Reial es público?

Podría ser consistentemente discutido, vista la colonización absoluta que sufre a manos de las terrazas privadas.

¿Los centros cívicos son públicos?

Los centros cívicos fomentar el interés público, pero predominantemente lo público que interesa es parte de la mentada norma universalizadora: la gestión y elección de contenidos no está abierta y promueve un marco cívico en el que resolver las contradicciones o directamente se silencian limitándose a ofrecer cursos y talleres tan oportunos o necesarios como acríticos con la realidad socioeconómica. No suponen actos disruptivos.

[104] En este caso y por simplificar unificaremos bajo este sintagma los tres elementos antes mencionados. El propio espacio público, el espacio de lo público (la norma de inscripción universal) y el espacio del público (la ciudadanía, el imperio del civismo).

Para la Assemblea d'Okupes Barna (Dossier Lletra A, 1997)[105], la red de centros cívicos, "tuvo desde el principio el objetivo de controlar la fuerza de estos movimientos, reconduciéndolos a un terreno donde la política ha hecho el resto para desarticularlos".

¿La Eskalera Karakola es pública?

El Centro Social la Kasa Okupada Eskalera Karakola (1996-2005) y después del desalojo, ya en régimen de alquiler, La Casa Pública de Mujeres La Eskalera Karakola, es un proyecto político e infraestructura sociocultural gestionado exclusivamente por mujeres. Durante los 6 años de okupación la Kasa Okupada de mujeres desarrolló una incesanteactividad feminista en forma de talleres, charlas, encuentros; además de abundantetrabajo reflexivo que abordaba cuestiones como el espacio urbano, las identidades sexuales y de género, la precariedad laboral, la globalización, la brecha tecnológica, la violencia, la teoría queer, la economía feminista, etc. La Eskalera Karakola, uno de cuyos orígenes fue Lavapiex 15, fue uno de los pocos lugares donde se logró negociar y conseguir un espacio seguro para las mujeres (VV.AA., 2015), apostando por una manera no identitaria de entender la autonomía. En su etapa como Centro Social Feminista Autogestionado convivían dos ideas. Por una parte, que los espacios de mujeres son, de hecho o en potencia, distintos, y, por otra parte, que el espacio –el espacio físico– es fundamental para la creación y proyección de nuevas formas de la política, no para producir una «política de la instalación», sino para interrogar lo posible en lo existente[106].

Se ha tomado el ejemplo de la Eskalera Karakola porque supone la autogestión horizontal y en común -sin mediación de lo institucional- de un espacio urbano, para sacar adelante una iniciativa con vocación *pública*. Además, la elección de la Eskalera es aún más propicio porque se nombran como Casa Pública[107] y tras el desalojo toman explícitamente el concepto espacio público para definir lo que son y lo que han creado; se contemplan a sí mismas de este modo. Tal como desarrolla Gil (2011), la Eskalera trató, entre otras cosas, de bucear en crear alternativas *públicas*:

[105] http://www.hartza.com/okupas3.htm

[106] http://www.sindominio.net/karakola/antigua_casa/textos/articulomolo.htm

[107] La apelación a lo que por norma se entiende por una casa pública de mujeres es clara. Esta alusión permite reapropiarse el concepto y la soberanía sobre qué es una mujer pública (o una casa pública de mujeres), a la vez que sirve para visibilizar y criticar de qué manera se produce la mujer en (lo) público.

"Haraway intentó visibilizar conexiones que han desarmado la operatividad y el sentido de contraposiciones clásicas del tipo capital / trabajo, cultura / naturaleza o público / privado (como las relaciones entre el hogar, el mercado, el trabajo, el Estado, el hospital o la iglesia), y en cuyas redes los sujetos se encuentran inmersos, vinculándose de forma diversa y cambiante con ellas, trastocando cualquier idea estática de la identidad (...) La Eskalera Karakola surge partiendo de ese deseo incierto de reaprender a leer la realidad, desarrollar otros modos de percibir y comprender el mundo. Un espacio para la construcción de epistemologías feministas con vocación transformadora; un espacio, también, para la reinvención de identidades políticas capaces de instalarse y habitar en el lugar de lo difuso y el cambio, un lugar a veces escurridizo, hostil y poco seguro"

Figura 7. Casa Pública de Mujeres La Eskalera Karakola (sede legal posterior a la okupación[108]).

Anónimo

[108] Aceptar esta 'legalización' le valió críticas dentro del movimiento okupa madrileño.

Figura 8. "Akí había 1 casa okupada de mujeres. Nos robarán los espacios públicos, pero nunca la memoria"

Fragmento del documental 'Centros Sociales Okupados, la historia de Madrid'[109]

Lo público, en Plaça Reial y en un Centro Cívico, es lo manejado y producido verticalmente por grandes corporaciones institucionales (estatales, municipales, de mercado), mientras que lo público *comunalizado* en la Eskalera Karakola podría ser una nueva manera de crear -desde una óptica horizontal, a menor escala e impacto, etc.- un nuevo espacio de encuentro y enunciación[110]. Para Harvey, hay que liberar todos los espacios públicos paratodos los propósitos y fines públicos, cuanto más abiertos mayores serán las posibilidades democráticas de construir lo común, de ir hacia lo común y comunal.

2.6 Destripando el espacio público

Por todo ello, conviene superar –en el plano simbólico-conceptual– el espacio público institucional que, insertado en un urbanismo que es la forma social del modo de producción dominante (Harvey, 1977), se muestra insuficiente para acoger las demandas de empoderamiento popular. Hay que dejar de centrarse en lo institucional como el marco y el fin de las acciones de apropiación y

[109] Accesible en: www.youtube.com/watch?v=PiZTV1nME24 (13:44)

[110] Los movimientos sociales, por ejemplo, movilizan y construyen bienes públicos, porque al formular un reto al sistema político institucional buscan hacer algo por el interés general -el interés (del) público- que se ha visto desatendido o ignorado por éste. De hecho, el éxito de los movimientos sociales se identifica con la capacidad de incidencia en la agenda política, por medio de inventar un espacio político propio (Martínez, 2002a: 129). La toma de edificios puede, igualmente, liberar bienes públicos secuestrados e infrautilizados por el sector privado, tal como demuestran los ya mencionados Dieste Hernández y Pueyo (2003).

recuperación y transitar hacia un espacio común. En esta tarea los Centros Sociales pueden cumplir una tarea fundamental:

> "Podemos hablar de la creación de un nuevo espacio público, e incluso la redefinición de lo público o común, partiendo de los centros sociales, un nuevo espacio público que rompe con lo privado pero también con lo público pues está además cuestionando la soberanía del Estado sobre los equipamientos colectivos y sobre lo que es el gobierno biopolítico de la administración, es decir, los centros sociales como una máquina que puede y que está intentando elaborar lo que se ha llamado una reapropiación de la administración, es decir, intentando ligar la democracia o las instancias democráticas de base con su composición, con agenciamientos productivos en acto, apropiaciones que funcionan en la metrópoli, esto es, en el espacio fundamental de la cooperación social productiva" (Sánchez-Pinilla, 2010)

Los Centros Sociales pueden ayudar a resituar el espacio público en el centro de la vida urbana, pero caracterizada por sus dimensiones colectivas y autónomas. Lo público debe ser redefinido[111], y eso en la ciudad significa en gran medida resignificar el espacio público, empezando por proyectos y lugares que actúan al margen de mediaciones institucionales. En efecto,

> "El individualismo contemporáneo no tiene sentido másque, en la era democrática, en la cual reinan un consenso y un apego fuertes,generales y durables a las instituciones y los valores democráticos. Cuantomás existe una desafección colectiva frente a las grandes ideologías, tantomás existe una legitimación de los referentes democráticos. El surgimientodel individualismo hedonista nos ha desembarazado de las fiebres revolucionariasy nacionalistas, y nos ha reconciliado por esa vía con las institucionespluralistas de la democracia. El movimiento que apunta a valorizar el«yo primero» conduce, paradójicamente, a la aceptación de las reglas políticasy éticas de la era democrática, al consenso democrático" (Lipovetsky, 2000).

Las reglas democráticas hoy en día fomentan la desafiliación colectiva, y puesto que lo público, y por antonomasia el espacio público urbano, se consideran las arenas de la expresión democrática, vienen teñidas de trazas individualistas. Los Centros Sociales tienen una vocación comunalizadora, en cuanto organizan

[111] Parece que el Ayuntamiento de Madrid pretende hacer algo similar con la Red de Bienes Comunes: https://oficinaus.wordpress.com/portfolio/gestion-en-red-de-bienes-comunes/

en su seno a diferentes colectividades y proyectan alternativas y horizontes que entienden el cuerpo social como matriz solidaria y de apoyo mutuo. La autonomía política que se propugna a través de estos espacios tiene poco que ver con la autonomía *pública* democrática de los actuales espacios públicos. Bajo este paradigma, los individuos son sujetos políticos en cuanto seres autoemancipados y autónomos que se relacionan con los demás libremente pero sin perder su condición individual y sin asociarse a ninguna dimensión colectiva (clase, etnia, cultura); a lo sumo a una identidad compartida, pero sin raíces políticas y folklórico en tanto atributo consumible que refuerza lo igual. Esta excesiva autonomía nos sustrae de nuestra inherente pertenencia colectiva y nos sumerge en un universo de seres autosuficientes que no necesitan del otro. Sin embargo, es en el reconocimiento de nuestra debilidad y vulnerabilidad cuando nacen los deseos del otro, de constituir una amalgama de relaciones.

> "Soy débil frente al otro. Soy débil para el otro. Precisamente en esta *debilidad metafísica* del'poder no poder' se despiertan unas ansias y un deseo del otro. El otro solo se anunciamediante una brecha en el ser en cuanto 'ser sí mismo', solo se anuncia por medio de una*debilidad óntica.* Incluso aunque el sujeto tenga satisfechas todas las necesidades sigue en labúsqueda del otro. Las necesidades se refieren al yo, mientras que la órbita del deseo quedafuera del yo (...) El eros es el único que está en condiciones de liberar al yo de la depresión (...)El eros que me arranca de mí mismo y me embelesa con el otro llevándome a él es lo únicoque puede vencer la depresión" (Han, 2017:108)

Así pues, la herida nos abre al otro, nos hace conscientes de nuestra dimensión colectiva e interconectada. Recuperar esta dimensión pasa por abrir el espacio público y abrir espacios públicos allí donde no se espera. Reivindicar la co-dependencia (Rendueles, 2013), la vida en común, politizando los ámbitos cotidianos y experimentando articulaciones comunitarias requiere producir espacios capaces de cobijar y abordar dichos planteamientos. Tomar conciencia, darnos cuenta de nuestra interrelación significa desatar la potencia política que contiene todo pensamiento y acción colectiva.

> "Ese 'darse cuenta' no conduce a buscar una 'salida' o una 'salvación' individual, sino comunitaria, social. El resistente no sólo, ni prioritariamente, piensa en sí mismo" (Esquirol, 2015:13)

Para Lefebvre el disfrute de la ciudad está asociado a los bienes de carácter colectivo, como el espacio público, la vivienda, los equipamientos o los servicios públicos. Efectivamente, la ciudad como provisora de espacios colectivos en los que pensar lo social como una compleja, múltiple y plural articulación, exige espacios en los empoderarse.

> "Desde finales del siglo XIX, las ciudades, que históricamente han interpretado múltiplesfunciones, desde las militares y religiosas hasta las políticas y comerciales (en función de lahistoria y la geografía de su construcción y transformación), han ido definiéndose cada vez másen función del papel que desempeñan en la organización de la reproducción social" (Smith, 2005:64)

La epistemología feminista ha puesto en el centro del debate los cuidados y las prácticas, hasta ahora invisibilizadas, minorizadas y despreciadas, que sustentan la vida, sin perder de vista su conexión política, que pasa inevitablemente por entender el proceso social como producción colectiva. La ciudad es el escenario material y simbólico compartido, común, en el que se pone en marcha esta producción, compuesta por muchos proyectos. Esta multitud de multiplicidades constituye la riqueza urbana, pero no puede ser comprendida sin un horizonte transformador. Las iniciativas que conciben la ciudad como nicho de mercado o de usuario desafiliados atenta contra la ciudad como ámbito de derechos colectivos en el que expresar y apoyarse políticamente en pos del bien común. El derecho a la ciudad es también un derecho humano emergente (VV.AA., 2011). Dicho en otras palabras,

> "La cuestión de qué tipo de ciudad queremos no puede estar divorciada de la que plantea qué tipo de lazos sociales, de relaciones con la naturaleza, de estilos de vida, de tecnologías y de valores estéticos deseamos. El derecho a la ciudad es mucho más que la libertad individual de acceder a los recursos urbanos: se trata del derecho a cambiarnos a nosotros mismos cambiando la ciudad. Es, además, un derecho común antes que individual, ya que esta transformación depende inevitablemente del ejercicio de un poder colectivo para remodelar los procesos de urbanización"(Harvey, 2008)

Por todo ello, los Centros Sociales presentan la posibilidad de ensayar espacios públicos comunes en consonancia con una ciudad que prioriza el bienestar colectivo, para lo que es imprescindible comenzar a crear una red de

infraestructuras, equipamientos y entrelazamientos que permitan pensar un nosotros urbano en clave emancipadora.

Los padres quieren hacer morir a los hijos, por eso los mandan a la guerra, mientras que los hijos quieren matar a los padres, por eso, por ejemplo, protestan contra la guerra, y desprecian con fiereza la sociedad de los viejos, que exige esa guerra.
Pasolini

3. LA DIMENSIÓN TEMPORAL

Tal como se viene describiendo, la okupación abarca diferentes ámbitos y entra en contacto con realidades heterogéneas, aborda problemáticas diversas, acoge variados colectivos y da lugar a interpretaciones muy amplias. Debido a este intrincado y variopinto contexto, se acotarán los alcances temporales y espaciales que interesan en esta investigación para evitar en adelante ramificaciones estériles. A tal efecto esta sección se dividirá en dos partes. En la primera se aproximará a las dinámicas internas del movimiento y de cómo se insertan y se influyen mutuamente con el contexto histórico y otros movimientos. En este apartado se tratará, asimismo, de buscar una teoría que abarque y comprenda al movimiento okupa. En la segunda parte, se analizará la línea cronológica que sigue el movimiento específicamente en Barcelona, con las evoluciones y hechos más distintivos de su historia reciente. El punto de partida se ha establecido tras el fin de la dictadura, con las primeras acciones urbanas de importancia del movimiento okupa y autónomo, influenciado por movimientos europeos similares que tienen su origen a principios de los años 70.

3.1 El marco contextual-teórico

Los diferentes campos del conocimiento y el pensamiento (sobre todo la Sociología) han sido muy prolíficos a la hora de crear constructos de representación en el que incluir y explicar a las expresiones sociales que han ido surgiendo en las últimas décadas. De este modo se han visto florecer múltiples denominaciones que trataban de discernir ontologías y trazar límites más allá del 'anticuado' Movimiento Social. Términos como Movimientos Sociales Urbanos (MSU) Nuevos Movimientos Sociales (NMS) y el más reciente Novísimos Movimientos Sociales (NsMS) buscan llenar el espacio que ha quedado aparentemente vacío de referencias.

La inclusión de estas teorías se debe a que la okupación bebió y se nutrió (y ella misma facilitó) de diferentes movilizaciones, por ejemplo, la lucha insumisa de

los 80 y 90 fue un catalizador juvenil y con la llegada del milenio el movimiento alterglobalizador le sirvió de aglutinante. Por ello, el movimiento okupa como ámbito de experimentación contracultural de estilos de vida e ideas (Martínez, 2007b), tiene evidentes puntos de contacto con estas conceptualizaciones.

Primeramente, se ha decidido incluir el desarrollo de los NMS, por adecuarse –pero no del todo- a algunas características del movimiento, para acabar con el relato de los MSU, porque el movimiento okupa es un excelente ejemplo de movimiento urbano con una participación urbana vital (Martínez, 2002b) -tanto para su propia constitución como por lo que significa para lo urbano, como ya se ha explicado anteriormente-.

3.1.1 Los Nuevos Movimientos Sociales[112]

Un movimiento social es una institución en la medida que está constituido por un conjunto de normas preestablecidas, provenientes de la sedimentación de una memoria y práctica histórica, y que formal o informalmente constituye una guía para la acción colectiva. Son espacios-marcos delimitados en los que se desarrolla una forma de entender e interpretar el mundo y actuar en él, o sea, es un sistema de narraciones y un sistema de registros culturales (Ibarra y Tejerina, 1998) y de pertenencia, además de una historicidad autoproducida y autocontrolada.

La consideración de la okupación como movimiento social -lo mismo que ocurre al construirlo como *fenómeno*- es en cierta manera fruto de una operación artificiosa que se realiza desde el exterior (Martínez, 2003; Martínez, 2007b), tanto por razones subjetivas (muchos participantes rechazan estas denominaciones) como objetivas (la disparidad de las tipologías[113] dificulta la asunción de perspectivas en común). Se trataría de un movimiento social en el que la autogestión es el nexo ideológico-político que permite conectar los

[112] El límite entre NMS y NsMS es muy difuso -los NsMS se caracterizarían por la globalidad de sus propuestas, en contraste con protestas fuertemente tematizadas como las del feminismo o el ecologismo (Díaz-Parra, 2013)-, de modo que las nuevas características de los movimientos sociales se recogerán bajo el paraguas del término NMS (aunque se haga alguna referencia concreta separadamente, atendiendo a los criterios de los autores citados).

[113] Tanto de las okupaciones -cada Centro Social es soberano (Martínez, 2001)- como de los *okupantes*, que divergen en estética, afiliación a movimiento políticos -anarquismo, marximos, independentismo...-, motivaciones de lucha, complejas narrativas del yo político (más allá del activismo), etc. (Fernández Gómez, 2010; Chatterton y Pickerill, 2010).

distintos niveles sociales en los que se ejerce un poder creativo y de resistencia a la dominación al mismo tiempo (Martínez, 2001). En todo caso, encajar el movimiento okupa como Nuevo Movimiento Social (Adell Argilés, 2007; Koopmans, 1993[114]) tiene algunas lagunas añadidas, que se aprecian a continuación, pero ya que ciertas características son comunes al movimiento y representa, además, una matriz con fuerza en la teoría social, se ha creído pertinente explicar de qué se trata.

La aparición de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) respondería a la transformación de la estructura de los conflictos en la sociedad durante el proceso macrohistórico de modernización. Esta transformación implica que las personas se liberan de los amarres de clase, religión y la familia (Ortiz Leroux, 2006). La modernidad originó el paso de unas formas de organización social comunitarias a unas asociativas, tal como teorizó Ferdinand Tönnies. Las comunidades de origen dejan de ser el presupuesto sobre el que se erige el relato personal, la narrativa sobre uno mismo. Con la emergencia de la modernidad y la sociedad industrial los lazos comunitarios se debilitan y la autoconstrucción del yo se individualiza. Así, la asociación sería la construcción artificial en el que las personas establecen uniones a través del contrato y el acuerdo, basados en el interés individual. Este sujeto se relaciona con los otros a través de lazos de carácter racional-instrumental y se organiza mediante instituciones como el mercado y el Estado (Marcet, 2015). El resultado es un grado de individualización sin precedentes (Taylor, 2010), pero no de la disolución total de los lazos estructurales y culturales. La posmodernidad, en cambio, comporta una nueva estructura, una nueva clase media y unas nuevas narrativas vitales y de la subjetividad que desplazan unas centralidades y encumbran otras. Así, muchos de los estudios se basan en la mutación del sujeto (individual y colectivo), de su papel en la sociedad y de los mecanismos que constituyen su identidad. Para Touraine (1990:27):

> "Después de una larga historia en la que el actor ha sido definido por su privación de sentido -era el pecador, el proletario, el explotado-, aparecen actores sobrecargados de sentido en los que crítica cultural y crítica social se manifiestan a la vez (...) Su objetivo de autogestión

[114] A veces hay divergencias sobre la misma idea de NMS. Koopmans, por ejemplo, no viene de acuerdo con la visión de Touraine u Offe. Para él los NMS son aquellos movimientos que tienen como base común la clase media y que aprovechan ventanas de oportunidad política diferentes de los de movimientos sociales clásicos. Tucker (1991) por su parte critica la aproximación a los NMS de Habermas y Cohen.

> indica, sobre todo, su voluntad de dejar de ser una materia prima para la acción política o ideológica; de ser productores de su propio sentido"

Si hasta ahora su sentido era producido como objeto, desde fuera, por la intelectualidad, ahora aparece una voluntad de autodeterminación, de (auto)referenciarse[115] potenciando la propia subjetividad y un camino *personalizado* para lograrlo. El consumo, por ejemplo, deviene en un importante determinante de identidad, pues contribuye a la conformación del nuevo sujeto, a través de productos individualizados que proyectan la ilusión de unicidad. El consumo, empero, no solo es importante como medio para constituir el sujeto deseado con la adquisición de objetos físicos, sino también por su dimensión discursiva[116]. Proyectar ilusiones entra dentro del ámbito de la comunicación, es decir, de la creación de narrativas e identificaciones emocionales y de valores (es una especie de alteridad, proyectamos hacia un otro-yo que queremos ser). El consumo cultural actúa como una nueva forma de estructuración social y de generación de narrativas del yo, frente a atributos estructurantes clásicos (verbigracia, el nivel educativo o la organización familiar tradicional) que pierden importancia. Tal como destaca Inglehart (1991:487):

> "En la sociedad industrial avanzada, el determinismo económico es cada vez menos creíble a causa del (...) rendimiento decreciente y (...) la población no crece hasta agotar los límites de alimento disponible (...) en la sociedad industrial avanzada la economía sigue siendo importante, pero ya no es el factor crítico. Las motivaciones, como el prestigio y la autorrealización, se han hecho mucho más importantes. Y puesto que tanto el prestigio como la autorrealización están culturalmente definidas, los factores culturales se han convertido en una influencia crucial sobre el comportamiento humano"

Así pues, el lugar central de las relaciones y de los conflictos sociales se desplaza del campo del trabajo hacia el campo más amplio de la cultura (Touraine, 1990:28). Este nuevo enfoque de los movimientos sociales, reintegra y rehabilita "el análisis de las *dimensiones culturales e ideológicas* de la

[115] Todos los movimientos sociales tienen carácter reflexivo, pues se articulan en torno a normas y significados socialmente compartidos (Gusfield, 1994), pero en este caso también entra en juego decisivamente la autonomía, un marco reflexivo producidoautóctonamente.

[116] El momento consumo, no obstante, también puede actuar como opción política que exprese y prefigure una determinada opinión o cosmovisión sociocultural, en tanto que puede abrir terrenos más amplios de decisión diferenciadora (social o individual) con respecto al estilo de vida, las expresiones de deseo, la búsqueda de placeres, etc. (Harvey, 2003:135).

movilización, y también de su contexto *político*", pues las estructuras sociales y los marcos culturales son inseparables (Neveu, 2002:117). Los NMS retornan a la defensa del sujeto y exponen la subjetivación frente a la racionalización, ya que mientras el sujeto se funda en sus derechos naturales, el ciudadano lo hace en la razón. Ante el universalismo moderno que se funda en una razón uniforme, debe haber pluralismo de valores, al fin y al cabo, "los juicios morales y sociales son medios de mantenimiento y reproducción de los valores culturales, de las normas sociales y de los mecanismos de socialización" (Touraine, 1990:428). La pérdida de validez de los metarelatos como marcos de referencia, interpretación e identidad hace que el sujeto se inserte en una red de relaciones complejas y móviles, en la que se valorizan los atributos diferenciales. La narrativa de la subjetividad se torna volátil y por eso mismo se centra en uno mismo, única posible fuente de certeza. A diferencia de las formas propias de la modernidad, en las cuales cada persona se podía ubicar en el espacio de posiciones sociales, la posmodernidad abre el abanico de las posibilidades de configuración, de manera que cada persona se *particulariza* (en) la identidad (Marcet, 2015). Ya no nos pensamos como un continuo coherente vinculado a un entorno físico y social más o menos permanente, sino que nos vemos como una concatenación incoherente de vivencias heterogéneas, relaciones sentimentales esporádicas, trabajos incongruentes, lugares de residencia cambiantes o valores en conflicto (Rendueles, 2013:88). El sujeto es reexplorado poniendo al frente sus necesidades, concediéndole un nuevo pedestal autónomo y autointerrogante que aflore sus potencialidades, alejándolo de un universalismo que busca equivalencias uniformizadoras e imposibles en una sociedad concebida como unidad homogénea y vista como una totalidad.

> "En nuestros días observamos una explosión de la figura humana. La 'Humanidad' como sujeto ya no tiene rostro. Al margen de un empobrecimiento organizado de las subjetividades, somos testigos de la tenaz persistencia y del surgimiento de formas de vida singulares, que trazan su camino" (Comité Invisible, 2017:43)

Por lo tanto, cuando hablamos de Nuevos Movimientos Sociales, hablamos, ante todo, de nuevos sujetos políticos que se posicionan desde una episteme renovada. Este nuevo paradigma bajo el cual se articularía el sujeto sería el posmaterialismo. Este nuevo registro de la acción colectiva se imbrica en lo que Daniel Bell ha denominado sociedad postindustrial y en un entorno de economía flexible, típica constitución atribuida al posmodernismo. Siguiendo

esta lógica, ya no hay un sujeto material compacto obrero, sino un líquido-heterogéneo-múltiple posmaterialista. Según Inglehart (1991) las prioridades valorativas básicas de las poblaciones occidentales se transformaron desde el materialismo hacia el posmaterialismo, desde la prioridad de la seguridad física –ligada a las necesidades materiales: mantenimiento del orden, crecimiento económico, lucha contra el crimen- hacia un mayor énfasis en la autoexpresión, el sentimiento de pertenencia a la comunidad y la calidad de vida –ligado a las necesidades no fisiológicas: deseo de mayor participación en política, libertad de expresión, importancia de las ideas-. Los niveles sin precedentes de seguridad económica y física adquiridos en la posguerra pudieron hacer que la preocupación por estas cuestiones se diera por hecho o por derecho y que se desarrollaran nuevos valores a partir de estas certidumbres. Noobstante, el mismo Inglehart (1991:173) advierte que, aunque la hipótesis de la escasez implica que la prosperidad lleva a la difusión de valores posmaterialistas, a su vez, la hipótesis de socialización implica que ni los valores de un individuo ni los de una sociedad en su conjunto cambian de la noche a la mañana, es decir que "existiría un desajuste temporal apreciable entre los cambios económicos y los cambios políticos". Por tanto, la oposición materialista/posmaterialista va más allá de la dimensión temporal y se convierte en un eje central de polarización entre las poblaciones occidentales, reflejando el contraste entre dos formas de ver el mundo fundamentalmente distintas. Los valores materialistas/posmaterialistas formarían parte de un síndrome más amplio que engloba las motivaciones que se tienen para trabajar, las ideas políticas, las actitudes antes el ecologismo y la energía nuclear, el papel que juega la religión en la propia vida, etc. En cierta manera, el posmaterialismo[117] es también el resultado de la evolución del relato en los movimientos contestatarios a partir de los años 70, que se alejan de unas metas centradas en el crecimiento económico y el progreso técnico, y superan al *homo economicus* y sus metas exclusivamente materialistas.

En las Ciencias Sociales esta nueva mirada vino de la mano del llamado *giro cultural*, que la escuela de Birminghamy sus Estudios Culturales colocaron en el centro del debate. Estas nuevas maneras de estudiar lo cultural, a partir de

[117] Para Fernández Buey (1994) sería más acertado hablar de valores posconsumistas o posadquisitivos, ya que los intereses por la democratización de la vida social, por el control del proceso de trabajo o por la preservación de un medio ambiente habitable son nítidamente materialistas. Para el autor lo que está en juego es la disyuntiva expresada en el título del conocido libro de Erich Fromm '¿Tener o ser?', y los valores posconsumistas entrañan una decidida opción por el ser y contra el tener.

distintas formas de análisis del discurso, así como la incorporación de los tópicos de la representación y la diferencia tuvieron su origen en el 'Centre for Contemporary Cultural Studies' durante la posguerra y fue liderada por Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall y Edward Thompson. A rasgos generales, estudian la cultura a través de las clases sociales y su relación con los medios de comunicación masivos, el lenguaje, la ideología, el género, etc., haciendo que la cultura deje de tener un papel secundario y se asuma como protagonista de las transformaciones sociales y como factor clave para interpretar y explicar la realidad social. El giro cultural se puede entender como "el desplazamiento intelectual que ha situado a las variables culturales en el centro de los debates contemporáneos (al menos al mismo nivel que las variables económicas y políticas)" (Nogué y Albet, 2007:159).

Así, desde el campo de la cultura y lo cultural, los NMS pudieron constituir tanto una crítica de la regulación social capitalista, como una crítica de la emancipación social socialista tal como fue definida por el marxismo estatal de las Repúblicas Populares de corte soviético. El eje de comprensión se desplaza desde la lucha de clases hacia la identificación de nuevas formas de opresión, siempre desde un prisma que mira más allá del bienestar material, incardinado por reivindicaciones de raíz cultural y poniendo el énfasis en la calidad de vida (Sousa Santos, 2001). De alguna manera la lucha se desplaza de la demanda de redistribución a la demanda de reconocimiento. La lucha por el reconocimiento de la diferencia se convirtió en la forma paradigmática del conflicto político. En estos conflictos 'postsocialistas', la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. El reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y objetivo de la lucha política (Fraser, 2011). Debido a la emergencia de estas nuevas prioridades, el análisis social comenzó a hacer mayor hincapié en las condiciones de reproducción y en los valores asociados a ello. El prisma de la reproducción social provee un marco que examina la interacción del trabajo remunerado y las tareas no remuneradas en la reproducción de cuerpos, hogares, comunidades, sociedades y entornos, y las formas en que estas actividades se organizan para apoyar -o socavar- el desarrollo humano. Ello facilita la exploración tanto del trabajo precario como de la vida precaria como condiciones mutuamente constitutivas de subordinación y opresión (Meehan y Strauss, 2015).

Los alter-activistas, que como se verá mantienen una relación muy crítica con las formas más tradicionales de militancia y con el modelo de organización muy jerárquico, "sostienen una concepción del cambio social que no pasa tanto por influir sobre los responsables políticos como por la transformación respecto de la manera de vivir juntos a partir de alternativas concretas que pongan en práctica los valores del movimiento y una reafirmación de las formas de sociabilidad locales" (Pleyers, 2009). El cambio social, más que como ruptura, se concibe como proceso y por ello se trata de "enjambrar", de extender toda ansia de cambio y transformación también a lo cotidiano. Estos nuevos movimientos se movilizarían, entonces, por nuevos tipos de amenazas a la autonomía individual ejercido por actores corporativos, lo que Habermas llamó la colonización del mundo de la vida. Los conflictos se desarrollarían en torno y enmarcados en las esferas de vida, aquellas que permiten el cuidado y el progreso personal, tras el velo necesario del ámbito productivo:

> "These new conflicts no longer arise in areas of material reproduction; they are no longer channeled through parties and organizations; and they can no longer be alleviated by compensations that conform to the system. Rather, the new conflicts arise in areas of cultural reproduction, social integration, and socialization (...) In short, the new conflicts are not sparked by problems of distribution, but concern the grammar of forms of life" (Habermas, 1981)

Las esferas de la vida se reivindican frente a lo público producido por lo estatal y lo productivo emanado de lo laboral. "La politización de lo social, de lo cultural, e incluso de lo personal, abre un inmenso campo para el ejercicio de la ciudadanía y revela, al mismo tiempo, las limitaciones de la ciudadanía de extracción liberal, incluso de la ciudadanía social, circunscrita al marco del estado y de lo político por él constituido" (Sousa Santos, 2001). La politización de lo cotidiano, de la vida cotidiana, comporta uno de los pilares de esta apertura sociopolítica: lo personal es político (D'Anieri, Ernst y Kier, 1990). Al fin y al cabo, es la misma afirmación de la vida cotidiana (Taylor, 2010), recentrar la vida política alrededor de las cuestiones inmediatas. El definirse por una fuerte carga cultural y afirmar que todo es político, liquida la disociación entre lo público y lo privado, haciendo que relaciones de poder que antes no eran cuestionadas por ser 'privadas', se expongan, se debatan y se combatan (Wieviorka, 2009). Se inventan nuevas maneras de vivir juntos, pues "politizan cuestiones queno pueden ser fácilmente 'codificadas' con el código

binario del universo de acción social que subyace a la teoría política liberal" (Offe, 1988), que categorizaba cualquier acción política como 'privada' o 'pública'. La mutación del sujeto se realiza pasando de una matriz productivista, a ser comprendido por molduras culturales y morales (Díaz-Parra, 2013).

Esta mutación no afecta a la totalidad del cuerpo social o de sus reivindicaciones, pero sí que marca un cambio en las prioridades de las protestas que llevan ciertos sectores de la población (capitaneados por los estratos medios bienestantes) que se identifican como actores emergentes. Estos desplazamientos de los marcos de sentido también se notaron en las maneras de organizarse políticamente. No se trata de un rechazo de la política, sino, al contrario, de "la ampliación de la política hasta más allá del marco liberal de la distinción entre estado y sociedad civil" (Sousa Santos, 2001). La acción política pasó al campo no institucional, cuya existencia no está, de nuevo, prevista en las doctrinas de la democracia liberal y del Estado del Bienestar (Offe, 1988:174). Los NMS desbordaron el horizonte de la representatividad democrática institucionalizada y convocaron a pensar en la estrechez de tal representatividad parlamentaria (Entel, 1996:43). En este terreno, los NMS desarrollan un sentido de identidad colectiva en el que no exigen representación, sino autonomía. La lógica que les subyace consistiría en la defensa de un 'territorio' físico y/o moral (Ibarra, Gomà y Martí, 2002:67-68), que no es negociable en términos de canjearlo por delegación representativa o contrapartidas materiales, ya que es un feudo básicamente identitario.

Al respecto, Neveu (2002) identifica cuatro dimensiones[118] en la ruptura con los movimientos sociales antiguos o clásicos:

- En las formas de organización y repertorios de acción se rompe la estructura sindical y de partido. Recelan de centralizar y delegar la autoridad en dirigentes lejanos, favorecen la asamblea y son más descentralizados, con gran autonomía de los componentes de base. Tienen una única reivindicación concreta y ponen en marcha formas de protesta

[118] Otros autores como Vargas (2008) listan unas características parecidas, a saber, la crítica hacia la ideología del modernismo y progreso, las estructuras organizacionales descentralizadas y participatorias, la solidaridad interpersonal versus la burocracia tradicional, la lucha por el espacio autónomo contra la ventaja material, la organización abierta y fluida, la participación inclusiva y no ideológica, y la mayor importancia de lo "social" frente a lo económico.

poco institucionalizados (sentadas, ocupaciones de locales, huelgas de hambre), dotándolas de un componente lúdico.

• En los valores y reivindicaciones que acompañan a la movilización. Los movimientos sociales clásicos trataban sobre todo la redistribución de las riquezas y el accesoa las sedes de decisión. Ahora la lucha sería más por la hegemonía del tiempo que del espacio (Innenarity, 2009), el tiempo de poner los ritmos, plazos. Sus reivindicaciones, más cualitativas, son a menudo innegociables (cierres de centrales nucleares, etc.). Los NMS inciden en la resistencia al control social y en la autonomía. Contienen una importante dimensión expresiva, de afirmación de estilos de vida o identidades (el 'orgullo gay', por ejemplo). Se ve la valorización del cuerpo, del deseo y la naturaleza, reivindicación de las relaciones que escapan a la racionalidad calculadora y cuantitativa del capitalismo moderno.

• En la relación con lo político. A partir de este momento ya no se trataría tanto de desafiar al Estado o de apropiarse de él, como de construir espacios de autonomía contra él, de reafirmar la independencia de formas de sociabilidad privadas en contra de su impronta. Los conflictos y contradicciones ya no pueden seguirse resolviendo con la perspectiva prometedora y coherente de la sociedad industrial avanzada por medio del estatismo (Donaldson, Montardit, Pelàez y Monteserín, 2002).

• En la definición sociopolítica de clase. Las nuevas movilizaciones ya no se autodefinen como expresión de clase o de categorías socioprofesionales. La identidad no se construye respecto a la clase, respecto a una relación de producción o una relación social ligada al trabajo. No obstante, es evidente la importancia permanente de las clases medias asalariadas con formación universitaria en los NMS. Asimismo, la persistencia de las diferencias sociales tradicionales dentro de unas formas inéditas de movilización constituyen también fenómenos duraderos.

En suma, los NMS y el viraje sociopolítico en el que están inscritos ofrecen nuevas estructuras organizativas y estilos de acción social. La vigorosa utilización de los medios de comunicación social (las redes, la esfera virtual) es uno de sus pilares por el cual transmiten contenidos, se interrelacionan y se visibilizan (Sousa Santos, 2001). La expresión de descontento involucra, además de la mencionada faceta comunicativa, protestas con un marcado carácter

artístico y espectacular (las actividades performativas). La superación de la visión de la representación de un sector público que gobierna desde la autosuficiencia, sin necesidad aparente de interaccionar con otras esferas sociales, y que lo hace además desde parámetros exclusivos de legitimidad electoral y racionalidad burocrática (Ibarra, Gomà y Martí, 2002:66), amplía los horizontes de intervención política. El cuestionar los límites de la política y espacio institucionales -por insuficientes como medios de comunicación política- comporta una nueva estrategia a la hora de afrontar y utilizar las Estructuras de Oportunidades Políticas (Meyer, 2004; McAdam, 1996). La interacción con las ocasiones que eventualmente se puedan abrir no se limitará a cauces institucionales, si no que confiará en la movilización de los recursos que la movilización (virtual, callejera, extraparlamentaria, descentralizada) proporciona. De esta manera no se resignarán a convertirse en convertirse en comparsas de una democracia de audiencia.

3.1.2 Abusos y críticas acerca de los Nuevos Movimientos Sociales

La caracterización de los NMS (y en igual medida incluimos los NsMS) como una emergencia que representa la totalidad de la acción social contemporánea y sus valores como hegemónicos dentro de las motivaciones de los actores ha sido, empero, rebatida. Autores como Mees (1998), Melucci (1994) o Cohen (1985) inciden en la idea de que no es sencillo establecer una transformación tan uniforme y lineal en/de los movimientos sociales, dando el salto hacia otros parámetros de organización, o delimitar claramente lo significativamente nuevo o novedoso. Aunque los cambios acaecidos en los entornos productivos, sociales y culturales son innegables, ello no debe causal y automáticamente llevar a una trasposición en que las colectividades se organizan y por lo que deciden unirse. La pérdida de importancia de la clase es uno de los puntos más chocantes. Así como parte de la producción de la Geografía Cultural implicó una insana "culturalización" y una desmaterialización (Philo, 1999) que obviaba (y obliteraba) perspectivas de economía política o sociología (Clua y Zusman, 2002), los estudios que han encumbrado a los NMS a un nuevo altar desde el cual reformular relaciones sociales han pecado de un simplismo ambicioso. El eclipse del materialismo en la teoría reciente puede asociarse con el agotamiento de enfoques materialistas, como la fenomenología existencial o el marxismo estructural, y con importantes desafíos de los posestructuralistas a las presunciones ontológicas y epistemológicas que han apoyado los enfoques

modernos del mundo material (Coole y Frost, 2010). El giro cultural que privilegió el lenguaje, el discurso, la cultura y los valores apartó la preocupación por las cuestiones materialistas. Pero su plena actualidad se comprueba con que hay un campo de estudio, el nuevo materialismo[119], que somete la objetividad y la realidad material a una reevaluación radical para ver de qué manera se produce, reproduce y consume nuestro entorno. Para los materialistas críticos, la sociedad es materialmente real y socialmente construida: nuestras vidas materiales siempre están culturalmente mediadas, pero no son solo culturales. Por eso, ponen énfasis en la relación de la materialidad con lo político y en cómo los factores materiales pueden llevar a remodelar nuestra comprensión del hecho político, en un momento en que la relación entre las personas, la materialidad y la vida sociopolítica se está intensificando (Lundborg y Vaughan-Williams, 2015). En otras palabras, una respuesta política universal no puede separar la 'cultura' de la 'economía política' (Harvey, 2003).

El estallido de la crisis ha hecho aún más visibles (Casellas y Sala, 2017) las duras condiciones de vida de quienes se enfrentan a la expulsión de posiciones de seguridad económica (y cuán sujetos están a ellas), y ha demostrado, en consecuencia, la total vigencia de las reivindicaciones materialistas: defensa de empleos y salarios, mejoras sociales y de equipamientos, etc. La supervivencia sigue siendo el *leit motiv* predominante de muchas protestas y la clase es todavía un factor importante para entender la realidad social. La misma economía moral de la multitud -teorizada por E. P. Thompson-, una aproximación antropológica a los efectos de la economía política[120], que incluye, en efecto, la cultura en el análisis de clase (de cómo la lucha contra las privaciones capitalistas también se plantea desde el terreno de la dignidad o de

[119]Este nuevo materialismo (*new materialism*) se inspira en tradiciones materialistas desarrolladas antes de la modernidad o en filosofías que hasta hace poco tiempo seguían siendo corrientes desatendidas o marginadas dentro del pensamiento moderno, y desde esta perspectiva sus intervenciones podrían categorizarse como materialismos renovados. No tratan únicamente la inmediata materialidad, sino que adoptan algunos enfoques posteriores. Así, mantienen una una orientación posthumanista que concibe a la materia misma como viva o como agencia expositora, consideran una serie de cuestiones biopolíticas y bioéticas sobre el estado de la vida y del ser humano y contiene un reacercamiento desde posiciones críticas y no dogmáticas a la economía política global, donde se explora de nuevo la naturaleza y la relación entre los detalles materiales de la vida cotidiana y las estructuras geopolíticas y socioeconómicas más amplias (Coole y Frost, 2010).

[120]Trata de comprender procesos político-económicos más globales y abstractos, historizando desposesiones cotidianas a las que se ven sometidas las clases populares (es decir, las condiciones de la reproducción social en determinados tiempos y espacios históricos).

la responsabilidad), no resta importancia a la clase y a la materialidad (Palomera y Vetta, 2016). Los movimientos sociales están mucho más moldeados por la realidad social que la realidad social moldeada por los movimientos sociales, y aunque la evolución de la sociedad moderna ha cambiado el papel de los movimientos, creando nuevos espacios de acción social (Eder, 1998), la materialidad cotidiana sigue siendo determinante.

De hecho, los NMS tienen como base social la nueva clase media (alto nivel de formación, una seguridad económica relativa y empleo en el sector de servicios personales), elementos de la vieja clase media (independientes y artesanos) y una población formada por gente al margen del mercado de trabajo o en una posición periférica respecto a él (disponen de tiempo pues son en gran medida desmercantilizados: jubilados -los yayoflautas, las marchas por las pensiones-estudiantes, obreros en paro -las mareas, las marchas por la dignidad-, amas de casa, etc.)(Donaldson, Montardit, Pelàez y Monteserín, 2002:177-181). Por lo tanto, los NMS tienen un componente de clase. El debate debería girar quizá en torno a la importancia de una clase media reivindicativa en detrimento de la antigua clase trabajadora. Pero eso, como se ha visto, es falso en cuanto parcial, ya que, siendo cierto que la clase media se significa a veces por unos objetivos y métodos de protesta característicos, la clase trabajadora (que ahora ha sido doblemente pauperizada) sigue organizándose alrededor de ejes materialistas. Aunque en protestas puntuales pueda haber un componente interclasista, ello no puede hacer que reneguemos de la posición socioeconómica que cada grupo o individuo ocupa en la sociedad.

Ello no obsta, como ya se ha dicho, a que los (nuevos) movimientos sociales hayan adoptado formas que se alejan de las estructuras organizativas de años atrás. Pero, de nuevo, estas nuevas maneras de organizarse pueden ir de la mano de reivindicaciones materialistas, esto es, sin negar los cambios que ha padecido la sociedad y que influyen en su autorepresentación, no se debe presuponer un cambio de coordenadas total respecto a la época anterior. La sustitución de la sociedad de producción por la sociedad de consumo (la aparición del ocio como categoría sociocultural asentada, la liberación del tiempo libre), el alumbramiento de la sociedad postindustrial y la ruptura de la linealidad sociotemporal (el surgimiento de una sociedad posthistórica) ha hecho que la política (in)formal haya tendido a horizontalizarse. Las nuevas generaciones (en parte por el proceso de escolarización) de sujetos políticos rechazan un orden jerárquico fuertemente jerárquico (Neveu, 2002), en cuya

cúspide estaría el Estado (Innenarity, 2009), en beneficio de relaciones menos jerarquizadas, más íntimas e informales (Inglehart, 1991:422). Además de la descentralización de las relaciones y, en cierto grado, el poder (la red se ha convertido en un principio-forma organizador de la complejidad desde abajo -el poder de acceder y crear opinión e información en las redes, p. ej.- y, asimismo, desde el poder ejercido[121]) la creciente importancia de temas de índole cultural y moral no es nada desdeñable. Pero junto con el reconocimiento de estos vectores se tiende, otra vez, a enmarcar todo un repertorio de acciones no institucionales que ya se usaban tiempo atrás (manifestaciones, huelgas), así como la presencia de ideologías, cuyo papel fue indiscutible desde mediados del s. XIX.

Finalmente, una de las grandes novedades que el paradigma de los NMS instituyó fue la lucha por reivindicar y defender los 'mundos de vida'. La disolución parcial de los roles sociales de empleados y consumidores, de clientes y ciudadanos, ayudó a desarrollar contra-institucionespartiendo del mundo de la vida (Habermas, 1981), es decir, la esfera no productiva, aquella que no contemplan los índices que únicamente reflejan valores asociados al trabajo como actividad económica. En otras palabras, el ámbito reproductivo, el de los cuidados, pasaba a primer plano como terreno de intervención social. En este caso, esta brecha sí que pudo significar una novedad respecto a los focos de protesta anteriores, que se centraban sobre todo en aspectos economicistas vinculados al mundo del trabajo y sus espacios (la fábrica como arquetipo). Ahora el núcleo de la acción social incluía de manera destacada los ambientes y espacios reproductivos (la casa y el cuerpo como arquetipos).

Esto va asociado intrínsecamente a los valores posmaterialistas antes mencionados, al énfasis que se hace en los factores culturales, e incluso morales. En efecto, hay muchas maneras de acercarse y expresar la subjetividad (la importancia del consumo como conformador de sujetos[122], por ejemplo), pero el trabajo sigue siendo uno de los grandes estructurantes y reguladores sociales y

[121] Tal como una legión difusa de hombres grises acosaban a Momo, el poder instituido se ha basado en el paradigma de sujetos autónomos que se organizan como red para reinventarse y reacondicionar las relaciones políticas y de producción. A nivel de dominación material es muy aclaradora la estrategia militar de Israel en los territorios palestinos, siguiendo estos postulados (Weizman, 2012).

[122] El consumo como un mecanismo cultural que conforma sujetos activos se convierte en un factor de identidad. El consumo se vuelve también configurador de otras realidades, como la misma forma de la ciudad, a partir de dejar atrás el rigor y el purismo formal -y funcional- del modernismo anterior (Agulles, 2017).

establece en gran medida la identidad social, que está ligada a la posición socioeconómica. El trabajo, generalmente asalariado, es el medio principal por el que el capital valoriza, y por ello estructura y afecta a los demás ámbitos de la vida:

> "La pregunta por la producción del valor es central pero no en un sentido economicista o que concibe el trabajo como esfera separada y restringida de la vida social y esto a pesar de que el principal rasgo del capitalismo es su capacidad de reducir el valor a la economía. Por valor, con Marx, entendemos producción de existencia, eso que se evidencia en el concepto de fuerza de trabajo, en su fallida e imposible conversión en mercancía toda vez que existe un hiato imposible de suprimir entre praxis humana en potencia y tarea efectiva. La expresión en potencia no refiere aquí solo a un rasgo temporal del proceso productivo (que el capital racionaliza como teleológico), sino que, además -y, sobre todo- caracteriza la multiplicidad lingüística, afectiva, intelectual, física, cooperativa -en fin: la vida- que el capital pone a trabajar" (Gago, 2015:29-30)

No se puede renegar de la materialidad del trabajo y de lo que emana de él, pues en el capitalismo esta forma de valorizar es central en la vida social y sigue determinando al resto de esferas no-productivas, que continúan supeditadas a la esfera material y no se pueden tratar como independizadas o entenderlas como ajenas y sin relación con el proceso productivo. Por eso, cabría interrogarse sobre si los valores posmaterialistas representan la apertura y desarrollo de una nueva serie de elementos subjetivos que componen la identidad o si representan un tipo de *vínculo*, más que campos nuevos en los que se abona la conformación del yo, pues estas esferas -lo doméstico, lo corporal- siempre han estado presentes, aunque en la construcción teórica de la modernidad solamente hayan tenido eco como contraparte binaria, no valorizada, de lo productivo y asalariado (Meehan y Strauss, 2015).

Al respecto, el sociólogo Michel Maffesoli establece una distinción interesante entre identidad e identificación (Imbert, 2010). Para este autor, la primera es de orden histórico, pertenece de pleno a la modernidad, se inscribe en la continuidad, en la herencia de modelos. Para la identidad el yo está determinado por el nacimiento, la formación, la cultura o la clase social y se trasmite a través de los aparatos de mediación social –familia, trabajo, escuela, grupos de pares-; es una lógica de reproductiva de modelos, donde opera una transmisión de valores. La identidad es un modo de ser. La identificación, en

cambio, es más propia de la posmodernidad, del orden de lo que Maffesoli califica de *lábil* olo que Bauman llama relaciones líquidas: algo que no está sujeto a un contrato fijo, irreversible, que se puede revocar y sustituir en cualquier momento. En las sociedades contemporáneas hay un desligamiento continuo de los lazos que conectan los individuos con colectividades, cada quien se vuelve el centro de un minúsculo universo privado y los cuerpos e instituciones intermedios pierden importancia como mediadores sociales[123]. La identificación está vinculada a las modas, a las apariencias a las necesidades de responder, a la demanda de mercado (en términos económicos y de imagen), etc. El hundimiento de los metarelatos genera unas identidades flotantes, cambiantes, sujetos a las tendencias de consumo.

Por lo tanto, los valores posmaterialistas, más que novedades epistemológicas o de cognición, son maneras de acercarse a fenómenos antes infratratados, pero no una 'invención' teórica de campos no descubiertos de la subjetividad[124]; son parte del repertorio de la cultura moderna (Offe, 1985; McAdam, 1994:52). En todo caso, serán valores que den más importancia a cuestiones no materiales, pero no como forma alternativa de construir la identidad, sino como una nueva expresión, más discontinua y 'lábil', de establecer relaciones. Para Chantal Mouffe (1989) la creación de nuevas posiciones del sujeto, que posibilitan articulaciones comunes (en torno, por ejemplo, al antiracismo, antisexismo o anticapitalismo), son luchas democráticas que continúan la tarea de profundizar la revolución democrática de la modernidad. Para Mouffe la continuidad entre la modernidad y la posmodernidad es evidente, y el incluir la defensa de los derechos de la mujer o de los inmigrantes no debe ir en detrimento de la defensa de clase, sino que deben enriquecerse mutuamente desde una situación de equivalencia. La idea de democracia radical acoge el desarrollo de la filosofía posmoderna como un instrumento indispensable en el logro de sus objetivos. Las nuevas perspectivas para la acción política continuarían, entonces, con la estela de luchas precedente, destacando los siempre múltiples y contradictorios sujetos, habitantes de una diversidad de comunidades y abandonando la idea

[123] Toda acción o estrategia política necesita de instituciones mediadoras entre lo particular y lo universal, para generar movimientos amplios (Díaz-Parra, 2013). La particularidad del cuerpo no se puede entender independientemente de su inserción en los procesos socioecológicos generales y globales (Harvey, 2003). En efecto, las especificidades nos deben poder llevar de regreso a elementos básicos que se puedan comparar y relacionar entre sí (Sassen, 2015).

[124] Para Castoriadis (2006:167) incluso la novedad de los NMS no sería tal, ya que presentan "como nuevo algo que no lo es, pero cuya importancia ha sido constantemente minimizada o ignorada por las organizaciones oficiales 'de izquierda'".

de un único espacio constitutivo para lo político (que bebe tanto de la tradición liberal como del republicanismo cívico). En definitiva, la importancia de la crítica posmoderna reside en desarrollar una filosofía política que busca conformar una nueva forma de individualidad que pueda ser verdaderamente plural y democrática.

No obstante, aunque Mouffe destaque y comparta que la democracia radical es la demanda de reconocer lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo y que la lucha de los NMS pase por ejercer la multiplicidad de las posiciones del sujeto, lo cual es positivo, también aclara que estos derechos individuales solo pueden ser ejercidos colectivamente. Mouffe defiende que este *particularismo* político no rechaza el universalismo, sino que constituye una nueva articulación entre lo universal y lo particular. En efecto, otro de los resultados palpables del marco posmodernista y la orientación cultural de lo posmaterial[125] ha sido la pródiga irrupción de lógicas identitarias en las luchas sociales y en las concepciones sobre la subjetividad y su inserción en el mundo.

Al igual que ocurrió con la excesiva culturalización de disciplinas y enfoques sociopolíticos, el hecho de reivindicar la diferencia centrándose únicamente en el eje identitario (y en el caso de una identidad u opresión concreta) puede debilitar la posibilidad de conectar diferentes expresiones de ruptura normativa. La política posmoderna tiende a ser insular, en contraste con los énfasis universales y colectivos de la política moderna (Best y Kellner, 1998), y gravita alrededor de la cultura, la identidad personal y la vida cotidiana. Esta forma micropolítica -que incluye políticas de la diferencia(Young, 1990) que resaltan los particularismos y los cambios locales para aumentar la libertad individual- ha devenido muchas veces en la creación de sub-comunidades políticas que no apelaban a una voluntad de disrupción general (Zeballos, 2016) y a un esencialismo de las diferencias (Arditi, 2000). En esta línea Fraser (2011) ve necesario distinguir entre las soluciones afirmativas y las transformadoras. Las soluciones afirmativas limitan la acción política, pues en lo redistributivo se quedan en la defensa del estado de bienestar liberal y en el plano del

[125] Abarcar planos tan generales exige concretar que, en este caso por ejemplo, la 'política posmoderna', en la que se incluye la acción de los NMS, no es una mera distinción conceptual, sino una tendencia política real que se manifiesta en la esfera pública, en las universidades, los centros de trabajo y la vida cotidiana (Best y Kellner, 1998). No se ha querido diseccionar la totalidad de la política posmoderna, sino lo que concierne a este apartado, en especial las políticas de identidad (*identity politics*), que construyen identidades políticas y culturales mediante luchas o asociaciones que priorizan los intereses de los grupos con los que se identifican (Best y Kellner, 1997).

reconocimiento en el multiculturalismo. Por el contrario, las soluciones transformadoras en lo redistributivo significan una reestructuración profunda de las relaciones de producción y a nivel de reconocimiento una deconstrucción que desestabiliza o desdibuja las identidades establecidas. La verdadera lucha emancipadora no se queda únicamente en afirmar las identidades, sino que pugna por transformarlas.

Destacar el sujeto y sus múltiples formas de subjetivización y de interacción (y, de ahí, las múltiples conexiones que emergen y se enlazan con luchas por la reivindicación o contra diferentes opresiones), que hasta ahora había sido excluido, es muy beneficioso. Pero esta práctica política debe hacer frente a la fragmentación, ya que no se trata solo de abordar las identidades o una sumatoria de ellas, sino también entender el carácter estructural y sistémico de ellas y su vinculación (Curiel y Galindo, 2015). Hallar la raíz común de las diversas explotaciones permite ejercer mejor el derecho a la diferencia, y para eso es imprescindible ligar los NMS con las luchas predecesoras y contemporáneas con las que aparentemente no comparten objetivos o criterios.

De lo contrario, cabe el peligro de caer en lo post-político, en el sentido -siguiendo a Sangeeta Kamat- en que las contradicciones de clase se sublimarían en otras formas de diferencia, primando las identidades de género, casta o tribales, en la medida en que no suponen una amenaza para el orden capitalista (Romano y Díaz-Parra, 2017), pudiendo llegar incluso a comercializarse (Harvey, 2003). La diferencia se desprende así de su condición *atópica*, aquella que la dota de negatividad, de la fricción del diferente. La forma neoliberal de producción y consumo elimina la alteridad atópica, la negatividad; lo completamente distinto cede a la positividad, es decir, a una extensión del yo, de lo igual, de lo otro que es igual. El reino posmoderno del individuo democrático es inseparable de una exigencia creciente de consideración individual. Cada uno quiere ser reconocido como una persona 'igual'; el individuo posmoderno es el militante de su propia persona (Lipovetsky, 2000). Frente a la alteridad atópica, la diferencia es una positividad. La cultura de la constante comparación igualatoria no consiente ninguna negatividad del *atopos*. Todo lo vuelve comparable, es decir, igual. La sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica en favor de las diferencias consumibles. Se trata de una diversidad engañosa porque solo permite diferencias que estén en conformidad con el sistema. Esta diferencia

> "representa una alteridad que se ha hecho consumible. Al mismo tiempo, hace que prosiga lo igual con más eficiencia que la uniformidad, pues, a causa de una pluralidad aparente y superficial, no se advierte la violencia sistemática de lo igual" (Han, 2017:39).

Por eso algunas autoras reclaman no conciliar con ninguna forma de sujeción lo que significa también no conciliar con ningún circuito identitario (Galindo y Sánchez, 2007). De lo contrario, se puede acabar representando una geografía imaginaria de la emancipación uniforme, reduciendo el espacio a algo cuantificable que se distribuye equitativamente, más que un medio inherentemente discontinuo y diferenciado. Las políticas de la identidad y la diferencia, que van de la mano, deben, entonces, reivindicar la diferencia no uniforme, ya que lo diferente se enraíza no homogéneamente en el territorio. Aun con el peligro de cosificar el espacio, se puede decir que objetos y sujetos pierden su autonomía en favor del espacio, pues el tiempo no lineal sólo despliega sus trayectorias enmarañadas en el espacio, que se presenta como palimpsesto (Zusman, 2000).

> "Si la justicia espacial en su versión idealizada tenderá a invocar los derechos comunes para definir el espacio como bien común, el énfasis sobre la alteridad molecular espacializada tiende a dar por sentado que el espacio es disperso y diverso y, por lo tanto, no común (...) El espacio discontinuo e inherentemente diferenciado reconoces las identidades sociales diferentes y, por tanto, les permite expresarse" (Stavrides, 2016:217)

En cualquier caso, descentrar los sujetos (Imbert, 2010) y los modos de intervenir y acercarse sobre lo social conlleva el riesgo de caer en una (buscada) irrelevancia política, en cuanto trascender e impactar en la vida pública/comunitaria. La modernidad dota de un tiempo profano homogéneo, vacío en el que todos los acontecimientos se insertan en el mismo género de tiempo y los acontecimientos existen en esta única dimensión, con una concurrencia en el mismo punto en la misma línea del tiempo profano (Taylor, 2010:101). Para Franco Farinelli la modernidades la época de la equivalencia, de la continuidad, la homogeneidad y el isotropismo, en la que el espacio y el sujeto relevantes se conciben desde la universalidad, con carácter general y generalizable (Segato, 2013: 89).Por contra, en el marco sociotemporal de la posmodernidad, "cada individuo se crea (se cree que es) su propio centro, en constante realización y en rivalidad con otros. A la desterritorialización de los valores corresponde la del sujeto: un sujeto etnocéntrico, no en el sentido

etnográfico y cultural, ni ontológico, sino existencial" (Imbert, 2010:72-73). Este sujeto autocentrado hace que exista una temporalidad más discontinua, subjetiva, arbitraria y nada general y generalizable. El sujeto posmoderno vive la utopía del instante eterno, de un ahora etéreo, intangible, evanescente, que de algún modo constituye también el anhelo del 'no-fluir del tiempo' (Rodríguez, 2012). Antaño, el tiempo venía de arriba hacia abajo, transmitido por la existencia de una divinidad. En la modernidad, el tiempo surge de abajo hacia arriba, guiado por la experiencia, y aspira a una totalidad, mientras que en el posmodernismo el tiempo viene igualmente de abajo hacia arriba, pero se queda con la parcela de experiencia de cada uno, sentenciando como imposible cualquier generalización, sin linealidad escatológica que busque un sentido total y totalizante. Espacio-temporalmente, si la modernidad era diacrónica y (se) avanzaba hacia una convergencia -actuaba desde/creando conocimiento-, el posmodernismo se basa en la sincronía eterna -desde/creando información-, en un presente interminable sin capacidad de pensar o imaginar futuros (los elementos de referencia del pasado que servían para una proyección de futuro se han disipado). Revocado el futuro,

> "ya no existe el tiempo fuera del sistema. El gran proyecto del capitalismo industrial, como ya sabemos, empezaba en el futuro; era un proyecto para una sociedad venidera (...) [ahora] no existe otro tiempo que no sea el interior del sistema (...) estamos experimentando una deslocalización y planetarización del espacio, por un lado, y una 'presentificación' del tiempo" (Melucci, 1998)

Mientras que en la modernidad, en cierto modo, el tiempo fue espacializado, la temporalidad posmoderna, a través de su sujeto autotélico, desfragmenta el tiempo, lo que quiere decir desterritorializarlo. Y ello, además de inhabilitar una comprensión global de la realidad socioeconómica, afecta a la concepción del espacio. Aunque el enfoque posmoderno (Silva, 2017; Rodríguez, 2012) privilegia el espacio[126], se trata de una construcción ligada a la inconstancia de un proyecto ontológico como la imagen.

[126] Edward Soja (1989) incluso acuñó el término 'geografía humana crítica posmoderna' (*postmodern critical human geography*), para distinguir la Geografía que se insertaba en la perspectiva epistemológica que recupera el espacio (siendo la Geografía es la ciencia espacial por excelencia).

El espacio de tipo imagen, de forma-imagen[127], tiene asociados un contenido y una funcionalidad en las que impera la lógica de la imagen, es decir, el descentramiento, un espacio móvil, sin límites, en el que se puede saltar de una cosa a otra sin aparente continuidad ni necesidad de buscar un hilo conductor. Tal como Foucault (1984) lo ve

> "La época actual quizá sea sobre todo la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, estamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y lo lejano, de lo uno al lado de lo otro, de lo disperso. Estamos en un momento en que el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vida que se desarrolla a través del tiempo que como una red que une puntos y se entreteje"

Si es pertinente mencionar aquí el espacio que produce (o que dice producir) el posmodernismo es porque va ligado al sujeto descentralizado y autónomo propio del paradigma de los NMS. Las categorías espaciales aparecen como un medio privilegiado para materializar ese rechazo a toda noción unitaria y cerrada de identidad, marcada por la fragmentación en una serie de particularidades (Puente, 2011). El sujeto produce un tipo de espacio o imagina un funcionamiento de espacio y, en consecuencia, ejecuta un papel (sociopolítico) concreto. El espacio también es relacional y se basa en el uso y propósito que los que lo frecuentan le conceden. En esta orientación ontológica en la que el espacio se direcciona hacia un contenedor de flujos e impulsos inconstantes que no aspiran a interconectar esfuerzos con un ánimo integral, se reeditan espacios que sirven a un poder difuso. Las relaciones de poder se articulan en torno a diferenciaciones que, según en palabras de Foucault, alcanzan un carácter 'molecular' limítrofe de la individualización (Stavrides, 2016:160). Estos espacios se erigen en mediadores necesarios para un mundo en marcha y de-prisa, ya que se convierten en lugares privilegiados de control, vigilancia y escaneo de datos y personas. En la misma medida en que la producción postfordista ha dado lugar, desde la década de 1970, a formas más flexibles y cognitivas de explotación del trabajo, que habría generado una variedad de formas de sometimiento (y de resistencia) de distintos sujetos colectivos al capitalismo, esta miríada reticular también se representa en lo espacial. Por lo tanto, el sujeto autotélico porta consigo una concepción del

[127] De modo que el espacio, caracterizado topológicamente (particularmente a través de imágenes y metáforas), se convierte en el sujeto del imaginario de nuestra época (Zusman, 2000).

espacio que lo hace enfrentar, igual que hace antes las opresiones, como un hecho diferenciado y una práctica diferencial. No concebir una subyugación ramificada, sino multitud de vectores no necesariamente interconectados, desprende al espacio de su carácter de absoluto, pues los fenómenos que se dan en él no responden a unas dinámicas o reglas generales. Harvey reconoce que las construcciones espaciales posmodernas son instructivas, pero también alerta, precisamente, sobre los procesos que no tienen en cuenta el espacio material y absoluto. Asimismo, señala que nadie sabe el alcance de algo hasta que los cuerpos reales entran en los espacios absolutos de las calles, lo cual explicita que los derechos no significan nada sin la capacidad de concretizarlos en el espacio (Coole y Frost, 2010).

Así, aunque haya habido un giro espacial, no parece un espacio válido para establecer las bases de una transformación que interpele más allá de a los actores y objetivos que involucre en el territorio inmediato a él. Ante la desconexión espacial y la negación de posibles interrelaciones estructurales y sistémicas es necesario reivindicar un espacio que sirva como soporte e infraestructura para comprensiones sociopolíticas amplias y duraderas. Atender a las prácticas del espacio concreto, la re-territorialización de las actividades globales, la materialización de las relaciones económicas y sociales, replanteando, a su vez, las imágenes triunfantes del ciberespacio y la globalización (Martínez, 2015) que pretende operar una desterritorialización. La reivindicación de la importancia del lugar, un anclaje material, es lo mismo que reivindicar el cuerpo (quien enuncia y padece); es reivindicar lo material, lo concreto. Soja (Fernández Christlieb, 2006:228) afirma que lo primero que hace falta para estudiar el espacio -el espacio es una dimensión de la realidad, no es un objeto de estudio en sí- es un lugar. Tanto la cultura (Claval, 1999) como la acción política son realidades locales, porque el espacio y el lugar señalan la materialidad y el devenir de las cosas y porque, tal como Doreen Massey señaló incansablemente, lo social está espacialmente construido (Albet y Benach, 2012). Emanuel Bran Guzmán (2012), siguiendo a autores como Tilly o Sewell, analiza cómo se integra la dimensión espacial en el campo de la contienda política y la (co)relación entre espacio y contienda en el 15M, concluye destacando la importancia de tomar un espacio concreto. De hecho, el movimiento 15M contó (en Madrid[128], por ejemplo) con el sostén infraestructural de los Centros Sociales

[128] Tanto antes, proporcionado apoyo material, de conocimiento y una red activista coordinada y consolidada, como después, cuando la okupación se convirtió en una herramienta de su lucha (Abellán, Sequera y Janoschka, 2012), y que además supuso la normalización y asunción de la

Okupados. El resultado de este proceso de convergencia virtuosa fue una cadena de acumulaciones activistas que permitieron la reactivación de un nuevo frente de luchas materiales de la multitud[129] precaria y proporcionó unos fundamentos y recursos socio-espaciales a los múltiples componentes del movimiento (Martínez y García, 2015a; Haro y Sampedro, 2011). Lo mismo ocurrió con el movimiento 'Occupy Wall Street', que tomó y transformó un espacio de abstracción –que tiranizaba en cuanto eliminaba la diferencia real y vivida- en un espacio diferenciado, en un espacio de organización y lucha (Mitchell, 2012). Significarse en el espacio y distinguirse de las dinámicas dominantes (creando y reproduciendo unas lógicas y horizontes propios) es necesario, siempre que esta diferenciación no inhiba los efectos de las relaciones del poder, que suelen unánimes, a pesar de aplicarse en diferentes territorios y grupos o identidades. Así pues, en estos casos, el espacio convoca a servir de anclaje concreto, localizado, para emancipaciones y alternativas, demostrando que tanto los espacios como los cuerpos siguen siendo importantes para pensar (y apoyar y materializar) otros marcos de sentido.

3.1.3 Los Movimientos Sociales Urbanos

Por todo lo expuesto, sin desdeñar la aportación del giro cultural y de reivindicación de lo posmaterial (y la irrupción de la forma -de organización, de relación- NMS), se ha preferido contextualizar el movimiento okupa bajo el paraguas de Movimiento Social Urbano (MSU). Esta elección se basa en que el movimiento okupa que se estudia en esta investigación está ligado al hecho urbano, y así se analiza. Para Martínez (2005) el movimiento de okupación describe recomposiciones políticas dentro de 'lo libertario' e innovadoras prácticas culturales de socialidad urbana. Para el autor su "*participación* urbana" se puede dividir en tres ejes básicos: la práctica de poder social como creatividad y resistencia a la dominación, la transformación urbana desde ámbitos productivos, reproductivos y ecológicos alternativos a la participación

okupación como práctica del movimiento 15M y el movimiento contra los desahucios (Sala, 2018).

[129] Para Hardt y Negri (2004) la multitud se distingue de otras nociones de sujetos sociales como el pueblo (es uno y está ligado a la identidad), las masas (es uniforme y aunque compuesta por identidades diferentes, los sujetos sociales, su esencia es la indiferenciación) o la clase obrera (únicamente comprende a los obreros industriales o, en un sentido más amplio, a los asalariados) en que es como una red abierta y expansiva que brinda la posibilidad de descubrir lo común, sin apartar las diferencias y reivindicando esa pluralidad.

formal en el urbanismo yla conexión entre diversos Movimientos Sociales produciendo efectos sociales de comunicación. Por lo tanto, queda totalmente acreditada su adscripción urbana y su categorización como MSU. No obstante, Martínez conjuga ambas visiones, ya que también entiende que el movimiento okupa es un caso específico de "(nuevo) Movimiento Social" que promueve y practica la autogestión de la vida cotidiana y del espacio público como valor de uso.

En este sentido, los movimientos urbanos se convierten en movimientos sociales, cuando logran convertirse en un componente de un movimiento político que controvierte el orden social (Castells, 1997:114). Estos movimientos son, debido a su dimensión urbana, proyectos de ciudades, vida social, y funciones y formas urbanas que surgen de la capacidad de los nuevos pobladores urbanos para producir y controlar su entorno, su espacio y sus servicios urbanos. Tales son los movimientos sociales urbanos, agentes de la transformación urbano-espacial, que se opondrán al significado de una determinada estructura espacial, y, en consecuencia, ensayarán nuevas funciones y nuevas formas (Castells, 1986:419-432). El movimiento por la okupación se *apodera*de parte de la ciudad y revela, escenifica, un conflicto urbano: el antagonismo social que se produce en el contexto espacial urbano. La ciudad no era un mero escenario de la acción, sino un espacio urbano cuyos usos eran una de las cuestiones en conflicto, y que está conectado con las demandas relacionadas con las condiciones de vida en la ciudad (Stavrides, 2016:207).

Para Castells (1997), que es quien acuñó el término, los MSU se destacan por ligarse a la organización colectiva del modo de vida. Para él son "sistemas de prácticas sociales contradictorias que controvierten el orden establecido a partir de las contradicciones específicas de la problemática urbana". Cuando se refiere a 'problemas urbanos' alude "a toda una serie de actos y de situaciones de la vida cotidiana cuyo desarrollo y características dependen estrechamente de la organización social general". Esto es, vivienda, acceso a los servicios colectivos y condiciones de seguridad y actividades culturales, el transporte, etc. Y prosigue:

> "La problemática de los movimientos sociales urbanos se sitúa, por consiguiente, en un doble plano: por una parte, en tanto que análisis de los procesos sociales de cambio de los modos de consumo colectivo, expresados en la organización urbana; por otra parte, en

> tanto que aprehensión de las formas de articulación entre las nuevas contradicciones sociales que emergen en las sociedades industriales capitalistas y las contradicciones económicas y políticas que se encuentran en la base de su estructura social" (Castells, 1997:10)

Así, la lucha de clases y los problemas urbanos se enlazarían, desarrollando nuevas contradicciones sociales que se encuentran en el centro de nuestra vida cotidiana. En otras palabras, el efecto urbano incide sobre las condiciones colectivas de la vida cotidiana y el efecto social sobre la relación de fuerzas.

> "El consumo colectivo se convierte así y a la vez en elemento funcional indispensable, objeto permanente de reivindicación y sector deficitario en la economía capitalista (...) el Estado desempeña el papel de verdadero 'ordenador' de la vida cotidiana de las masas, y bajo la cobertura de la 'organización del espacio' en realidad de lo que trata es de la predeterminación del tiempo vivido" (Castells, 1997:7)

En este sentido Castells considera que los movimientos urbanos y el movimiento ciudadano son interclasistas, ya que es a través de estos movimientos y movilizaciones cuando descubren "el horizonte político de las reivindicaciones concernientes a las condiciones generales de vida". El primer contacto con la política se hace en práctica vivida, en un nivel local, cercano, cotidiano. Todo esto hace que se politice la cuestión urbana y que sea un eje fundamental de cambio social. El consumo colectivo (vivienda, servicios, transporte) deviene en un antagonismo en sí, y a ello se dedicarían los MSU. De este modo, se define un nuevo frente de conflicto social, en el que el movimiento urbano o el MSU se añade a la lucha que enfrenta el trabajo con el capital.

Los MSU pretenden que la ciudad forme parte de su salario social, el salario indirecto. Castells (1986) caracteriza los MSU[130] como 1) urbanos o ciudadanos 2) basados en la localidad y territorialmente definidos y 3) con tendencia a movilizarse en torno al consumo colectivo -una ciudad organizada en torno a su valor de uso-, identidad cultural -culturas locales autónomas, que constituyen comunidades- y autogestión política -el movimiento ciudadano descentralizado-. La negociación de las condiciones de vida fuera del lugar de trabajo se vuelve central. De nuevo las esferas de vida, que conectan los MSU

[130] Cuando son reactivos toman la forma de protesta urbana y cuando han desarrollado una visión global alternativa, forman una contracultura.

con los NMS y con el movimiento okupa, pues la reproducción social, el poder local y la identidad cultural son dimensiones cruciales de su constitución (Martínez, 2007a). Pero el movimiento no se queda, como ya se ha visto, en la mera reivindicación de la diferencia, sino que trata de producir un cambio cualitativo en la estructura social. La cuestión urbana es un principio básico mediante el cual incidir en la realidad, ya que es un vector que permite articular procesos políticos que no se queden en la expresión inofensiva, aislada y estanca[131] de un antagonismo. De hecho, definen su alternativa a partir de un territorio, proponen una organización social alternativa a partir de asentarse en un espacio alternativo, con el que buscan construir una ciudad alternativa (los Centros Sociales son el punto neurálgico de este argumento). A pesar de que según Castells (1986) los MSU sólo pueden aspirar a transformar el significado de la ciudad, sin poder transformar la sociedad, porque no están conectados con los sistemas de producción y desarrollo ni a los mecanismos de un Estado, ya se ha visto que la acepción que se utiliza aquí va más allá. Si aquí se ha optado por introducir al movimiento okupa en el constructo MSU se debe a que es un movimiento social que actúa en el terreno urbano. Las coordenadas de lo social y lo urbano se unen en la noción del derecho a la ciudad, que se transformó en un grito de combate para los movimientos sociales (Brenner, 2013). Este concepto *lefebvriano* ampliamente extendido, dota de una base territorial a la acción colectiva. Tal como ocurrió con las espacialidades que nacieron a raíz de la revuelta (juvenil) griega del 2008, la ciudad ya no se entendía como "mero escenario de acciones e iniciativas colectivas, sino que se convirtió progresivamente en una reivindicación potencialmente colectiva".La justicia urbana adoptó la forma de del derecho a la ciudad, que condensa la totalidad de los derechos civiles[132] (Stavrides, 2016:212). La comprensión del movimiento okupa como MSU se incardina en esta intersección, porque su lucha es una manera de reivindicar el derecho a la ciudad, que es lo mismo que reivindicar el derecho a imaginar otra ciudad[133]. La imaginación de una posibilidad (un orden de cosas) diferente empieza en el espacio, por transformarlo y transformarnos en él. Tomar el control sobre la realidad significa materializar (en) un lugar concreto, una propuesta política, social o cultural.

[131] Los movimientos urbanos NIMBY, por ejemplo, no son necesariamente anticapitalistas (Pickvance, 2003), aunque puedan conseguir transformaciones limitadas.

[132] El esfuerzo por recuperar la ciudad es la lucha de la democracia misma (Sorkin, 2004).

[133] Y esta imaginación desafía el capitalismo (Vilaseca, 2013:xix).

Por ello, se entiende que los MSU o los movimientos urbanos son MSs mediante los cuales los ciudadanos tratan de controlar su entorno urbano (el entorno construido, la fábrica social de la ciudad y los procesos políticos locales), y por eso muestran la capacidad de trascender las fronteras sociales a través de movilizaciones interclasistas con una cooperación horizontal que incluye a diferentes orígenes de clase -como en el caso del movimiento okupa- o los activistas de clase media -estudiantes- que ayudan a la gente más vulnerabilizada -trabajadores inmigrantes, por ejemplo- (Pruijt, 2007). Ruggiero (2000), para el caso de los Centros Sociales italianos[134], concluye que si los nuevos movimientos sociales se caracterizan por la centralidad del discurso y lucha simbólica, desterrando la tradicional materialidad, los centros sociales no pueden meterse en esto porque combinan ambas cosas (una reivindicación en el plano simbólico, pero también les preocupan los aspectos en torno a la producción y reproducción de recursos). Ruggiero opina que un ánimo aparentemente posmaterial, como crear redes, puede llevar a satisfacer una necesidad material, como conocer a alguien que te dé trabajo, por lo que no se pueden separar. En este sentido que el modelo organizativo de los Centros Sociales (múltiple, frágil, efímeroe inconsistente) también podría considerarse dentro del repertorio NMS. Mudu (2004) afirma que la innovadora forma de los Centros Sociales nace de la crisis social causada por la transición, en los años 70, de un régimen de acumulación fordista al actual, pero, igualmente, razona que la complejidad de los Centros Sociales dificulta examinarlos -y en extensión el movimiento okupa- únicamente en los parámetros de los NMS.

Por lo tanto, aunque los movimientos sociales urbanos son también formas de lucha por identidades culturales y los estilos de vida asociados a ello, recrean, en igual medida, el sujeto político y se preguntan quién tiene el derecho y acceso a la ciudad. Para el movimiento okupa la lucha por el espacio se torna, asimismo, vital, ya que en la lucha por el espacio es donde el poder y el derecho a la ciudad son efectivamente negociados (Bieri, 2002). El movimiento okupa tendría entonces características tanto de NMS como de MSU, porque mientras que la teoría del movimiento social se encarga de los tipos de organización, la investigación del movimiento urbanos se interesa por los efectos de sus acciones, y el movimiento interpela a ambas dimensiones, apoyándose en el entorno urbano.

[134] No siempre eran okupados o ligados al movimiento okupa, aunque sí, mayormente, a la esfera autónoma (en la que el operaísmo tenía mucha fuerza).

La denominación MSU, a priori una buena herramienta conceptual, presenta, empero, algunos claroscuros (en lo que respecta a los límites de su acción social, por ejemplo, que no podrían transformar la sociedad). Pickvance (1985) prefiere el término movimientos urbanos, que lo entiende como más genérico, frente a la nomenclatura MSU, que sería una modalidad politizada -de "alto nivel"- dentro del movimiento urbano. El mismo Pickvance (2003), sostiene que es preferible usar movimientos urbanos, porque análogamente no existe un movimiento medioambiental o feminista social, sino un movimiento medioambiental o feminista a secas. Igualmente opina que ciertos teóricos de los NMS no incluyeron a los movimientos urbanos en su reflexión por entenderlos como parte de los viejos movimientos sociales, en base a esa distinción que considera que existen unos nuevos movimientos sociales escindidos y claramente distinguibles de los anteriores. Martínez (2011a) también prefiere referirse al movimiento okupa -de la oleada que comienza en los años 70 y 80- como movimiento urbano caracterizado por estar estrechamente conectado entre un amplio abanico de actividades políticas (manifestaciones, encuentros, acciones directas, campañas, etc.) y un desarrollo práctico de una autoorganización colectiva en muchas dimensiones de la vida, lo cual lo distingue de otros movimientos sociales. El movimiento okupa se erige de esta manera en un excelente ejemplo de movimiento urbano, con un acercamiento radical de izquierdas[135] y simultáneamente un polo de innovación social y contracultural (Martínez, 2007a). Otros como Guzmán-Concha (2015) prefieren prescindir de los encajes MSU/NMS/NsMS y los engloban como Movimientos Sociales Radicales. Éstos se definirían en oposición a los grupos hegemónicos o moderados. Aunque diversos autores difieren en trazar esta distinción, para el autor se enmarcarían en esta definición aquellos que 1) persiguen una agenda de cambios drásticos, sobre todo en lo concerniente a la organización política y económica de la sociedad, y para implementar dicha agenda, 2) despliegan un repertorio de contestación caracterizado por el empleo de medios no convencionales, como la desobediencia civil; además, estos grupos adoptan 3) identidades contraculturales que encuadran y justifican objetivos y métodos no convencionales. Para Holm y Kuhn (2011) un término que podría aproximarse a esta realidad sería el movimiento político urbano.

[135] En general suele ser así, además de ser el enfoque en que se centra la investigación. No obstante, no hay que olvidar los movimientos de ultraderecha que en los últimos años han hecho bandera práctica de la okupación, como Casa Pound en Italia o el Hogar Social Madrid en el Estado español.

En suma, a pesar de que la forma MSU sigue siendo operativa -tras las matizaciones-, también despierta muchas reticencias. Si se quisiera acuñar un nuevo término, quizá lo adecuado sería rebautizar al paraguas conceptual que acoge a este movimiento como Movimiento Social *y* Urbano (MSyU), pues recoge (nuevas) características de acción social y de intervención territorial en lo urbano.

3.2 La línea cronológica

Los primeros pasos del movimiento de okupación contemporáneo comienzan en Países Bajos, Alemania, Reino Unido, Francia, Suiza e Italia en la década de los 70 -y últimos años de los 60- (Martínez, 2011a; Staniewicz, 2011). En el estado español, esta práctica llega y se consolida a principios de los 80. Este desfase respecto a otras ciudades europeas se debe a la represión de la dictadura.La llegada de la democracia, la existencia de múltiples partidos políticos y las elecciones libres hicieron que mucha gente se ilusionara con haber conseguido la libertad y se volcará con la recién estrenada institucionalidad[136], lo que debilitó el desarrollo de formas autónomas de organización. El fuerte contenido deslegitimador del discurso formal democrático que el movimiento lleva implícito ha tenido uno de sus principales impactos simbólicos el ejercer de puente entre una generación derrotada en la transición, que había quedado aletargada, y las actuales generaciones que luchan por la transformación radical de la sociedad (González, Pelàez y Blas, 2002). De igual manera, "cabe pensar en una cierta continuidad entre el movimiento vecinal y el de okupación como dos tipos distintos y correlativos de movimientos urbanos de carácter *progresista*" (Adell y Martínez, 2004; cursiva en el original). No hay que olvidar que junto a las Asociaciones de Vecinos se implicaron también, sobre todo en el periodo 1975-1979 (Casademunt*etal.*, 2006:28), colectivos culturales y profesionales que ayudaron a que las propuestas y contrapropuestas urbanas tuvieran una visión global y técnica (el Plan Popular de Santa Coloma de Gramenet, por ejemplo).

[136] La *democratización* de la política municipal tras 1979 incluía en sus presupuestos básicos la búsqueda activa de la participación popular (la ilusión de participar, la ilusión de participación) por parte de las instituciones (Fernández Soto, 2005), como medio de tomar fuerza en la nueva situación y legitimarse.

A la hora de narrar la historia del movimiento hay diferentes periodizaciones[137]. Para Catalunya, por ejemplo, Fernández Gómez (2010) fija el comienzo de las primeras okupaciones entre los años 1984 y 1986. Continúa con el periodo 1987-1996, que representa la reactivación de la okupación y la consolidación de la vía autónoma, con el periodo 1997-1999, en el que se produce un crecimiento cuantitativo y, finalmente, elperiodo que va del 2000 al 2009, que el autor considera como el de la muerte de la okupación. Aunque Fernández Gómez refiere la muerte del movimiento a causa de su división, de su giro hacia posiciones ciudadanistas y moderadas alejadas de su origen libertario, es obvio que le falta recorrido temporal (tal como ocurre en otras periodizaciones ya descritas).

En este caso se tomará la periodización (y narración de hechos) que establecen Cattaneo y Tudela (2014), por su capacidad explicativa en lo cronológico (permite seguir las evoluciones de sucesos y transformaciones ideológicas; por ejemplo, el paso cualitativo hacia la forma Centro Social) y en lo histórico (posibilita la conexión con circunstancias contextuales y acontecimientos más globales; por ejemplo la influencia de las protestas contra la guerra de Irak o el 15M, hechos que no se circunscriben a la dinámica okupa/autónoma, sino que son parte de acciones sociales más generales) y porque su análisis abarca hasta fechas recientes. Además, se ciñe a la realidad metropolitana de Barcelona, marco de la investigación. Los autores distinguen tres etapas: la primera etapa va del año 1984 al año 1994 y se refiere a los primeros okupas, la segunda etapa comprende el periodo 1996-2006 y empieza con el brutal desalojo del cine Princesa y la última etapa arranca en el año 2006 y llega hasta nuestros días, y se caracteriza por una expansión y una descentralización.

[137] Las fases en las que se ha dividido e inscrito al movimiento han ido variando según pasaban los años y la perspectiva se ampliaba (Martínez, 2001; Martínez, 2002; Martínez, 2007). Dos alternativas recientes a la periodización escogida en el texto suponen la que, por un lado, elaboran Cattaneo, Debelle dos Santos y González (2015) para Barcelona y en la que optan por las etapas 1977-1996 (prehistoria e historia temprana), 1996-2001 (era dorada), 2001-2006 (madurez), 2006-2011 (bifurcación) y 2011-presente (15M y más allá), y, por otro lado, la que confecciona Martínez (2014b) para Madrid (aunque pueda proporcionar trazas de las tendencias del Estado español), y en el que distingue tres ciclos con dos fases internas. A saber, 'Los detonantes' del año 1975 al año 1995 (subdividido entre el periodo 1977-1980 -Los primeros okupas como los inmediatamente precedentes de los CSOs, pero no como movimiento okupa- y 1985-1995 -Primeros okupas autonomistas y el crecimiento-), 'Criminalización y especulación global' del año 1996 al año 2010 (subdividido a su vez entre el periodo 1996-2003 -La reacción a la criminalización y el auge del Movimiento por la Justicia Global- y 2004-2010 -El desarrollo estable desde el *boom* económico a la crisis en el Madrid globalizado-), y finalmente 'El movimiento 15M' desde el año 2011 hasta hoy.

3.2.1 -¡Patada en la puerta!- (1984-1996)

En la génesis y eclosión de grupos autónomos y okupas, además de las organizaciones vecinales, también había muchas luchas obreras de carácter autónomo[138], porque el área de Barcelona era un polo industrial. El desarrollo de los movimientos okupa y autónomo están influenciados por factores comunes -crisis de legitimidad, cuestionamiento de las relaciones sociales y de poder, controversias políticas- (Steen, Katzeff y Hoogenhuijze, 2014[139]) y la misma matriz de lucha engloba a la okupación y a la autonomía. También hemos visto que los Centros Sociales, además de máquinas de guerra singulares, forman parte de un mismo movimiento autónomo (Hodkinson y Chatterton, 2006) o un mismo momento de lucha (cual herramienta). Ya a mediados de los 70 en Alemania emerge una formación multifacética conocida como los autónomos que nacen en torno a las luchas antinucleares y ponen distancia frente a la organización marxista-leninista (Katsiaficas, 2013). Este grupo incluía al movimiento pacifista y al movimiento contracultural y de la okupación, por ejemplo[140]. La autonomía, por lo tanto, se imbrica perfectamente y en consonancia con la okupación[141] y por ello a veces se utilizarán indistintamente ambas denominaciones.

En los inicios de los 80, de esos rescoldos (final de la dictadura, emergencia de luchas vecinales y obreras, expansión del asociacionismo, etc.) hubo una recuperación de lo contracultural, de las políticas radicales y un antifascismo herencia del 36. Se abrieron ateneos, centros contraculturales que funcionan como universidades populares (estos centros, que ya existían en el s. XIX, suelen constar de librería, programan actividades, charlas, excursiones, etc.). Estos centros, al igual que ya ocurriera en los años treinta (Ackelsberg y Breitbart, 2017; Navarro, 2016), eran conformadores de identidad de grupo y desarrollaban una conciencia y actitudes críticas, mediante una cultura y

[138] La huelga de la Harry-Walker de Sant Andreu o la de Roca en Gavà -con la decisiva implicación también de las mujeres- son dos ejemplos, entre muchos (Espai en Blanc, 2008).

[139] Como muestras de esta realidad están algunos capítulos de este libro: el de Vasudevan sobre Berlín, el de Karpantschof y Mikkelsen sobre Copenhague o el de Foltin sobre Viena (y los *Spontis*). En estas experiencias la okupación produce geografías autónomas (Pickerill y Chatterton, 2006).

[140] En Italia, Holanda o Reino Unido ocurría algo similar, donde la escena okupa, autónoma y contracultural muchas veces se mezclaban en prácticas y espacios (Milligan, 2016).

[141] Para Fernández Gómez (2010), sin embargo, esta asociación no está tan clara, ya que en su opinión el ambiente autónomo okupa siempre ha dado cabida a algunos sindicatos y partidos, lo cual lo aleja del movimiento autónomo original de los 60 y 70 que rechazaban toda institución mediadora.

educación que transformara individual y socialmente. Un ejemplo que perdura hasta hoy (y último remanente de esas recuperaciones u *ocupaciones*[142] vecinales de finales de los 70) es el Ateneu Popular de Nou Barris, un centro cultural de control directo y autogestionado -hoy en día cedido por el Ayuntamiento- para el vecindario de este barrio obrero.

El movimiento por la okupación en Cataluña empieza a perfeccionar su discurso antisistema en la misma práctica de la okupación, entendida como insumisión cotidiana, así como haciendo que la denuncia de la carestía de la vivienda entrara en la agenda pública; en una estrategia que parece más dirigida a la identidad -creación de una contracultura- que al poder (González, Pelàez y Blas, 2002). La okupación de viviendas ha sido y es una de las motivaciones centrales del movimiento -desde la crítica a las condiciones materiales subsumidas al capital (preciosprohibitivos, especulación, etc.) y con una agenda alternativa para superar las actuales relaciones de poder-, aunque luego el mayor protagonismo y visibilidad lo lleven los Centros Sociales (que tienen una vocación de proyección comunicativa pública). El movimiento "arranca inicialmente con la reivindicación de viviendas okupadas, pero son los centros sociales los que le conferirán mayor trascendencia, apoyo público y conflicto con las autoridades y políticas locales" (Martínez, 2003). Un primer salto innovador y cualitativo será la constitución de los CSO(A)s[143], en los que "las funciones de vivienda se han integrado, subordinado o eliminado, a favor de una amplia gama de actividades contraculturales, políticas y productivas abiertas a otros movimientos sociales y a sectores de población" (Martínez, 2007b). Los Centros Sociales se crean con una voluntad de ofrecer modos de vida alternativos (Adell y Martínez, 2004) y suponen una subversión urbana porque desatan la agregación de colectivos, personas y proyectos en un indeterminado flujo de actividades de discusión, protesta, solidaridad y diversión (Martínez, 2003). Con los Centros Sociales, además de pasar de una crítica en clave de vivienda a articular series de luchas más amplias, se forma una nueva autopercepción basada en el deseo y práctica de una transformación sociocultural directa de la sociedad.

[142] Los movimientos vecinales utilizaron al inicio la estrategia de ocupar viviendas o espacios para la socialización (Gutiérrez Barbarrusa, 2004).

[143]El término Centro Social es de origen italiano y en Madrid se extendió tras un viaje a Italia organizado por la coordinadora de colectivos Lucha Autónoma (Wilhelmi, 1998) a principios de los 90 (Iglesias, 2007).

La emergencia del movimiento okupa, que tuvo en Barcelona uno de sus epicentros más importantes del Estado[144] (Díaz-Parra, 2013), coincide al igual que en otras ciudades con la crisis del movimiento vecinal (Martínez, 2007a). Hasta entonces, la disidencia estaba encauzada principalmente por partidos políticos, asociaciones de vecinos y sindicatos, pero una vez acatada la Transición, los partidos se circunscriben al Parlamento, los sindicatos a protestas puntuales (VV.AA., 2015) y a la deriva reformista (Martínez, 2002b:149) y las Asociaciones de Vecinos entran en declive (Nel·lo, 2015), en favor de los movimientos sociales, que pasan a ser los nuevos portadores del malestar[145]. Éstos necesitan espacios donde reunirse y comienzan a okupar, públicamente, llevando la okupación más allá del conflicto entre el propietario y el okupa, a una disputa con el Estado, y se originan los Centros Sociales.

Los primeros okupas necesitados de espacios musicales, vinculados al Punk (Fernández Gómez, 2010), okupan en el Prat de Llobregat y en el barrio de Gràcia, con la ayuda del Ateneo Libertario de Gràcia. Tanto esta experiencia como la que en Poble Sec estableció la primera okupación pública y politizada sirvieron para un intercambio generacional entre los libertarios que traían la herencia de la Guerra Civil y los jóvenes que empezaban a descollar okupando los primeros locales, pues en cierto modo eran continuadores de la revolución de 1936 y de los ateneos obreros de principios de siglo. La progresión creciente en la creación de centros sociales okupados fue un factor decisivo para abrir la práctica de la *okupación* a otros sectores juveniles y políticos (Martínez, 2003). En las protestas contra la entrada en la OTAN los punkies y okupas tuvieron por primera vez una repercusión pública y rompieron su marginalidad y en sus enfrentamientos con la policía tejieron lazos de solidaridad. En el año 1986 Barcelona es designada sede olímpica, designación que comportará grandes

[144] La alarma en los medios de comunicación que están en sintonía con el status quo así lo indica. Por ejemplo este artículo de El País: 'Barcelona, capital 'okupa'' (9/12/2006). http://www.elpais.com/articulo/espana/Barcelona/capital/okupa/elpepuesp/20061209elpepinac_15/Tes

[145] Desaparecida la dictadura, las AAVVs pasaron a principios de los ochenta de la reivindicación a la negociación (Domingo y Bonet, 1998), a un urbanismo dialogado (Cruz i Gallach, 2006), en parte debido a la asunción por las administraciones de buena parte de las reivindicaciones del movimiento vecinal. Tras haber producido un embrión de democracia participativa que fiscalizaba las actuaciones urbanas -lo seguirían haciendo, a otro nivel-, con el primer ayuntamiento socialista "muchos intelectuales y profesionales críticos del período anterior pudieran dejar de 'pensar' la ciudad para hacerla, para entrar en el templo de la gestión real, y el impacto entre la realidad y deseo forzó una síntesis pragmática, favorecida por e inductora del desmantelamiento de la conciencia crítica representada por el movimiento vecinal" (Vázquez Montalbán, 1990: 327).

transformaciones, pero que también supondrá la aglutinación en torno a la idea olímpica de sectores juveniles. El ciclo de protestas estudiantiles de 86-87 hizo que muchos jóvenes experimentaran el asamblearismo y la toma de decisiones horizontalmente. Se intentó crear un Centro Social Okupado, pues hasta entonces los centros sociales eran alquilados. Después vino la lucha contra el servicio militar, que llegó a funcionar como un movimiento autónomo, un movimiento de juventud urbana radical. El año 1987 fue el de la consolidación de la okupación en el área de Barcelona (Fernández Gómez, 2010). En general, la década de los 80 estuvo caracterizada por el gobierno hegemónico del PSOE de Felipe González, la normalización y homologación internacional del modelo capitalista español (entrada en la Comunidad Económica Europea, en la OTAN), la doma del *pujolisme* (sin margen de maniobra por el escándalo de Banca Catalana) y el hecho diferencial catalán y una finalmente lograda paz y consenso social (pese a las protestas descritas, la reconversión industrial o la huelga general de 1988).

En el año 1989 se okupa la emblemática Kasa de la Muntanya, en un antiguo cuartel, y más tarde, entre el año 1994 y el 1995 se organiza la primera asamblea okupa, y finalmente en 1995 nace Info Usurpa, el primer medio interno de los okupas de Barcelona (Herreros, 2004). La contrainformación es una herramienta importante para puntualizar y dar voz a los Movimientos Sociales, para luchar contra la descontextualización de la información de los medios de comunicación[146]. La estigmatización de movimiento y su folklorización -lo cual lo estereotipa y desactiva su potencia política, por un lado, y silencia e invisibiliza sus motivaciones sociales, por otro lado- por parte de los medios de comunicación actúa codo a codo con la represión policial y jurídica. Por eso es vital la conformación de (alta)voces propios, tal como se aprecia en este vehemente texto -contextualizado en Madrid- de finales de los 90:

> "¿Qué es el movimiento de okupaciones? ¿Es un movimiento o sólo una tribu marginal? ¿Es la okupación una actitud delictiva? Son preguntas que se hará mucha gente de la izquierda sociológica de este país, sobre todo a partir de que el "fenómeno okupa" ha tomado cuerpo a través de los medios de comunicación. No es que no existiera antes, pero parece que ahora la prensa está interesada en sacar a la luz nuestra lucha, se puede hablar ahora de "moda okupa", y es que la prensa puede mentir tanto callando, arrinconándonos en el silencio como nos hacía antes, como puede mentir hablando hasta

[146] En gran medida, las protestas que no salen en los medios no existen (Alcalde, 2004).

> la saciedad de un fenómeno social (...) Arrinconados en el territorio del silencio por la prensa, creamos nuestras formas y medios de comunicación: panfletos, pintadas, debates abiertos, los propios espacios de los centros sociales, pero también nuestras revistas, radios libres, nuestra agencia de comunicación alternativa (la UPA, MOLOTOV), periódicos no formales como El Fuego y la Piedra, nuestras distribuidoras de material alternativo y disidente. Aislados, olvidados por la izquierda (la vieja izquierda), trabajamos, sufrimos, nos equivocamos mil veces, gozamos y avanzamos pese a todo"[147]

3.2.2 La extensión del movimiento autónomo (1996-2006)

El año 1996 fue un punto de inflexión porque entró en vigor el nuevo Código Penal (y porque, en general, la presidencia del Estado cambió al PP), que suponía la criminalizaciónlegal del movimiento (González, Pelàez y Blas, 2002), pero quizá llego tarde, porque el movimiento tenía adquiridas ya experiencia y una fortaleza organizativa (Martínez, 2002b:165). El empeño policial en buscar la marginación y deslegitimación política del movimiento llevó a que se conectara (con un sesgo absolutamente interesado y selectivo) la actividad de ETA con los okupas (Fernández Gómez, 2010). Esta estrategia no era nueva para el movimiento, pues ya se había llevado a cabo en Europa con anterioridad. Así, en la Alemania de los 70 se implementó una estrategia que perseguía un fin parecido, vinculando okupas con grupos de guerrilla urbana (Steen, Katzeff y Hoogenhuijze, 2014:X-XI) y en Italia los Centros Sociales fueron golpeados por la policía pretextando que eran lugares de subversión violenta y tráfico de drogas (Ruggiero, 2000).

Además, en Barcelona, el año 1996 vino marcado por el violento desalojo del cine Princesa. El edificio, situado en pleno centro de la ciudad, fue okupado para denunciar la elitización producida por los JJOO y también por su simbolismo al haber acogido reuniones obreras justo después de la muerte de Franco. Su desalojo -al igual que dos años antes el del CSO Minuesa[148] en

[147] http://www.okupatutambien.net/?page_id=65

[148] "Los golpes más duros de la represión contra los okupas se han vuelto en contra del poder. Los desalojos de Minuesa, Otamendi, y el más reciente de la Guindalera han sido momentos de acumulación de fuerzas, de construcción de unidad; la brutal represión ha sido invertida por el movimiento y nos ha servido como saltos de concienciación. Los desalojos, con su espectacularidad violenta han llevado el debate de la okupación a sectores sociales y territorios a los que con nuestros escasos medios no teníamos acceso". Extraído de: http://www.okupatutambien.net/?page_id=65

Madrid- fue muy simbólico y resultó un revulsivo para el movimiento y su visibilización (la espectacularidad del desalojo permitió conectar y comunicar con la opinión pública). De hecho, tras el desalojo y el endurecimiento del Código Penal hubo un efervescente aumento cuantitativo de las okupaciones (Martínez, 2002b:154; Fernández Gómez, 2010).

A pesar de la abrupta respuesta del gobierno, varias casas fueron okupadas en los meses posteriores (como destacables están La Hamsa en Sants, El Palomar en Sant Andreu y el Casal de Joves en Gràcia). En diciembre de 1996 fue okupado Kan Pasqual, el primer brote de la okupación *rurbana*; una combinación de características urbanas y rurales desarrollado en el borde entre la ciudad y el campo. En aquellos años hubo más okupaciones significativas (como Les Naus en Gràcia o Can Vies en Sants) y se reforzaron las redes de colaboración y los medios de difusión y conocimiento mutuo -con la creación y refuerzo de listas de coordinación y medios de comunicación como Info Usurpa o Contra Info y la existencia de un centro social, Espai Obert, que hacía las veces de nodo y acogedor de encuentros y reuniones- (Cattaneo y Tudela, 2014). Según González, Pelàez y Blas (2002), el movimiento se expandió[149] pasando las casas okupadas en el Principado de 40 a 150 entre 1996 y 1998, concentradas mayoritariamente en Barcelona. Estos espacios se convirtieron en verdaderos motores culturales y comunitarios de los barrios donde se impulsaban (Desbordes de la cultura, 2017), así como en los principales puntos de articulación de todas las okupaciones y sus actividades y proyectos (Martínez, 2007b).

Finalmente, otro de los parteaguas de este periodo fue la entrada de nuevas sensibilidades en el movimiento, provenientes sobre todo del antimilitarismo y del movimiento estudiantil, que le dotan de una creciente capacidad de movilización e incidencia pública (González, Pelàez y Blas, 2002). A pesar de que la apertura ya se venía dando desde 1992, ahora se refuerza la red crítica con potencial movilizador y transformador. Asimismo, se comenzaron a dar acciones de concienciación *alterglobalistas* (el apoyo a la insurrección zapatista) y se visibilizó la participación de mujeres en el movimiento -con la reivindicación de espacios y expresiones de empoderamiento y control como la creación de la Coordinadora Feminista Autónoma- (Cattaneo y Tudela, 2014). A partir del año

[149] Curiosamente (o no) en Brighton sucedió algo similar, es decir, un fuerte aumento de la actividad okupa tras el intento de criminalización (Needle Collective y los Bash Street Kid, 2014).

2000 se organizaron varias protestas contra grandes eventos que desplazaron el liderazgo de los okupas y sus reivindicaciones en favor de otros movimientos, como el antiglobalizador (1999, 2001, 2002), contra el servicio militar (2000), contra la guerra (2003, 2004), contra el Fórum de las Culturas (2004) o contra la Ordenanza del Civismo (2005, 2006). El movimiento antiglobalización era la reacción al progresivo avance del neoliberalismo como proyecto hegemónico global. La revuelta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es el primer antecedente simbólico, con la irrupción de los pueblos indígenas, haciendo visible una larga historia de resistencia de quienes habían quedado relegados al olvido y a la exclusión (Pastor Verdú, 2007). Una serie de crisis financieras a partir del año 97, junto con la tendencia creciente al desmantelamiento del Estado de bienestar y la excesiva carga de una Deuda Externa draconiana revolvió conciencias y catalizó las protestas de Seattle (noviembre de 1999), Praga (septiembre de 2000), Porto Alegre (enero de 2001) y Génova (julio de 2001). Estas luchas mostraron el cambio de escala en la reivindicación y una cierta internacionalización y globalización (Wieviorka, 2009) de las reivindicaciones, que combinaban la demanda de cambios locales desde una escala transfronteriza (Vargas, 2008)[150]. Esta dimensión internacional es fruto de los tiempos globales (Sassen, 1991), pues las tecnologías de la información hacen accesible las problemáticas y luchas lejanas y la creciente interconexión de la economía hace que estas mismas luchas se conciban bajo el mismo prisma, lo que ha hecho posible un marco de actuación común a nivel mundial[151]. La convergencia o dinamización de una parte del movimiento alter-globalización aumentó los vínculos internacionales y las redes de apoyo y encuentro (Martínez, 2007b; Mudu, 2004; Piazza, 2016; Tilly, 1998), aunque eso no significó subsunción o disolución, pues el movimiento de okupación siguió extendiendo su experiencia de autoorganización social, de reokupaciones y de transmutación de muchos de sus proyectos de intervención social (Martínez, 2005). De hecho, estas alianzas y movilizaciones, repercuten en una mayor visibilidad y un mayor poder para intervenir políticamente (Martínez, 2001) y comunicar sus propuestas. En definitiva, el trasvase de praxis políticas,

[150] El vi(r)aje hacia contextos de globalización fue un rasgo común tanto en los NMS como en los NsMS (Bergantiños Franco y Ibarra Guell, 2007).

[151] Los manifestantes de países que no son en absoluto anglófonos llevan pancartas en inglés en atención a los medios internacionales (Neveu, 2002:144).

repertorio de acciones y militantes (Herreros, 2004) entre los diferentes movimientos supuso un enriquecimiento mutuo (Guzmán-Concha, 2015)[152].

Todos estos momentos movilizaron a personas de espacios políticos diferentes y heterogéneos. Así, se aprovecha el capital alternativo preexistente (la tradición libertaria de la República, vínculos con sectores juveniles y vecinales) y unas ventanas de oportunidad política (alianzas antirrepresivas, con el movimiento antimilitarista, alterglobalizador) y la constante reorientación desbordadora de su discurso y su praxis para encarar una lucha no sectorial, sino contra *el todo*, planteando la ruptura directa con las estructuras del sistema, no su reforma. No presenta una ideología definida, pluralidad que dificulta la asunción de unos objetivos generales (aunque sólo fueran los *antis*, a lo que se opone), y conforma una red contractual (y contracultural) de personas y no de organizaciones que se niegan a entrar en espacios de negociación, en espacios o esferas de *gobernanza* (González, Pelàez y Blas, 2002).

En el año 2000 se evitó el desalojo (tras varios días de enfrentamientos y la reokupación posterior) de la Kasa de la Muntanya y en el año 2002 se consiguió, después de varios días de resistencia pacífica, permanecer en Can Masdeu, mostrando que las victorias en mantener los proyectos también eran posibles. Gracias a las protestas, los movimientos vecinales y las acciones okupas, muchas personas fueron más conscientes de la colonización del día a día, de la creación de alternativas inspiradas en autonomías ecológicas (*ecological autonomy*) y de la crítica a las políticas municipales (Cattaneo y Tudela, 2014).

3.3.3 Expansión y descentralización... *per tot arreu* (2006-hoy día)

La okupación de casas continuó, sin que necesariamente derivara en la constitución de Centros Sociales Okupados (CSOs). Esta apertura y expansión conllevó una mayor variedad en su composición, pero también una menor unidad y cohesión, ya que Barcelona atrajo a personas de otros países a okupar aquí, lo que contribuyó a la difuminación del movimiento, y que se volviera más heterogéneo.

Igual que pasó en Grecia, todos los movimientos tuvieron el soporte de uno o más espacios físicos específicos desde el cual operar, es decir, contaron con la

[152] El rechazo a la autoridad y la intermediación, por ejemplo, sirvieron de principios de cohesión para los NMS (Martínez, 2002a).

espacialización de sus reivindicaciones y necesidades. En los inicios de los 80 el Ateneo Libertario fue un centro prominente. Después fue el Kafe Volter, donde tomaron forma los movimientos embrionarios punkie y autónomo. El movimiento okupa original de los 90 tuvo el Cine Princesa, la Kasa de la Muntanya y La Hamsa como principales exponentes, mientras que el nuevo milenio vio la emergencia de Can Masdeu, estrechamente asociado al movimiento antiglobalización y la generalización de la preocupación sobre la crisis ambiental. El Forat de la Vergonya también puede verse como ejemplo resistente contra la especulación y el espacio Magdalenas como un referente de la lucha por el derecho a la vivienda. Más recientemente, la Universidad Libre La Rimaia, okupado durante las protestas estudiantiles contra el plan Bolonia, ensanchó y amplió la práctica de la okupación y la autoorganización. La ocupación temporal del edificio del Banco Central -en la Plaça Catalunya- durante la huelga general de septiembre de 2010 y la ocupación de la misma céntrica plaza en Mayo del 2011, demostró cómo el movimiento autónomo puede golpear en el corazón físico y simbólico de Barcelona. El movimiento 15M ayudó a estructurar y establecer mecanismos democráticos para interactuar con y en la política, experimentando, a la vez, con la okupación como herramienta (usando el edificio como artefacto simbólico y aglutinador que reivindica una insuficiencia, un deseo de superar las actuales limitaciones). Al igual que el movimiento alter/anti-globalización[153] primero (Martínez, 2007b), el 15M reavivó formas de organización política de cariz libertaria y posibilitó la experimentación pedagógica de prácticas sociales alternativas[154] y la revitalización de las okupaciones, tanto de vivienda como de Centros Sociales (Martínez y García, 2013).

[153] Asumiendo el rechazo de toda subalternidad respecto de la política institucional y de los partidos políticos existentes o realizando formas avanzadas de democracia local (Fernández Buey, 2007), democracia participativa y autoorganización ciudadana (Pastor Verdú, 2007).

[154] http://www.cnt.es/sites/default/files/Periodico%20CNT%20406%20-%20Diciembre%202013.pdf

PARTE II

LO ORGANIZATIVO-PRÁCTICAS

La creación de los primeros Centros Sociales de inspiración italiana en la década de los 80 fue una novedad organizativa respecto la okupación de viviendas, por su proyectualidad exterior y vocación de comunicación política, llegando a convertirse en el corazón del movimiento. Sin embargo, fue con la rearticulación organizativa en torno a los 'Centros Sociales de segunda generación' cuando la okupación se abrió definitivamente y se alió con otros movimientos sociales. Estos Centros Sociales, por su capacidad de conectar con la población al aglutinar luchas y actuar como caja de resonancia de las demandas contestatarias y por su incidencia y visión *públicas*, fueron uno de los legados-herramienta más eficaces del movimiento okupa. El CS como espacio organizativo ha sido uno de los hitos que ha logrado desestigmatizar al colectivo okupa y a la misma okupación, posibilitando que se creen Centros Sociales fuera del ámbito tradicional de la okupación -siguiendo la estela de los ateneos y otros espacios de socialización obrera- y que la okupación haya sido apropiada por diferentes colectivos en lucha, siendo el antagonismo que desarrolló la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) el más evidente (Gonick, 2016).

Antes de entrar con las secciones de este apartado, se mencionarán brevemente algunas claves de este momento organizativo. Estos elementos están muy interrelacionados en la práctica, pues se incluyen unas a otras (ya que, por un lado, la acción no se constriñe a los Centros Sociales y, por otro lado, la diversidad de repertorios de acción colectiva influye el accionar de los Centros Sociales), pero para esquematizar y clarificar se ha distinguido cada característica.

Centros Sociales de segunda generación

Cuando se habla Centros Sociales de segunda generación no se alude a una cuestión cronológica, sino a un cambio cualitativo, un cambio en su relación con el exterior. Este cambio habría comenzado a operarse, sin que sea un proceso cumplido o temporalmente definible, tras las primeras marchas antiglobalización y la emergencia de la conciencia alterglobalizadora en la que el movimiento okupa tendría mucha implicación. Debido al contacto y lucha común con otros pensamientos, el (auto)imaginario que sustentaba sus

prácticas y horizontes también mutó, con la importancia adquirida por las nuevas formas de la militancia o de la centralidad asumida por el saber en la producción[155]. Esta expresión denomina espacios que muestran nuevas formas de militancia y algunas discontinuidades con el pasado, y se materializan en:

1) La mutación de la relación con el territorio circundante significa pasar del territorio a la forma red, de una localización identitaria y autocentrada a la difusión. El Centro Social se difunde en el territorio siguiendo el paradigma de la red, que define tanto la organización entre los CSs como las relaciones con los sujetos y actores externos: el Centro Social deviene laboratorio (Sansonetti, 2008). A un nivel jerárquico, crear infraestructuras comunicacionales horizontales como la red es, asimismo, una oposición a la forma pirámide, una oposición a las relaciones de poder verticales. Además, si el poder se define por la captura, la red aparece ontológicamente confusa: imposible de definir y de aprehender (Sánchez-Pinilla, 2010).

2) La autoorganización del trabajo cognitivo en diversidad, en alianza con la multitud. La producción autónoma de saberes, la valorización de los saberes subalternos (Carabancheleando, 2017) y la autoformación se convirtieron en otro de los ejes y fortalezas de los Centros Sociales, ya que saber es poder y disponer de herramientas propias es fundamental. Nodos de autoformación no formal que constituyen experiencias cognitivas autoorganizadas desde abajo y en diversidad[156]. Esta diversidad viene dada tanto por la escala metropolitana en la que se mueven muchos de los CSs (porque actúan a ese nivel, en el que las condiciones y las personas son muy diversas), como por el estallido y expansión del paradigma comunicacional e informacional (que complejizan las subjetividades). La diversidad también reconoce un terreno común, en el que aparece la multitud, término que designa a un sujeto social activo, autoconsciente, que procede partiendo de lo compartido por esas singularidades, sin renunciar a su intrínseca diferencia y multiplicidad (Hardt y Negri, 2004).

3) La constitución de instrumentos biosindicales de soporte al precariado social. Al concebir el Centro Social como plaza pública del precariado (Standing, 2013),

[155] http://eipcp.net/transversal/1203/bifo/es

[156] En esta investigación en todos los casos de estudios se desarrollan iniciativas de este tipo: en La Vaina se creó EADA, El Espacio Autogestionado de Autoaprendizaje -en colaboración con la Universidad Indignada 15M-, en Can Masdeu el Punto de Interacción de Collserola organiza actividades, talleres y charlas, y La Clandestina nació -y lo llevaba impreso en el nombre- como Espacio de la Libre Ignorancia.

se trata la necesidad de dotar a los centros sociales de estructuras de sustento a la vida, desde una visión integral, capaces de gestionar los conflictos (re)productivos derivados de la nueva organización del trabajo y articular una respuesta autónoma frente al bloqueo discursivo y de acción de los sindicatos mayoritarios. En estos años los Centros Sociales han construido alrededor de las formas de vida, de la comunicación, de la socialidad y del conflicto formas de identificación generacional y social[157] (Sansonetti, 2008), pero sin conseguir condensar luchas laborales conectadas con lo que tradicionalmente ha sido la esfera sindical. En esta línea se ha trabajado la idea del sindicalismo social, y algunos Centros Sociales, como el Banc Expropiat, han acogido e impulsado un Sindicato de Barrio. Si el precariado se ha disuelto en múltiples y mutantes identidades, se hace necesario encontrar diferentes modalidades organizativas y comunicativas y los Centros Sociales pueden ser espacios de relación entre éstas (Sansonetti, 2008). En efecto, los procesos de politización en torno a la precarización y hacia un nuevo biosindicalismo cuentan con el Centro Social como espacio de subjetivación; mitad sindicato social, mitad institución cultural anómala, alberga un enjambre heterogéneo de cooperación productiva, un espacio de economía autónoma (VV.AA., 2008).

La tarea política que emerge de todo ello es pensar y experimentar formas de cooperación del sujeto plural multitudinario más sedimentadas, más productivas, capaces de asentarse sobre los códigos concretos, las bandas y las subjetividades diversas que conforman la forma-multitud (Carmona, Herreros, Sánchez Cedillo y Sguiglia, 2008). Los Centros Sociales, mediante la reconstrucción del encuentro -el cómo, el qué, el dónde, el con quién- pasan a no estar únicamente a la defensiva (grupalmente, vinculados a un territorio-edificio, y socialmente, vinculados a un estricto imaginario político y redes de afinidad), sino que devienen dispositivos ofensivos. Ya se ha indicado cómo por ejemplo en lo urbano el movimiento okupa se define en negativo, interpelando al poder y sus modos-dispositivos, pero a la vez construyen, se abren y exploran nuevas formas de agregación que potencien la lucha. Por eso, en gran medida, amplían el alcance de su mensaje y sus contactos más allá de la okupación como práctica identitaria y más como herramienta. Ello facilita que la okupación sea utilizada por otros movimientos y que otros movimientos entren en contacto y creen Centros Sociales sin que sean parte -sentimental,

[157] Los Centro Sociales de segunda generación quizá también se distinguen de la anterior oleada por ser articulaciones *pensadas* y producidas por los hijos de otra generación, productos de un tiempo incierto y 'líquido'.

histórica- del movimiento. De ahí que se utilice el acrónimo CS y no únicamente CSO, porque este nuevo tipo de Centros Sociales son instituciones *en movimiento*en tanto que generan respuestas para los movimientos sociales actuales[158], espacios de autonomía donde sin instrumentalizaciones estériles poder cooperar mutuamente.

Al dejar de lado maximalismos, purismos -aunque sin renunciar a unos fundamentos básicos y sin perder el anhelo de una transformación global- e inmediateces se evita un automarginalismo que era más recurrente en los primeros Centros Sociales. La experiencia del Centro Social madrileño 'Laboratorio 3' así lo atestigua. El Laboratorio surgió como espacio sociocultural, llevado por un "grupo de jóvenes con inquietudes culturales y políticas que se congregan en tornos a cuestiones de amplio calado ciudadano y que presentan un rostro amable, lúdico, festivo, que se diluye a veces sin dificultad en el rostro más general de la juventud urbana más imaginativa e inquieta" (Cañedo Rodríguez, 2012). Este rostro es el rostro de la multitud, en palabras de la autora, el de "una amalgama heterogénea conectada en una lógica de la alianza urbana, en una cadena de equivalencias donde El Laboratorio es el significante compartido". El Centro Social se convierte en un espacio dónde las alianzas y los encuentros transformadores se priorizan sobre la defensa de una identidad cerrada. El Centro Social deviene en el elemento espacio-temporal integrador de una multitud crítica que comparte las ansias de cambio.

Otro ejemplo podría ser el Centro Social La Villana, que desde la Fundación de los Comunes[159] piensan en cuatro hipótesis. Desde el 2000 al 2005 lo piensan en la órbita del zapatismo y del pensamiento *glocalizador* (Piensa global, actúa local), en el periodo 2005-2011 dentro de la alianza precario-migrante por los derechos sociales (2005-2011), en la fase 2011-2016 condicionados por el 15M (apoyo mutuo en la crisis por los derechos sociales y por una democracia real), y finalmente de 2016 en adelante en torno a Centros Sociales y el sindicalismo. Esta periodización o los elementos que la componen podría ser otra, pero en todo caso da una idea de esa proyección externa en la conformación de la *identidad* de los 'nuevos' Centros Sociales.

[158] El apoyo infraestructural de los Centros Sociales al movimiento 15M es uno de los casos más significativos (Martínez y García, 2015a).
[159] http://www.fundaciondeloscomunes.net/la-villana-un-centro-social-en-cuatro-hipotesis/

Este giro *aperturista* también se dio en otros países europeos, como Italia, donde los Centros Sociales comenzaron a acoger alianzas y contactos que no necesariamente provenían de la red ya establecida anteriormente por el Centro. Alrededor de la segunda mitad de la década de 1980 y comienzos de la década de 1990 los Centros Sociales lograron una gran expansión y resonancia (Piazza, 2016). Ese período fue llamado muy significativamente como la salida del gueto. Al igual que en Barcelona ocurrió con el Cinema Princesa o Can Masdeu, la resistencia al desalojo de Leoncavallo en Milán fue un revulsivo y se convirtió en un símbolo y la señal de que los Centros Sociales podían jugar un papel más importante que el de la sola defensa de los espacios (Sansonetti, 2008). De este modo, los Centros Sociales buscaron abrir una ventana a nuevas estrategias de resistencia y formas de combatir las políticas de globalización neoliberales, creando espacios y foros de discusión pública y nuevos modelos de cooperación no basados en el uso del trabajo remunerado (Mudu, 2004).

Estas ventanas son también ventanas de oportunidad políticas, pues la irrupción de los Centros Sociales ha tenido impacto en la red de políticas públicas (Sánchez-Pinilla, 2010). Este impacto se ve incrementado por la consciente política *aperturista* que muchos espacios autogestionados y okupados han adoptado. La ampliación y apertura hacia otros *públicos* hizo que los Centros Sociales actuasen como la ciudad misma, es decir, como incubadoras e innovadoras sociales (en el sentido de un nuevo derecho social), a la vez que aglutinadoras de interrelaciones y de nodos de afinidades. Justamente esto ocurrió con el Banc Expropiat, como ellas mismas explican:

> "És un fet destacable que el Banc Expropiat ha aconseguit atraure l'atenció i la simpatia de la gent que habitualment no habita els ambients anticapitalistes. És també un fet que aquest primer punt ha motivat que altres persones més polititzades decidissin participar del Banc Expropiat al veure que la heterogeneïtat de l'espai era un dels seus punts forts (...) Dos de les característiques principals del Banc Expropiat han sigut la crítica pràctica a les identitats ideològiques i la ferma autonomia del projecte"[160]

Por tanto, negando cercamientos identitarios y asumiendo el mandato *público*, los Centros Sociales devienen en espacios públicos donde realizar reuniones o expresiones artísticas (Martínez y García, 2013), espacios de encuentro frente a los centros cívicos, que serían el espacio institucional/público análogo, cuyo

[160] https://bancexpropiatgracia.wordpress.com/2015/12/23/creant-moviment-popular-des-del-carrer/

cometido muchas veces pasa por pacificar lo social (lo que demuestra que no son neutrales ni tan abiertos como aparentan). Mientras que los Centros Sociales pueden desempeñar como lugares para una inserción a circuitos y socialización alternativos y de (re)conocimiento de activistas, los centros públicos habilitados para la juventud adolecen de una homogeneización cultural y una falta de participación (Llobet Estany, 2004).

Socioespacial/socioterritorial

Tal como se ha mencionado, los Centros Sociales de segunda generación abandonan el recinto identitario y se despliegan por el espacio. Quizá es útil rescatar la distinción que Bernardo Mançano Fernandes hace entre un movimiento socioterritorial y uno socioespacial (Pedon, 2013). Mientras el primero tiene como referencia el territorio -en este caso sería aquel Centro Social que se limita a la defensa de *su*territorio físico y político (imaginarios político, comunidad de afines) o difusión del proyecto que desenvuelven en ese espacio-, el segundo se referencia hacia las movilizaciones sociales más amplias, tienen como base para la acción el espacio, pero su prioridad no es mantener una territorialidad sino articularse con el espacio y, por ende, con otros movimientos con los que hacer frente común (aquí se situarían los Centros Sociales de segunda generación, de una decidida, consciente y situada apertura). Para Stavrides (2007) los espacios de emancipación deberían ser diferentes de los espacios que imponen o reproducen identidades. El espacio como identidad (y la identidad como espacio) presupone una esfera claramente demarcada y, al contrario, el espacio como lugar de la no-identidad (es decir, de identidad relacional, variopinta, abierta) tiene que ser un espacio determinado de manera flexible, un espacio de transición. Los Centros Sociales que aquí se reseñan han optado por desempeñar una acción socioespacial, en la que sin dejar de preocuparse por el espacio (por las problemáticas urbanas), la territorialidad no se convierte en un infranqueable Rubicón. Más adelante se profundizará la noción 'umbral' de Stavrides (2016) pero aquí se puede establecer una primera conexión:

> "Una identidad fija e inequívoca tendrá un carácter cerrado y unas fronteras rígidas. Una identidad abierta no es aquella carente de fronteras, sino que reside dentro de fronteras flexibles que ofrecen puntos de encuentro con la alteridad. Esta es la identidad al que podríamos otorgar la cualidad de umbral. Los umbrales

> espaciotemporales serían aquellos que propician la apertura de las identidades a través de acciones de negociación y encuentro con la alteridad" (Stavrides, 2016:19-20).

Lo socioespacial podría equipararse entonces al umbral, en cuanto trata de determinarse en función de su apertura, su prioridad y motivación es el encuentro y la inclusión de la alteridad.

Puesto que no se pierde de vista la espacialización de las relaciones sociales y de poder, tampoco hay que tomar esta distinción como definitiva, y menos aún entender que anclarse al territorio sea incompatible con una visión y una articulación global. Esta distinción funge como esquema para pensar, para establecer la evolución cualitativa de los Centros Sociales a lo largo del tiempo y de las circunstancias históricas. De hecho, la noción de territorio sigue muy vigente, ya que al pasar de un horizonte de redistribución a uno de reconocimiento, la identidad y la diferencia adquieren gran relevancia, lo que también implica una reivindicación de la territorialidad. Así, la demanda de justicia social no se limita solo a cuestiones de distribuciones, abarcando también cuestiones de representación, identidad y diferencia (Cruz, 2013). El nuevo imaginario de la multitud, la búsqueda de la igualdad desde la diferencia, ayuda a esta reivindicación del territorio, de una parcela cultural o moral, de identidad propia y trascendente. En la era de la información y el conocimiento, se han abierto paso nuevas formas de acción y contestación -en contraste con el movimiento social clásico, de masas, obrero, de vanguardia[161]- que complejizan la construcción de la subjetividad. Estas tipologías de organización social, inseridos en la producción *posmaterial* de ideas, conocimientos, afectos, del trabajo inmaterial, adopta la forma de redes. Estas redes se basan en la colaboración y la cooperación, que coincide con la 'forma-socioespacial' que han adoptado los Centros Sociales, en cuanto pasan de la localización a la difusión y a coordinarse política y públicamente. El movimiento okupa, asimismo, también ha experimentado cambios significativos a partir de la emergencia del movimiento alterglobalizador, las luchas transversales por la vivienda, el 15M y de las mutuas hibridaciones desarrolladas a lo largo del tiempo, lo que ha hecho que hayan abierto e incrementado el espectro de acciones de protesta en las que participan. (Martínez y García, 2015a). Un ejemplo reciente sería el apoyo y presencia en las

[161] La multitud sustituyó a la clase obrera en la producción y en la vida de la explotación, como en la resistencia. Hoy, la multitud está en vías de definir el espacio de expresión, sobre el cual inscribir el tiempo de la liberación de la explotación (VV.AA., 2008).

marchas de la dignidad o las diversas manifestaciones contra el aumento de la represión judicial, como la Ley Mordaza.

15M y la diferencia entre toma y recuperación. La generación de nuevas legitimidades

Al insertar la okupación en la gramática de acción de movimientos antagonistas provistos de otros imaginarios y tradiciones políticas y la misma transformación del movimiento okupa, conlleva un uso del lenguaje a la hora de nombrarse y nombrar las acciones.

Así, ya se ha mencionado como uno de los estudios de caso se salió de la norma y en vez de definirse únicamente como CSO prefirió denominarse como Espacio de la Libre Ignorancia. Esta práctica se volvió recurrente[162] y bastante generalizada en las okupaciones que surgieron a raíz del 15M. Las okupaciones derivadas del 15M (de su asentamiento en la ciudad y el descentramiento a los barrios[163]), resignificaron esta práctica en términos de legitimación para y de la ciudadanía, como en el caso del Hotel Madrid (Abellán, Sequera y Janoschka, 2012), ampliando la base social y potenciales receptores del mensaje *okupa* (duramente marginada y estigmatizada por los poderes mediáticos y políticos hegemónicos). Parte de esta nueva pátina de legitimidad vino del lenguaje empleado. En el caso del Hotel Madrid se prefirió utilizar 'liberado' que 'okupado' para tratar la apropiación del edificio, en otros casos se prefería la fórmula 'reapropiación ciudadana', pero en todo caso no asociada la identidad okupa estereotipada por los mass media (Martínez y García, 2013). Otro tanto sucedió con el Centro Social Recuperado Gamonal (Burgos) o la okupación de Valcárcel (Cádiz), que desde el inicio se llamó Centro Social Valcárcel Recuperado[164], rehuyendo la estigmatización que el término okupa pueda comportar.

[162] Como ejemplo, el CSO EKO, referente en Madrid, se llamaba concretamente 'Espacio sociocultural liberado autogestionado'.

[163] Este tipo de *explosiones* de descontento se pueden considerar eventos urbanos, más que movimientos, que vehiculan una demanda colectiva del derecho a la ciudad y producen la pertenencia a una multitud radical (Hadjimichalis, 2013-2014).

[164] Aquí también se dirime otra cuestión lingüística: recuperación evoca la restitución de algo que se considera nuestro y ha sido arrebatado -en este caso se añade la circunstancia del edificio recuperado, un BIC abandonado, lo cual justifica aún más el uso de 'recuperación', en el sentido patrimonial-, mientras que apropiación evocaría tomar algo exclusivamente para uno, negando

> "El uso preferente del adjetivo «recuperado» en lugar de «okupado», pues, responde más a una estrategia por presentar públicamente la imagen de un Centro Social abierto al vecindario que por un distanciamiento de los postulados principales de la okupación tanto en lo que se refiere a su crítica de la especulación urbana, la privatización y la carencia de espacios sociales asequibles, como en cuanto a su cimentado modelo de autogestión horizontal, asamblearia y autónoma de organizaciones partidistas" (Martínez, 2011b)

Los objetivos perseguidos son los mismos, pero se pone distancia con el colectivo *propiamente* okupa, ya que estas okupaciones no son el fundamento de estos movimientos, sino un medio para visibilizar y realizar sus actividades y acciones. Las okupaciones relacionadas con el ciclo de movilizaciones del 15M siguieron, mayormente, este esquema, *tomando* un edificio y abriéndolo a la diversidad social que lo sostiene, revitaliza y legitima con su uso (Martínez, 2011b). En este caso, la recuperación sirvió para denunciar la especulación inmobiliaria y el uso que las administraciones públicas hacen del patrimonio común (Garrón, et. al., 2016) y fue una deriva virtuosa del 15M, en cuanto posibilitó la convergencia entre movimientos sociales que apuestan por una transformación radical del capitalismo y de la democracia neoliberal (Martínez, 2011b).

En la movilización del movimiento okupa clásico, el contexto material influye como marco de oportunidades y no por satisfacer necesidades materiales del grupo. Su acción viene motivadapor aspectos ideológico-culturales. Sin embargo, las okupaciones realizadas desde 2011 cambian radicalmente su carácter en relación directa a la pauperización, ya que en el nuevo movimiento por la vivienda la acción de la okupación cuenta con el protagonismo indiscutible de las clases populares, tiene su principal motivación en las necesidades materiales de este grupo y persigue cambios legislativos y políticos que intervengan sobre la situación de precariedad (Díaz-Parra, 2013). Este movimiento se concentró en gran medida en la PAH, que devino en un proceso colectivo de organización para resistir la financiarización de la vivienda y luchar por el derecho a la vivienda, creando una de las mejores muestras de insurgencia urbana (García-Lamarca, 2017[165]). Uno de los elementos más

el disfrute y sobre una base no legítima. El movimiento vecinal barcelonés 'Fem Plaça' tomó la misma decisión recuperatoria.

[165] Para la autora, la práctica insurgente se define como un nexo de acciones colectivas políticas y socioespaciales, que consisten tanto en acciones como en expresiones que representan la

importantes del movimiento fue la relación con el 15M (González, Barranco y Llobet, 2016). La ocupación de plazas proveyó de un importante espacio para construir solidaridad en torno a la cuestión de la vivienda. La relación entre la PAH y el 15M es un ejemplo increíblemente positivo de cómo una forma existente de autoorganización colectiva orientada hacia el acceso a un derecho social concreto ha podido vincularse con los nuevos movimientos sociales de una manera mutuamente enriquecedora[166]. Lo mismo ocurrió con la convergencia entre la lucha por la vivienda y la okupación, ya que se influyeron mutuamente, y haciendo que las okupaciones fueran reivindicadas de forma pública y colectiva ayudó a que tanto el movimiento como la práctica okupa se pudieran engarzar junto al discurso del empoderamiento colectivo. Por tanto, elacontecimiento 15M[167], tomando el testigo de las luchas antiglobalización, ayudó a impulsar la superación de la parcelación identitaria y a generar nuevas sinergias y nuevas legitimidades compartidas, lo que, por otra parte, viene a demostrar que la okupación no tiene vocación minoritaria y que no se autoencierra (Sánchez-Pinilla, 2010). Igualmente, el modo en que la PAH cuestiona y presiona al Estado para que aborde una necesidad material específica y urgente, incluyendo la okupación como parte de una lucha articulada, ha comportado una amplia legitimidad social de la misma (García-Lamarca, 2017). Así, cuando la lucha de los Centros Sociales se une a okupaciones de viviendas y a una red de colectivos y organizaciones en barrios su potencialidad es mayor, y ayuda a aumentar y extender la legitimidad de las okupaciones (Martínez, 2007b).

Mixturas-Alianzas

La ampliación de los públicos a quienes se dirigía el movimiento okupa a través de los Centros Sociales y el cambio operado en la creación de los mismos Centros Sociales hizo que se multiplicaran las alianzas entre diferentes

igualdad e interrumpen la producción dominante del espacio, creando posibilidades para generar nuevos significados urbanos y relaciones contrarias a las institucionalizadas y en contra de los intereses de los poderes dominantes.

166 https://provisionaluniversity.files.wordpress.com/2012/09/the-pah-and-the-right-to-housing.pdf

167 Si bien no todos los okupas vienen de acuerdo, hay quienes creen que el 15M introdujo el reformismo por aceptar cesiones o daciones en pago (no era una lucha *contra* la propiedad sino como instrumento de *relación con* la propiedad) y por las alianzas políticas transversales e institucionales (VV.AA., 2014c).

movimientos. Ya se ha explicado la primera apertura que operaron las luchas antiglobalización, permitiendo que, por ejemplo, facciones anarquistas tradicionales y nuevos grupos autonomistas o alter-globalización pudieran encontrarse pese a sus diferencias de organización e ideología, dado que comparten una agenda, un repertorio y una identidad similares. Estas similitudes los llevaron a participar en campañas similares de protesta y a coincidir en las mismas empresas (Guzmán-Concha, 2015). Los Centros Sociales son, en parte, el resultado de este primer contacto.

Con el tiempo, otras esferas de participación y expresión política han tomado el relevo de estos encuentros y colaboraciones iniciales. Así, más allá de la PAH o el 15M, las coordinaciones para una lucha común, siguiendo el modelo aditivo que representan los Centros Sociales, han sido una constante, como la alianza de los anarquistas de Atenas con activistas del movimiento de indignados (Steen, Katzeff y Hoogenhuijze, 2014).

Los Centros Sociales son por lo tanto aglutinadores de tendencias, es decir, reúnen individualidades y colectividades afines y, además, concentran los terrenos comunes (lugares comunes, experiencias comunes y recíprocas, de re-conocimiento) de los activistas críticos. Estos espacios sirven para confluir la crítica, para hacerla colectiva y compartida, en un momento en que la multitud, con tantas subjetividades, cada uno con su recorrido y matices tiende a dispersarse y a no hallar un denominador común. Los Centros Sociales proporcionan esta razón común, pues al encontrarse con otros rostros y cuerpos toma fuerza -literal y simbólicamente- una colectividad precaria y vulnerable, pero también harta y poderosa, que formula y enlaza problemas individuales y les halla un hilo común, una explicación global. Y una explicación global abre la posibilidad de proyectar un cambio global, una transformación integral.

> "son muchos los centros sociales que han dejado en un segundo plano una subjetividad política determinada por la ilegalidad de la okupación y la centralidad de la defensa *militar* del espacio, para ser permeables a una composición social cada vez más compleja, atravesada por planteamientos comunes que hacen de las experiencias colectivas de los centros sociales espacios de encuentro más allá de la *subversión* política más evidente" (Rivero y Abasolo, 2010)

Asimismo, los Centros Sociales sirven para hacer más fácil formar alianzas, pues éstas se basan sobre movimientos, e incluso una mejor coordinación,

porque estos cuerpos intermedios ya constituidos ayudan a tomar contacto y difundir entre una mayor y amplio grupo de gente, ideas, convocatorias. Además, así se sabe a quién se adscribe cada corriente y quién se identifica con cada corriente, haciendo que el pensamiento individual, lo que Garcés llama la conciencia, se encarne, se materialice, tome cuerpo y realidad, pues al amalgamar tantos sujetos, que sin embargo no son inerciales sino que se reúnen bajo advocaciones similares con objetivos parecidos, la crítica se vuelve corpórea, real, posible, y entra en el terreno de lo factible, de la potencia, de lo act(u)able.

En suma, los Centros Sociales, como centros experimentales de creación de nuevos entornos posibles, nuevos modelos de vida, desarrollados de una manera verosímil y autogestionada, con una validez como modelo que le otorga su experiencia y existencia en la realidad urbana occidental durante cerca de cincuenta años (Martínez, 2003).

Asumir el centro social como artefacto subjetivo, dispositivo complejo, tupida red que aspira a convertirse en contrapoder social frente a la explotación metropolitana. Debería ser un instrumento con el que elaborar una reflexión colectiva sobre la composición técnica, cultural, subjetiva, política y de clase que vive, gestiona y proyecta el centro social como espacio político de nuevo tipo, como miríada productiva de un antagonismo reverdecido, precario y metropolitano. Nos debería servir para entender por qué en la actualidad resulta imperativo ensayar modelos híbridos con los que armar nuevas máquinas políticas.
(Precari@s en movimiento, 2008)

4. REINVENTANDO LOS IMAGINARIOS DE LA RESISTENCIA: REIMAGINANDO LA OKUPACIÓN

La okupación ha estado durante muchos años marginalizada y practicada por unos colectivos muy definidos. En los últimos años, diferentes actores colectivos no ceñidos a la comunidad tradicional okupa se la han apropiado, incluyéndola en su accionar político y asumiéndola como estrategia adecuada para reivindicar y crear.

Este cambio de percepción se ha debido a un fuerte cuestionamiento (en positivo, propositivamente se exploran terrenos no institucionalizados) y una deslegitimación (en negativo, lo institucional reprime o autodegrada y desnaturaliza su condición) de lo que es público, incluido el espacio de expresión y materialización pública. En especial, la explosión que supuso el 15M o el movimiento Antiglobalización y la mayor apertura de los Centros Sociales hacia las diferentes luchas urbanas, propició un mayor papel de éstos en otras funciones de la ciudad. Así, estos Centros producen un espacio de socialización en paralelo al espacio público -entendido como desarrollado esencialmente por el Estado- pero con las mismas atribuciones de expresión o inclusión, involucrando a otros actores y movilizando otras potencias sociales, amén de articular alianzas y contrapoderes. Estos espacios son aún más necesarios en nuestra época, porque abren vías de pertenencia social más allá de lo público, en franca deslegitimación, y de la formación predatoria de la economía, que tras la reestructuración llevada a cabo desde la década de 1980 ha derivado en una economía cada vez más privatizada y corporativizada, pasando de incorporar gente a expulsarla (Sassen, 2015).

En está(s) dinámica(s) y comprensiones novedosas se ha hecho habitual, como se ha venido analizando, la creación de Centros Sociales -fórmula que tiene una larga tradición- como herramienta de lucha colectiva práctica por expresiones

sociales empoderadoras (que se han desplazado hacia estos terrenos antes vetados o estigmatizados, como la *okupación*, legitimando o aprovechándolo). Por lo tanto, se tomarán los Centros Sociales como excusa y esquema para pensar 'nuevas' subversiones, en cuanto representan una oportunidad para abrir conceptual y físicamente lo alternativo allende los tradicionales lugares y hacia espacialidades emancipadoras que posibiliten probar esos puntos de fuga.

4.1 Epistemologías movedizas

Parece evidente que en los tiempos hodiernos se da un descentramiento del sujeto político. Lejos de que esto constituya un escollo para el análisis de la realidad presente y sus fugas de transformación, puede ser tomado como una ocasión de rejuvenecer las iniciativas de subversión. El descentramiento del sujeto, así, puede formularse en descentramiento del poder, del espacio, en una descentralización y empoderamientos horizontales. Para Negri (2002) "la actual fase de debilidad (cuando no de desaparición) del potencial antagonista podría inducir más que a buscar de nuevo viejos caminos, a construir (mejor a inventar) nuevos recorridos que hagan hincapié en la potencia de la nueva composición técnica, social y política de la clase obrera en el interior del desarrollo capitalista". La necesidad de nuevas coordenadas en las que incardinarse, significa abrirse a marcos compartidos. Ribeiro (2005) lo expresa claramente:

> "O aprendizado dos caminhos, das estradas, das ruas e os novos imaginários políticos expõem o fato de que a urgência social também é portadora de projetos, de utopias, de exigências de conhecimento. De fato, as ciências sociais estão instadas a aprender, também, a caminhar na incerteza, a inventar métodos de pesquisa e a dialogar com as denominadas ciências exatas e da vida. A dimensão espacial da ação, ao transformar os parâmetros de observação da realidade social, exige ousadia na proposição de novas teorias e conceitos a partir da experiência das sociedades periféricas."

La crisis (u oportunidad) epistemológica y de referentes, puede servir para construir un ideario político que seduzca y atraiga a más capas, sectores y colectivos sociales. Este poder aditivo no pierde un ápice su capacidad de vuelco de las condiciones de existencia, sino que las potencia, mediante la inclusión y participación cualitativa -mayor legitimidad e inteligencia colectiva-

y cuantitiva -mayor alcance y arraigo-. La creación de un (nuevo[168]) sujeto político no puede partir, por lo tanto, de categorías de la modernidad, de su reducida -y deficiente- tematización de la organización política y social. En ese sentido, sería útil armarnos de la generosidad y astucia de no buscar lo absoluto, lo mejor (la ideología "más liberadora", etc.) y de recelar críticamente de conceptos definidos, localizables, previsibles, veraces y seguros, incluso en nuestro propio ámbito, yendo más allá o fuera de lo que justo vehicula el espacio que acoge[169] dichos conceptos. Es una manera de enfrentar lo que Lefebvre denominó el "rodillo compresor de la modernidad". Para Latour (2007), un monstruo no moderno que prueba algo diferente y abre las potencialidades de la política y del deseo es lo híbrido. En esta estela se expresa también Sousa Santos (2006), reclamando un espacio híbrido que escape de lo puro. Lo híbrido permitiría nuevas maneras de explicar y de criticar.

4.2 Lo urbano *a través* de los de los Centros Sociales

Construir la trinchera híbrida sería, como diría Svetlana Aleksiévich, no dejar de luchar, pero a la vez tampoco dejar de desmenuzar los blancos y negros, y buscar coligaciones políticas y afectivas. Las hibridaciones, sin embargo, muy a menudo se quedan en el terreno del mero deseo o en aspectos como la técnica (donde lo híbrido se utiliza hace tiempo), creando una especie de tecnocracia que suspende aperturas en el mundo político. Los fórums híbridos (Callon, Lascoumes y Barthe, 2009) pueden suponer una referencia para situar estos escenarios.

---

[168] En el ritmo de la espectacularidad es muy habitual hacer público (publicitar) novedades e inventos (artilugios, teorías sociales, etc.) sin parangón. Sin embargo, en ciencias sociales debemos ser cautos al usar este lenguaje de 'lo nuevo' que puede caer en una miopía excesiva al tratar con problemáticas que, más que nuevas, quizá sean redescubrimientos, actualizaciones o ideas remozadas. Por ello, deberíamos distinguir entre antiguo y anticuado, entre esquemas que pese a su antigüedad sirven para diseccionar el presente y los que ya han quedado desfasados; sin contraponer acríticamente lo nuevo a lo viejo o antiguo, dando a entender que lo nuevo -si es que lo es- es inherentemente superior a lo ya conocido o descrito. Como decía Marcel Proust, "el único verdadero viaje de descubrimiento consiste no en buscar nuevos paisajes, sino en mirar con nuevos ojos".

[169] Foucault, explica una situación análoga, tomando el poder que categoriza al individuo y que lo encierra en unos parámetros autodefinitorios que lo atan "en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él" (Butler, 2008).

No obstante, en el panorama urbano que se dibuja a partir de los Centros Sociales[170], induce a utilizar el concepto cooperación, antes que el de hibridación[171]. La *okupación* se asociaba a una lucha residencial, pero la realidad actual -desde hace varios años- demuestra que es un instrumento proyector de actividades comunes y de cooperación "entre espacios sociales que manifiestan sus deseos de lucha de formas muy diferentes", comunicándose "con otros espacios de lo social" en su deseo o necesidad "de constituir territorios sociales diversos, potentes y creativos, espacios también de mestizaje político, social y cultural"[172]. Esta necesidad de trascender y no estancarse (en el sentido de parálisis y en el sentido, también, de compartimentos estancos y herméticos no comunicantes ni comunicativos), se extendió, en forma de crítica-interrogación al entorno de las "instituciones de movimiento"[173] (Carmona *et al*., 2008). Esta apertura parece encomendarse a la doble tarea que Butler (2008), siguiendo a Foucault, enlaza con la crítica. Por un lado, "mostrar cómo el saber y el poder operan para constituir un modo más o menos sistemático de ordenar el mundo con sus propias 'condiciones de aceptabilidad de un sistema'" y por otro indicar los puntos de ruptura, los momentos de discontinuidad, los lugares en los que no logra constituir la inteligibilidad que representa. Por tanto, la crítica así entendida se refiere a "las condiciones mediante la cuales el campo es constituido" y "los límites de esas condiciones, (...) su contingencia y su transformabilidad". La crítica no solo frente a la autoridad establecida (la coerción del saber-poder), sino también como medio para poner en riesgo la

[170] Ya se ha incidido varias veces sobre las prevenciones que esta investigación toma para sortear la trampa que puede suponer confundir okupación, Centro Social Okupado y Centro Social. Por eso se insiste en que se referirán indistintamente como Centros Sociales, ya que pese a las variadas denominaciones o situaciones (arriendo legal, cesión, okupación), el espíritu, cometido y encaje político (esto es, la dirección y el tipo de incidencia política que buscan) es similar.

[171] Cooperación parece un término más adecuado porque implica una carga y significancia política que va en consonancia a los espacios -Centros Sociales- a los que se pretende aplicar, mientras que la hibridación se aleja, con gran recurrencia, a la liviana y separada esfera de lo abstracto. Además, en tanto que hibridación parece presuponer una conjunción de intereses o entidades bastante disímiles, la cooperación lleva implícita un sustrato común anterior (una pre-comunidad de afines), unas líneas de fuerza pretéritas que son el abono de la unión (política y de acción) futura.

[172]http://public.citymined.org/JORNADAS_KRAX_2008/jornadas_2008_material_de_trabajo/algunas_notas_sobre_el_movimiento_de_okupacion.pdf

[173] Las instituciones *de* movimiento, en mi opinión se refieren asimismo a instituciones *en* movimiento, es decir, a colectividades alternativas que pese a haber adquirido un nivel instituido (por la autoconcepción, por la figura pública, por la legitimidad política), no se petrifican porque no dejan de moverse, por ser un artefacto dinámico, cambiante y elástico, según lo necesiten la realidad, los colectivos o lo social.

propia formación de uno mismo como sujeto y buscar honestamente y en colectividad puntos de fuga radicalmente válidos.

Diversas reflexiones han venido poniendo cuerpo y concreción a estas fugas. Miguel Martínez (2001) percibía hace tiempo las aperturas de los CSOAs hacia una mayor expansión y visibilidad pública, creando conexiones transversales y atracciones sociales[174]. Con ello consiguieron "hacer persistente en el tiempo y con intensidad y visibilidad política esa forma de participación urbana gracias a la combinación operada entre prácticas contraculturales atractivas para la población juvenil y la crítica social a dominaciones urbanas concretas". Superar la guetización que impedía enraizar en colectividades más amplias para así enfrentar fortalecidos la precarización de lo cotidiano (Hodkinson y Chatterton, 2006) era uno de los objetivos. La relevancia político-social de los Centros Sociales, como máquinas articuladoras y aglutinadoras de la heterogeneidad social y cultural era un síntoma de la efervescencia organizativa que ensayaban los movimientos sociales. El movimiento Antiglobalización fue la punta de lanza de estas nuevas multitudes que conformaban la emergencia de un nuevo sujeto político, más dúctil y multiversal. Hablar de potencia del nuevo sujeto es, en realidad, hablar de organización, de la innovación en la manera de organizarse, de "un modelo de organización adecuado a las nuevas condiciones del antagonismo" (Negri, 2002). Así, se abren nuevas posibilidades de valoración y, sobre todo, de *autovalorización*, de ejecutar algo novedosos desde dentro de los sujetos y colectivos subversivos. Este nuevo sujeto sería la multitud, una multitud indefinida[175] (más por sus límites y limitaciones -que desborda inesperadamente- que por una cuestión ontológica, pues los sujetos están unidos en multitud por una explotación común). En palabras de Negri (2008), "la multitud sustituyó a la clase obrera en la producción y en la vida de la explotación, como en la resistencia".

En esta nueva o renovada constitución ontológica -que va recomenzando, pero no desde el inicio, pues ya tiene unas bases y una tradición-, los centros sociales y su transformación antropológica juegan un papel importante, pues funcionan como agregadores donde re-unir a la fusión de sujetos que es la multitud. Los

[174] En Barcelona este proceso se agudizó con la oleada de solidaridad (y de ahí la aceptación social del modo de lucha a través de la okupación) tras el desalojo del Cine Princesa en 1996 y se detuvo en seco cuando en 1999 un golpe de efecto mediático relacionó el entorno *okupa* con el Comando Barcelona de ETA (con la subsiguiente criminalización y división del movimiento) (Cattaneo y Tudela, 2014).

[175] Se podría definir como un sujeto de una concreción difusa.

"Centros Sociales de segunda generación" suponen armas "para una reorganización subjetiva y política de las nuevas figuras obreras precarizadas" (Precari@s en movimiento, 2008). De este modo, estos Centros Sociales *reverdecidos* actúan contra el sectarismo y tribalismo que les ha caracterizado (Hodkinson y Chatterton, 2006), construyendo un espacio de encuentro intersticial en el que comunicar, enlazar y poner en común diferentes grupos (Pickerill y Chatterton, 2006) mediante la tematización de problemas urbanos que acucian sin apenas distinción a todos. Esta absorción de disparidades dispersas, aunando luchas sociales y haciendo de altavoz y difusor a sus reivindicaciones es concomitante con imaginar maneras de hacer. En consonancia con la apertura organizacional, se da asimismo un accionar imaginativo.

Imaginar la acción política exige ceñirse a lo conocido (el pragmatismo[176]) o explorar aperturas y alianzas (la creatividad). Los Centros Sociales, en cuanto espacios de contestación radical y prácticas alternativas eligen deliberada y activamente participar en el juego político. En este sentido, su intencionalidad es crear una posición política situada, producir una política que incida en la cotidianeidad. Para eso, como ya se ha visto, los Centros Sociales viraron de un encaje excesivamente autorreferencial y una producción autófaga, hacia una multitud cooperante con un gran poder aditivo. Esta vocación de interpelar y de convocar a lo variado de lo social va de la mano con la antes mentada crítica, que como manera de interrogar sirve para avanzar y orquestar el agotamiento del campo de las certezas propias. Como diría Marina Garcés[177] , hay que crecer en los márgenes, pero sin ser marginales ni excluirnos en una autoreferencialidad alternativa, sino apostando por un descentramiento conceptual y político, que deconstruya el sujeto y lo inacabe (huyendo, de nuevo, de lo seguro, de lo veraz y de aquellas categorías modernas totémicas). La renovada imaginación debe abrir los imaginarios sociales, pues éstos son "lo que serviría de receptáculo de acogida, de contenedor, para las diversas identidades societales" (Vázquez y García, 2015). Por lo tanto, inventar imaginarios es conformar cohesiones sociales, pasar a la ofensiva y no dejar que

[176] Sin embargo, el pragmatismo, aparte de como continuismo, también se puede entender como aquella praxis que construye realidad con lo que tiene a mano, consciente de su limitación pero sin anquilosarse.Verónica Gago (2015) lo llama 'pragmática popular', una especie de hibridación en la que la pragmática intentaría "resaltar una dinámica inmanente de captación de oportunidades bajo relaciones de fuerza marcadas por la condición (pos)neoliberal".

[177] http://www.ara.cat/suplements/diumenge/Marges-periferies_0_1568843111.html?utm_medium=social&utm_source=twitter&utm_campaign=ara

las imágenes que circulan en los medios impongan sus colores y sus formas, sus estilos, homogeneicen los imaginarios urbanos, los colonicen, y así reduzcan la imaginación (Lindón, 2006). En suma, usar la imaginación política para abrir los imaginarios instituyentes (de lo social, de lo político).

Elacontecimiento 15M[178] ayudó a impulsar la superación de la parcelación identitaria de manera determinante. Fue la última expresión de un contínuum de iniciativas y redes (DRY, VdeVivienda, Vivienda Digna) que abonaron y tejieron el terreno para el surgimiento (no) espontáneo del movimiento. Por lo tanto, el 15M no actuaba en vacío, sino que se sustentaba en una preexistencia (Díaz Parra y Candón, 2014) de alianzas. El fenómeno de tomar y *mantenerse* en las plazas también se caraterizó por su heterogeneidad y por su no identificación o adscripción a ideologías definidas (y nombradas), partidos o sindicatos. Su abrupto crecimiento exponencial -cuantitativamente- y su disruptiva irrupción en la esfera sociopolítica -cualitativamente, creando una catarsis durkheimiana[179] o emoción colectiva[180]- fue otro de los factores que contribuyó a crear un hondo impacto en la sociedad, latente aún en la mente colectiva. Su composición transversal hizo que acogiera a posiciones políticas variadas, pero también propició que, desde un conocimiento situado y práctico, se fuera conformando un renovado imaginario que pivotaba en una cohesión social que convocaba a más gentes, espacios y mentes. En cierto modo, se desencallaron cerrazones y potencias políticas, encarnando un nuevo tipo de movilizaciones que partían de un actor político no convencional (formado por sujetos colectivos, necesidades, estructuras, estrategias y conductas interrelacionadas pero divergentes). La fortaleza del movimiento residía entonces en la potencia de sus nodos, en la tupida red de contestación que compartía no sólo espacio, sino también comunicación, conocimiento y vías de

[178] El llamado 'Movimiento de los Indignados' consistió en una serie de manifestaciones que se produjeron a las puertas de las elecciones de mayo de 2011 y que se caracterizó por la ocupación o toma de las plazas y su posterior descentralización a los barrios y mayor concreción de las luchas (Díaz-Cortés y Sequera, 2015). Este acontecimiento posibilitó revisitar la utopía (Morejón, 2015) desde una óptica alternativa, recuperando el pulso político, la concienciación social y poniendo fin al aletargamiento colectivo.

[179] Según Durkheim un episodio de efervescencia colectiva es un "descalabro colectivo" por el cual la arbitrariedad del signo se ve sobrepasada por un exceso de sentido que el codigo de representacion vigente no puede asir, produciendo una disrupción que suspende el sistema de organización de signos (Grondona, 2012). Este puro exceso, además de cuestionar y desplazar el orden imaginario establecido, actúa tambien como fuerza creativa y de integración social (re)elaborando un conjunto de representaciones colectivas, emergiendo nuevas formas de ordenar y clasificar el mundo (Nocera, 2009).

[180] http://tecnopolitica.net/sites/default/files/Texto_15M_emociones_final.pdf

acción colectiva. Se puede decir que el 15M activó un cambio cualitativo al considerar el sentido o significado social de las okupaciones (Abellán, Sequera y Janoschka, 2013). Esta reciprocidad abierta y sin pre-limitaciones permitió, por ejemplo, convergencias entre el movimiento *okupa* y el 15M, de modo que la 'okupación' de edificios ha llegado a incorporarse al repertorio de acción del movimiento 15M y ha hecho que el propio movimiento *okupa* sea más receptivo a alianzas, a partir de engarzar cadenas de acumulación de intercambios activistas (Martínez y García, 2015a). Esta articulación con grupos diversos que tienen en común una crítica radical hacia el sistema económico capitalista (Venegas, 2014) hace que se sumen y se adhieran legitimidades tanto en un plano interno como externo, dotando de nuevos artefactos para abrogar lo público[181].

Uno de los campos sobre el que más se ha trabajado en esta *derogación* de lo público por otro paradigma igualmente público -en cuanto abierto y que remite al encuentro a la interpelación libre de la sociedad- pero no mediado por lo institucional, son los comunes.

4.3 Comunes

> *Las prácticas de "comunización" del saber, de asistencia mutua, de trabajo cooperativo, pueden esbozar otra razón del mundo. A esta razón alternativa, no podría dársele mejor nombre que éste: la razón del común*
>
> (Laval y Dardot, 2013:409)

El derrumbamiento de las certezas modernas y la apertura epistemológica consecuente junto con la crisis económica ha propiciado la (re)aparición del concepto *commons* (Laval y Dardot, 2015; Negri y Hardt, 2011). El nuevo paradigma tecnológico, con la creciente presencia de lo digital en la vida, y del volcado de la vida (procesos, dinámicas, infraestructuras[182]) en lo digital, ha servido de perfecto instrumental para revivir esta antigua relación (respecto la realidad y entre las personas).

El término abarca multitud de realidades, pero al ser la economía predominante, como proceso y como razón explicativa, los comunes

[181] Entendido como lo institucional que connaturalmente se asocia con lo popular, prescindiendo y censurando otras vías de expresión.

[182] Lo común hace relevante las redes como medio organizacional, y quizá por eso se adecúe tan bien a la era postdigital, en la que el paradigma y el efecto red se traslada de lo digital a lo real.

actualmente se han formado en torno a ello. El hecho de que la nobel de economía Ostrom[183], trabaje este tema puede dar una idea de la relevancia que ha adquirido el concepto. En general, las economías que se referencian respecto lo común se engloban bajo el denominador de Otras Economías (la economía del bien común, la economía social y solidaria, la economía cooperativa, etc.). Sin embargo, bajo esta multitud se esconde, asimismo, una ambivalencia en uso y alcance de lo común. Un buen ejemplo son las llamadas economías colaborativas (co-working), que en los últimos tiempos están en pleno auge (Uber, Airbnb, etc.), y se suelen confundir acríticamente a veces con lo común. Las diferencias, no obstante, son de fondo, funcionamiento y razón de ser. Las economías colaborativas son parasitarias en el sentido de que explotan el valor que crean los usuarios que usan su plataforma. En este caso los usuarios no están empoderados, son meros seguidores pasivos, reproductores de la plataforma y el valor que crean sus interacciones (*prosumers*); es una hibridación del paradigma de los comunes[184]. Por eso, hay que distinguir de qué hablamos cuando nos referimos a lo común. Mientras que en el caso anterior lo común sigue teniendo características capitalistas (la plataforma hace de intermediario para extraer el valor de cambio), hay otros ejemplos de comunes que se acercan a un ideal exterior al capitalismo y su manera de gobernanza[185].

Así, lo común es un término de moda que a veces no se ajusta al concepto ligado a una realidad diferente a la capitalista. Igual que ocurre con la lucha dialógica entre lo resiliente y lo resistente, lo común puede tener una radicalidad (u honestidad) conceptual mayor o menor. La prolífica eclosión de lo común (como manera de gestionar la economía, como candidaturas políticas, como modo organizacional) ha hecho que en muchos ámbitos se haya pasado del discurso a la acción (del) común. Lo común como racionalidad se puede tomar como una innovación social que puede producir interesantes innovaciones urbanas. En este sentido, lo común es una manera de organizar y comunicar y representa nuevos horizontes (sustituir la propiedad por el acceso, por ejemplo) y una renovada cultura que supera la teoría del valor capitalista tomando el trabajo como fuerza social progresiva y significante.

---

[183] La Nobel Elinor Ostrom prueba que los comunes naturales puede manejarse mejor por las comunidades que por el mercado o el estado, a pesar de la crítica "trágica" de Garrett Hardin.

[184] En este caso lo común es un recurso accesorio más que usa el capitalismo para captar el valor de un bien infrautilizado; se comunaliza el capitalismo.

[185] Las plataformas cooperativas, por ejemplo, tomando el mismo modelo abogan, sin embargo, por una descentralización en la cual la ventaja no sea únicamente el compartir, sino el ser también el propietario de lo que se crea.

Acuñar lo común es también útil para superar el marco binario y establecer responsabilidades políticas de lo que ocurre tanto sobre lo privado y sobre lo público, con la bondad de que lo público ya no es la única referencia para representar de la(s) colectividad(es) (sus intereses, propiedades, espacios, etc.). Además, al ser un paradigma aparentemente no ligado al lastre de movimientos históricos tiene una gran adherencia y un gran seguimiento.

4.3.1 Dimensiones

En los últimos años este campo ha recibido una atención creciente, tanto desde la perspectiva de los movimientos sociales como desde el campo de la reflexión académica o la ingeniería política. La vigencia de los comunes, tanto como herramienta conceptual como vector narrativo para una (re)articulación política, se comprueba en el impacto que tienen en acontecimientos recientes y el interés que suscitan en momentos concretos. A continuación, se mencionarán algunas dimensiones en las cuales está presente y se usa como referente.

- Lo común como antagonista de lo privado

Paradigmáticamente se toma el proceso de cercamiento que ocurrió en Inglaterra en el siglo XVIII, por el cual se crearon los 'enclosures' en contraposición a los 'open fields', que representa el inicio de la acumulación primitiva contemporánea y la desposesión de miles de personas que pasarían a ser la reserva obrera de la incipiente revolución industrial. Este cercamiento también se produjo en otros lugares, en consonancia con el expansivo desarrollo de los medios de producción y la emergencia de la burguesía como productor económico y sujeto político. La destrucción de formas comunales de asociación y derecho comunal precede a la apropiación capitalista de esos bienes comunales, que pasan a ser privatizados. El hecho de no ser mercantilizables[186], conlleva uno de los aspectos conflictuales que caracterizan a los actuales *commons.* Este carácter "contra-" puede ir desde lo contrahegemónico, hasta lo contracultural u otros tipos de resistencia(s). Los *commons* se asientan en un

[186] Lo cual no quiere decir que no exista una reglamentación o cierta institucionalización. No es lo mismo un acceso abierto que un uso comunal. A pesar de no ser comercializable al uso, sí tienen ciertos derechos formales (que muchas veces no son idílicos, en efecto). La "tragedia de los comunes" de Hardin incurriría, así, en un error fundacional de concepto (pues postulaba, desde una óptica de recursos, que lo común se esquilmaba pues no pertenecía a *nadie*).

sistema que trata de depredarlos, por lo que los *commons* traen inherentemente una disputa, una confrontación, por el espacio, por la manera de hacer las cosas. Por ello, los *commons* conviven en los márgenes[187].

En su conceptualización actual lo común es intrínsecamente conflictual o de confrontación, ya que actualmente lo común ya no es lo anterior a los *enclosures*, ahora es la biblioteca comunitaria de Bangalore, la casa okupada de Berlín o el huerto comunitario de Madrid. Eizenberg (2012) lo explica de la siguiente manera:

> "Actually existing commons then should not be seen as a "return" of some noble but possibly archaic ideal but as a springboard for critiquing contemporary social relations and as the production of new spatiality, initiating the transformation of some fundamental aspects of everyday life, social practices and organization, and thinking"

Esta reflexión crítica del modo de producción capitalista entronca con la siguiente dimensión, la de la actualización del término y la recuperación de su significado para identificar las luchas distributivas y de justicia social y espacial. Lo común como racionalidad cuestiona la teoría del valor capitalista (Thompson), y es uno de los enfrentamientos que desencadena con tan sólo existir.

- Lo común como nueva relacionalidad

Los comunes representan, también, un potencial político que descansa en las inherentes contradicciones del capitalismo y prácticas cotidianas de reproducción social con una conciencia crítica de la gobernanza capitalista. Así, comunalizar es un hecho espacial, pero también se comunalizan las relaciones,

[187] Aunque pueda parecer que la conceptualización actual de los *commons* es intrínsecamente conflictual o de confrontación, algunas investigaciones deslizan la idea de que los comunes pueden coexistir, y de hecho apoyar, al neoliberalismo. Los ciudadanos (los sujetos políticos y cívicos) o los espacios ciudadanos (parques, calles) pueden ser una herramienta de expansión de los valores hegemónicos. A través de comunalizar capacidades (ya sea, por ejemplo, a través de ciudadanos vigilantes o espacios colonizados) se pueden apuntalar las directrices de lo institucional (el movimiento *Volem un barri digne* del Raval puede ser un buen ejemplo). Por lo tanto, quizá más que hablar de lo común como 'contra-', se debiera referir como 'a-' (aquello que no está comprendido en lo institucional público o privado), pudiendo concretizarse en un movimiento 'contra-' (que propugna un horizonte diferente al establecido) o un movimiento 'para-' (que acompaña y fortalece lo establecido).

y se crean unos entornos nuevos. Se producen relaciones y prácticas alternativas que operan fuera, e incluso contra, el proceso de *enclosure* (en su comprensión y alcance más amplio y que afecta a todos los ámbitos de la vida). Por lo tanto, lo común posibilita nuevas posibilidades, alternativas estructuras para las relaciones y prácticas sociales. Frente a la razón neoliberal (Laval y Dardot, 2013), la racionalidad de los comunes es diferente, haciendo posible desarrollar otra conciencia que no sea un campo de reproducción del capital.

Lo común puede suponer, en definitiva, una manera de organizar relaciones sociales (más justas, que estriban en la solidaridad, etc.). En esta perspectiva de lo que es lo común, esta visión se direccionaría hacia (el) Otro, hacia la alteridad radical. Estos 'otros', no sólo son otros espaciales, hay muchos Otros: experiencias de vida alternativas con multiplicidad de culturas en esa que comportan un espacio que enfatiza la diversidad, el apego, la pertenencia y conexión a una historia individual y colectiva, otra sociedad, otro modo de acercarnos a los hechos, a las ideas, a las personas; otra manera de dialogar, de crear algo compartido.

También son los otros epistemológicos que nos hacen repensar nuestra centralidad en el mundo (porque nos dejamos interpelar por el Sur -el zapatismo-, etc.). Una de las valencias políticas del común, como esfera de acción autónoma, se puede reseguir en la experiencia fundacional del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas y su reivindicación de la revolución mexicana y de su legado de los ejidos colectivos. Igualmente, se han dado procesos de recuperación colectiva y autogestión de distintos recursos, medios de producción y formas de organización social, especialmente en América Latina, confrontando con las lógicas extractivistas y capitalistas que conciben el espacio y el territorio de manera opuesta.

De todo ello se deriva una visión del mundo, un relato político que delinea una trayectoria histórica y un proyecto de adhesión con carácter propositivo.

- Lo común como relato seminal

La aparición y extensión de la noción de lo común como articulación alternativa de las relaciones sociales se asocia a un nivel liminal con muchos movimientos sociales, porque apela a valores fundamentales y fundacionales de una razón transformadora del mundo. En este sentido, lo común se posiciona en la

tradición anticapitalista en cuanto evoca un imaginario político y social no mediado por el mercado, sino por otro tipo de acuerdos.

Esta explicación alternativa del mundo y de la concepción del valor permite dar forma a prácticas y espacios no determinados ni por la lógica capitalista de beneficio y exclusividad (propiedad privada), ni por el esquema binario que subyace a esta lógica (la modernidad se engarzó con el sistema capitalista y dividió el mundo y el papel de los sujetos en ella según binarismos dicotómicos, a saber, público/privado, productivo/reproductivo, etc.). Precisamente, uno de los campos en los que lo común reinventa la tradición política es en la crítica al Estado y su tutela.

- Lo común como esfera alternativa al estado

La reorganización de los relatos políticos convencionales, en los que el Estado tenía la potestad de guiar y proteger la esfera social de la económica, ha ido de la mano de la irrupción del paradigma de lo común. En efecto, la idea de lo común introduce una esfera de iniciativa autónoma que resulta alternativa tanto a la lógica de mercado como a la acción regulatoria del Estado.

En los últimos años, y con especial virulencia tras el colapso del campo soviético y su comprensión de las relaciones económicas y tras la aceptación del dogma neoliberal a raíz del Consenso de Washington, el Estado se ha percibido como el aliado necesario para la implementación y profundización de lógicas de mercado, por abrir sectores estatales a la mercantilización y por crear marcos regulatorios favorables para la expansión del mercado. Esta relectura del papel del Estado se ha confabulado virtuosamente con el paradigma de los comunes. Así, la capacidad del concepto *commons* para superar una epistemología lineal y binaria, introduciéndose en la modernidad y desempeñando como un elemento desestabilizador para cuestionar ciertas dicotomías.

Tanto Eizenberg (2012), "moving away from thinking of the commons only as a material and finite resource (...) outside of the public–private dichotomy" como Pyati y Kamal (2012) "that by focusing on the margins, new grassroots conceptions of public and community space might be given the air and space they need to take hold and grow" se expresan en este sentido.

- Lo común como *ser* territorio

No hay que ocupar el territorio, hay que ser el territorio. En la dimensión de pertenencia, los comunes actúan como mecanismo de inclusión y de hacer lugar, porque producen un sentido colectivo (del lugar, del proyecto), al tener el control y la propiedad. Los *commons* como lugar comunitario, de encuentro y socialización, de adquisición de conocimiento y de fortalecimiento de un capital social nutrido de conceptos e informaciones alternativas (alternativas al sistema educativo, alternativas a lo hegemónico, alternativas a la accesibilidad material de lo institucional, etc.). Los comunes abren la puerta a cuestionar e innovar en muchas cuestiones ligadas con lo social, pero también con lo territorial, a partir de entender el espacio desde otro ángulo (acceso en lugar de propiedad, nuevas formas de gestión o de gobernanza, etc.). Así, los comunes designan recursos, pero no únicamente entendidos como recursos primarios, sino como recursos urbanos. Los comunes urbanos han adquirido gran importancia a la hora de facilitar el acceso a actividades y prácticas desde una perspectiva autónoma y autogestionada. Un huerto comunitario, por ejemplo, que recupere un solar y aglutine a una comunidad a su derredor, compuesto por lazos de afinidad y vínculos solidarios, se puede considerar como un recurso, como un equipamiento colectivo y urbano.

Así pues, actualmente es innegable que los comunes están estrechamente vinculados a lo urbano. Los comunes representan una potencia emancipadora que, no obstante, opera sobre todo "desalienando" la ciudad y reinventando la propiedad, la producción y el control de lo urbano[188] (a través de bibliotecas comunitarias, Centros Sociales, huertos urbanos, etc.). Además, al ser los comunes un recurso para la reinvención y rearticulación del discurso de los movimientos sociales, lo común debe tener raíces urbanas, ya que aparte del enraizamiento más profundo de los Movimientos Sociales en la ciudad (ya Castells indicó la coletilla urbanos al tratar de definirlos), las oportunidades (de resistencia-resiliencia) que pueda haber abierto la crisis se expresan mayormente en lo urbano. Debido a la amplia problemática de los territorios donde se asientan, las experiencias de lo común son dispares -tanto por lo que comunalizan como por el grado de enfrentamiento con lo establecido-. Por ello es importante remarcar cómo estas distintas versiones pueden crear una

[188] Ejemplo del interés por los comunes urbanos: El reciente libro Urban Commons (http://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/430778) o la experiencia en Barcelona (http://bcncomuns.net/).

ambivalencia de lo que es lo común y hasta dónde puede llegar (de nuevo, una discusión similar a cómo enfrentar una agresión, mediante resiliencia o resistencia). Otra de las condiciones que la territorialidad hace aflorar son los limitantes a los que está sujeta la aplicación de los comunes. Los *commons* no son creaciones puras y abstractas que levitan, antes al contrario, constituyen comunes realmente existentes (Eizenberg, 2012). Afrontar esta condición de marginalidad o de contractor, conlleva una serie de dificultades y estrategias que también caracterizan a los *commons* actuales.

Primeramente, condiciona la misma génesis de los comunes, pues suelen ser reactivos, es decir, nacen como reacción a alguna desposesión o ataque a las cotidianeidades (afectivas, sociales). Generalmente responde a una demanda y reivindicación del sentido público. Segundo, representan disputas en torno a un espacio, a una idea, a un proceso. Expresan una visión alternativa y vindican lo perdido y el derecho a construir dicha alternativa. Lo común es una categoría política con la potencia de hacer que el debate se (des)centre fuera del ámbito de lo instituido. Tercero, son construcciones híbridas, en cuanto se insertan en un espacio ya construido y un entorno ajeno al que no pertenecen (amén de introducirse en los intersticios de la razón moderna occidental). Por ello distan de ser construcciones ideales o equitativas. Por último, lo común es un fenómeno inacabado, un proceso, un verbo más que un nombre. No es únicamente un espacio, es una experiencia; más que *commons* es *commoning*. Una ruptura cotidiana que permite disponer de espacios aliviadores a la asfixiante esfera capitalista.

4.3.2 Comunes, ¿para quién?, ¿para qué?

La supervivencia del capitalismo depende de la recaptura de los que se fugan
(Holloway, 2002:280)

Como ya se ha visto, lo común va más allá del régimen de propiedad o el manejo de recursos, es otro prisma a través del cual comprender e interpretar la realidad. Lo común se puede concebir como una nueva (no) ideología, transversal, y en efecto, sin el lastre de identificarlo con modelos (fallidos) anteriores (no está referenciado o construido respecto al comunismo, por ejemplo). Sin embargo, aunque no esté ligado a ninguna tradición política, sí lo está, como diría de nuevo Eizenberg, a una literatura crítica del modo de producción capitalista. Al menos es la acepción más usual actualmente, y es la

que encierra la potencia política transformadora y epistemológica, como baluartes ideológicos y de prácticas contra la reproducción del capital. El *commoning* (comunalizar) también es crear pertenencias, capital social, acceso a la información y conocimiento, producir nuevas racionalidades y gobernanzas.

No obstante, el mundo de los comunes es un espacio en constante redefinición y litigio, y tal como ya se ha dicho, existe una tendencia que se apropia de esta esfera para reforzar la cosmogonía y funcionamiento neoliberal. El neoliberalismo también coopta los comunes, también produce márgenes y subjetividades alternativas, o si no producir, sí atravesar. Estas dinámicas entran en la lógica del *managerialism* o *entrepreneurialism* por el cual las externalidades al capitalismo son manejados y gestionados desde una óptica de emprendimiento e inversión. Por lo tanto, los (*urban*) *commons* se instrumentalizar o institucionalizar desde muchas partes/actores/intereses, incluido el neoliberalismo y sus (in)voluntarios reproductores[189] que reivindican *su* derecho a la ciudad.

En efecto, los peligros de la apropiación capitalista son enormes, en cuanto el sistema capitalista se funda en crecer y hallar nuevos nichos que explotar, de modo que produce externalidades y engulle sistemas de relaciones que en un principio estaban fuera de su lógica. Aparte de la apropiación discursiva existen también intentos de control físico directo. Los comunes urbanos, por ejemplo, se pueden instrumentalizar, tratándolos como parte de la correa de transmisión de las obligaciones capitalistas. En otras palabras, los comunes urbanos pueden llegar a manejarse (como parte del *managerialism* neoliberal) como un negocio o como una función añadida al capitalismo urbano. Andrew Newman analiza cómo el diseño urbano y la transformación de las subjetividades políticas están conectados con la reconfiguración neoliberal de los comunes urbanos. En su estudio se centra en la vigilancia que los ciudadanos realizan *autogestionariamente*[190], pero que a la postre se convierte en un proceso vital para la acumulación del capital, ya que los ciudadanos asumen el rol y la tarea de

[189] Cabría preguntar si algunos *commons* no son o pueden convertirse en exterioridades positivas y necesarias del capitalismo, a partir o a través de ciudadanos que manejan y emprenden-accionan-invierten según las necesidades del estado y/o mercado. Quizá estas exterioridades comunadas y no mercantilizadas son las que hacen que la lógica economicista penetre en todos los ámbitos de la vida creando una racionalidad integral y una gobernanza total: el neoliberalismo.

[190] Estas atribuciones no distan de las que los ciudadanos toman en general en el espacio público, "ámbito de y para el libre acuerdo entre seres autónomos y emancipados" (Delgado, 2010).

regular, ordenar y producir un 'público' que definirá el espacio, es decir, el proyecto social neoliberal de delimitar, definir y producir unos pacificados comunes urbanos. En este caso, la ciudadanía vigilante construye una subjetividad política para los residentes como reguladores del espacio público, en línea con la gobernabilidad neoliberal por la cual las organizaciones de base suplantan cada vez más la función directiva o de gestión de los estados (transfiriendo, de paso, parte del coste del control social del Estado a los propios residentes). Lo *managerial* (la gestión, lo directivo), de nuevo, se presenta como la forma que adapta el mercado al entrar en contacto con estos comunes, con estas organizaciones que surgen sin mediación estatal o sin un vínculo orgánico con lo mercantil, pero que acaban desempeñando una de las formas más importantes de privatización. Estos residentes, de clase media, aplican y ejercen *su* derecho a la ciudad mediante la vigilancia de espacios públicos, en los que controlan el acceso de las personas y acaban por crear un espacio seguro para ellos. Los residentes se ven obligados a formar parte como extensión del aparato disciplinario mediante la reelaboración de responsabilidades de ciudadanía: en este caso asumiendo la carga de reproducir el espacio público neoliberal con el objetivo de conservar su propio derecho a la ciudad (Newman, 2013).

> "La desinversión sistemática del estado en su fase neoliberal más duragenera el espacio para interpelar a los actores sociales bajo la ideología del microempresariado y del *emprendedorismo*. Es un modo en que las políticas autogestivas aparecen subsanando las actividades y servicios de reproducción (de la educación a la salud, del cuidado o la seguridad al transporte), de modo que los trabajadores se ven obligados a asumir los costos de su reproducción" (Gago, 2015:49)

Los comunes pueden ser una buena puerta de entrada para la aplicación de esta gobernanza urbana, esta deriva neoliberal de los comunes urbanos. En el curso de la neoliberalización de la gobernanza urbana, una serie de demandas políticas y formas organizativas de los movimientos sociales se han incorporado al proyecto neoliberal (Mayer, 2013). Los gobiernos locales sienten cada vez más presiones para disminuir la burocracia y el gasto en bienestar y, al mismo tiempo, para aliviar la pobreza. Esto resulta en una mayor necesidad de cooptar a los grupos de movimientos urbanos, por ejemplo, como administradores de programas de autoayuda (Pruijt, 2007). Por lo tanto, cualquier movimiento (social, vecinal, urbano) y su proceso (de lo) común son susceptibles de ser

utilizado, ya sea para externalizar el disciplinamiento o para producir mediante cooptación una forma neoliberal de lo común.

Frente a esta utilización capitalista de lo común, es necesario reivindicar el común liberador, lo común como espacio para el encuentro, con un contenido emancipador. En este sentido, el común en cuanto Centro Social sirve para explorar el potencial sociopolítico de estas formas y relacionalidades urbanas. Los Centros Sociales y, más ampliamente, el movimiento por la okupación se contextualizan en la lucha por los bienes comunes, en la resistencia a la expropiación del espacio público y la privatización (Milligan, 2016). Así, entender el Centro Social como bien común[191], como artefacto político que lucha por lo común ensancha la perspectiva de los comunes, porque hace que lo común no sea receptivo solo a políticas neoliberales o capitalistas, sino que atañe también a las prácticas y espacialidades autónomas y emancipadoras. Los okupas -y los Centros Sociales, o los okupas a través de los Centros Sociales- promueven modos de vida comunales y comparten sus ideas con el entorno barrial, cultural o político. Comunalizar en este caso significa abrir un espacio público, hacer accesible el uso de un espacio y socializar el debate, la crítica, el disenso. Efectivamente, los Centros Sociales están constituidos por personas que dedican gran parte de su tiempo y energías a ofrecer soluciones autónomas a los defectos de las ciudades, proveen de un espacio que no pertenece ni a un privado ni a lo estatal, sino a lo común, a lo verdaderamente público, y precisamente gracias a su carácter no comercial brindan fácil acceso a servicios y actividades, lo cual contribuye decisivamente a la justicia social y espacial (Martínez, 2014a).

4.3.3 Redefiniendo lo común

En los últimos años, catalizados en parte por la (in)surgencia del acontecimiento 15M, se han socializado (en el sentido en que se han extendido a personas y colectivos que no aplicaban estas acciones o lógicas en sus praxis políticas) prácticas no adscritas a las dinámicas de lo institucional (horizontalidad, asambleas, okupaciones, etc.). La irrupción material -corporal- y simbólica -interpelación- de/en las plazas ahondó, por un lado, algunas vías alterhegemónicas ya en marcha y propició, por otro lado, la apropiación de

[191] https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/31875-centros-sociales-como-bienes-comunes.html

nuevas prácticas de confrontación por parte de otros movimientos. La justificación, apoyo y práctica de la okupación se incrementó gracias a los intercambios mutuos que se producen entre activistas anti-crisis del 15M y activistas anti-especulación de las okupaciones, cuyo ejemplo más palpable sería la campaña 'Stop Desahucios'. Además, las homologías que existían entre las acampadas en las plazas y los Centros Sociales tuvieron su réplica con las acciones de desobediencia civil no-violenta que se desarrollaron para impedir los desahucios por impago de hipotecas (Martínez y García, 2013).

En el transcurso de los años estas potencias de cambio y de anhelos se materializaron de diferente manera y magnitud. Las confluencias electorales de mayo del 2015 que fijaron uno de los campos de la batalla en recuperar los espacios de lo común es la cara más visible de este proceso. Sin embargo, su ámbito y alcance institucionales desactivan su atractivo para muchos colectivos que recelan de esos espacios y métodos.

Una de las prácticas de confrontación que se aceleró fue la ocupación con fines sociales. La ocupación es una de las acciones de resistencia más emblemáticas, en cuanto cuestiona y ataca la propiedad privada, uno de los pilares básicos del capitalismo y la gobernanza neoliberal. La ocupación fue adoptada para la lucha cotidiana y política de muchos colectivos que anteriormente no lo contemplarían. Los casos del Hotel Madrid[192], la operativa de la Obra Social de la PAH[193] o los recientes casos del Banc Expropiat[194] y el Patio Maravillas[195] demuestran que las ocupaciones de nuevo cuño se han normalizado y que se ha aceptado la ocupación como respuesta válida.

---

[192] Ya se ha mencionado que la *liberación* del Hotel Madrid simbolizó la resignificación de la okupación en términos de legitimación para y de la ciudadanía, tendió puentes con la sociedad ampliando el consenso sobre la acción de okupar (tradicionalmente vilipendiada y criminalizada) (Abellán, Sequera y Janoschka, 2013).

[193] La experiencia radical de la PAH es incuestionable. Sin recurrir a las herramientas del Estado o del mercado consigue, mediante la acción directa hacerse presente en la esfera mediática, política y pública. Y siempre sin subordinarse a ningún poder que lo contradiga, tal como se ve, por ejemplo, en la PAH de Manresa, que rompió con la Agencia Catalana de Vivienda al faltar al acuerdo suscrito: https://www.diagonalperiodico.net/global/29737-la-pah-rompe-manresa-con-la-agencia-catalana-vivienda-y-retoma-control-bloque-cedido

[194] La persistencia e inteligencia de la estrategia de resistencia (y su repercusión mediática) demuestra que lo simbólico que es el Banc Expropiat para el barrio y los vecinos y la cantidad de soporte social que arrastra con *sólo* 5 años abierto (por funcionar más como Oficina que como Centro Social, más como punto de encuentro que como lugar de resistencia).

[195] Con legitimidad que llega *hasta* el Congreso: http://www.eldiario.es/politica/Diputados-participantes-Patio-Maravillas-legitimidad_0_522148193.html

Todas estas innovaciones (o redescubrimientos de fórmulas de antaño) alumbran un nuevo tipo de rabia organizada que no se incardina exactamente en el papel que el poder le tiene reservado. Esta no-automarginación y no-desconexión de lo societal hace que el prisma policial que todo debe tenerlo etiquetado se desconcierte y no sepa trazar con claridad los límites de lo correcto o admisible (lo que tolera) y lo reprendible (lo que se resuelve con represión). Podríamos valernos del vocablo 'anomia' para nombrar este hecho, porque por un lado remite a la ausencia de ley (una ley injusta que no reconocen o comparten muchos sectores sociales) y por otro hace alusión a un trastorno del lenguaje que impide llamar a las cosas por su nombre. La anomia sería el rechazo de un orden ilícito y la superación de la lógica policial de tener que etiquetarlo todo, para poder taxonomizar y disciplinar. Al desdibujar los límites se despoja la causa motora e intelectual de la represión. Estos días se ha visto muy claro en el tratamiento mediático-político del desalojo del Banc Expropiat. Los Mossos y la Generalitat[196] se han afanado en difundir que las imágenes de los altercados las produjeron unos pocos ajenos al Banc, intentando clasificar al enemigo y dar la imagen de que se protege a quien protesta *pacíficamente*. El Banc Expropiat salió rápidamente al paso de estas declaraciones con un comunicado en el que explicaba que en las protestas no había distinciones[197]. Así como la estadística se creó para conocer el estado (para ennumerar sus cuerpos y saber de qué recursos se dispone y cómo tratarlos), nombrar a sujetos colectivos es una estrategia para determinar el núcleo del 'nosotros' y del 'otro'. En suma, es una manera de gestionar el medio, de levantar barreras y definir espacios (del bien, de lo correcto). En palabras de Rossana Reguillo (2007) "la configuración de los miedos que la sociedad experimenta ante ciertos grupos y espacios sociales tiene una estrecha vinculación con ese discurso de los medios que, de manera simplista, etiqueta y marca a los sujetos de los cuales habla".

[196] El presidente Puigdemont, en consonancia con lo dicho por los Mossos dijo: "Vamos a proteger a los que quieren protestar y no quieren ser confundidos con los violentos". http://ccaa.elpais.com/ccaa/2016/05/27/catalunya/1464335721_479347.htm

[197] "La policia, els polítics i la premsa creen categories imaginàries per a evitar que les que patim les diverses problemàtiques del capitalisme veiem que tenim més en comú del que creiem" de: https://bancexpropiatgracia.wordpress.com/2016/05/30/el-soroll-de-la-premsa-no-ens-deixa-parlar/

Así pues, una de las grandes bondades de estas hibridaciones (constitución ontológica) de cooperaciones (carácter operacional) es que descarta fetiches[198] que puedan ralentizar el amplio combate contra los modos de (re)producción (de los afectos, de las relaciones sociales, etc.) autoritarios, en cuya lucha se necesitan fuerzas multi/trans/intra/interpolíticas. Más allá de la "fetichización iconográfica o la martirización panfletaria"[199], estas estrategias son necesarias como umbrales[200] naturales (de acercamiento) a la sociedad. Al fin y al cabo, crear centralidad es crear referencias válidas, atractivas por las que a la gente le merezca la pena desplazarse (hasta el concepto, el lugar). Por ello es tan importante subvertir los espacios de (la) alternativa, de la alteridad radical[201].

Recogiendo lo dicho, esta especie de hibridaciones (también en las (post)okupaciones de segunda generación) suponen un muy estimulante ejercicio de potencia(lidad) emancipadora y política. Los (nuevos) imaginarios de las contrahegemonías heterodoxas, como heterotopías del contrapoder metropolitano pueden adquirir la forma de una acampada en una plaza, la liberación de un antiguo banco, lo común hecho espacio y movimiento o iniciativas autogestionadas de cuidados y resistencias (como la PAH). Pero todas las formas contribuirán a una misma función: (re)establecer los mimbres de una sociedad radicalmente solidaria, a partir de espacialidades emancipadoras (Stavrides, 2007).

---

[198] En este caso me refiero a fetiche en el sentido de tabú ideológico, de no estar secuestrados por las reservas e idiosincrasias identitarias (respecto a las ideas). Por otro lado, Marcuse trata el fetiche en las okupaciones en el sentido de no fijarnos ni anclarnos a un espacio ni tomarlo como un premio final: https://pmarcuse.wordpress.com/2011/11/15/the-purpose-of-the-occupation-movement-and-the-danger-of-fetishizing-space/

[199] http://materialanarquista.espiv.net/2013/12/17/santiago-chile-komunicado-publico-de-inicio-de-huelga-de-hambre-de-freddy-marcelo-juan-hans-y-carlos-gutierrez/

[200] Organizaciones como Apoyo Muto y Procés Embat iniciaron hace poco una serie de reflexiones en este camino, con la intención, en definitiva de "treballar pel bé comú amb una perspectiva de classe i integral, que no es quedi en la mirada posada en una única lluita, o moviment concret" (http://embat.info/quisom/6-preguntes-mes-frequents-versio-0-2/).

[201] Como una especie de *culture jamming* dentro de los mismos espacios de resistencia: "They've sought to explore the potentials of social centres, not just as a resource for movements or as an alternative cultural space, but as a key weapon in combating advanced capitalism". https://universityincrisis.files.wordpress.com/2012/06/socialcentrezinefinal.pdf

Desde entonces la humanidad ha encontrado las formas más eficaces de maldecirse, desarrollando extrañas teorías urbanísticas e inventando toda clase de trabajos, a cuál más penoso, en las minas, en las fábricas, la pesca industrial o las centrales de televenta, hasta el extremo de concebir innumerables infiernos que ningún dios o demonio de antaño habría osado idear.
(Le Carrer, 2015)

5. ACTUALIZANDO LA UTOPÍA. LAS ESPACIALIDADES EMANCIPADORAS URBANAS

5.1 La(s) utopía(s)

Cuando hablamos de utopía tendemos a pensar que es una materialización ideal absoluta, una verdad irrechazable. Sin embargo, la utopía es ideológica, en cuanto tiene unos moldes que se proyectan a partir de unos postulados políticos -la matriz ideológica-, lo cual condiciona el modo de realizarlo y el horizonte al que aspira. La utopía racial del nazismo[202] era en su anverso la distopía total de las culturas a las que pretendía reducir y extinguir. Una misma utopía significa *a la vez* una contrariedad para aquellos segmentos sociales que se ven perjudicados, o sea, la utopía puede ser autoritaria para quien no la comparte. En otras palabras, la utopía no es una categoría topográfica consensual en el que diferentes visiones convergen en unión armónica. Al contrario, la utopía, tal como ocurre con el miedo, depende estrechamente del periodo histórico[203], del conocimiento y del bienestar de la población que la ansía. Así, históricamente la utopía y la ideología se han entrecruzado, con multitud de casos en los que la utopía de una ideología intenta hacerse realidad[204], con más o menos fuerza. Actualmente, no hace falta abstraernos y viajar a otras coordenadas geográficas o ideológicas para concluir en una de estas utopías. La utopía neoliberal es un buen ejemplo de una utopía cercana, que es parte

[202] Los majestuosos e imperiales -pues debían servir al advenimiento del III Reich- edificios de Berlín (el Olympiastadion, por caso) o de Núremberg (Reichsparteitagsgelände, por ejemplo), a cargo de Speer, eran la vertiente arquitectónica de la utopía nazi.

[203] Incluso en la época clásica, en la que desde la distancia cabría suponer una mayor homogeneidad que en la actualidad, la utopía se conceptualizaba sobre dos vertientes (Lens y Campos, 2000), la utopía de evasión y la utopía constructiva.

[204] Hemos mencionado la utopía nazi, pero podríamos hacer una extensa lista de otros intentos: los milenaristas, los cátaros, los modernos retrofuturismos, etc.

intrínseca de nuestro presente cotidiano. Según Pierre Bourdieu[205] esta utopía[206] no sólo condena a la pobreza a un gran segmento poblacional, agranda las diferencias de renta y hace desaparecer progresivamente los universos autónomos de producción cultural a través de la imposición intrusiva de valores comerciales; sino que además destruye las instituciones colectivas con capacidad de contrarrestar los efectos de esta "máquina infernal" e impone la competencia del todos contra todos. La utopía entonces, no es un estado total, sino que representa el camino que un determinado grupo social, guiado por unos postulados y objetivos, quiere tomar. Así, la utopía neoliberal conviviría entre nosotros como vector que pugna por hacer predominante la visión (y misión) del mundo del grupo hegemónico que detenta el poder.

5.1.1 La utopía neoliberal

El neoliberalismo, a pesar de ser implementado en el marco cultural-epistemológico del posmodernismo, es una doctrina que se empezó a teorizar a mediados del siglo XX, como una respuesta liberal renovada al keynesianismo imperante. Uno de sus grandes teóricos fue Friedrich Hayek que aglutinó en torno a la Sociedad del Mont-Pèlerin a intelectuales que desarrollaron la crítica de las políticas económicas de la época y articularon la respuesta neo-liberal.

Hayek combatía la premisa de los últimos liberales que creían que la economía liberal debía ser abstencionista. Ante eso contraponía un orden jurídico activo y progresista dirigido a la adaptación permanente de la persona a condiciones que cambian constantemente. Por eso hace falta un intervencionismo liberal y constructor (no un dirigismo colectivista y planificador) que establezca las condiciones de la libre competencia, amenazada por las lógicas sociales que tienden a limitarla. Walter Lippmann también propugnaba que la propiedad, los contratos, las sociedades, así como los gobiernos, los parlamentos y los tribunales, son criaturas de la ley y sólo existen como haces de derechos y deberes cuya aplicación puede exigirse. Frente a la 'mística liberal' de pensadores como Herbert Spencer, que defendía la independencia de la economía respecto de las instituciones sociales y políticas y que llevaba a

[205] http://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu

[206] O ficción, que blasonándose de autoreguladora, no lo es en absoluto, creando además pobreza (ni siquiera consigue un umbral aceptable de éxito material).

ignorar el carácter construido del funcionamiento del mercado, Lippmann no era partidario del orden natural[207] de los últimos liberales.

Por lo tanto, ya no se trataría de postular un acuerdo espontáneo entre los intereses individuales[208], sino de producir las condiciones óptimas para que el juego de la rivalidad satisfaga el interés colectivo. Así, el neoliberalismo rehabilita la intervención estatal pública, ahora concebida como herramienta para el correcto funcionamiento del mercado centrado en la competencia. El neoliberalismo es la instauración de un orden concreto, el competencial, que tiene al Estado como aliado para implementar sus medidas, que serían no coercitivas. Las medidas, para preservar la eficiencia del mercado, favorecen las decisiones individuales, compensan con certidumbre la incertidumbre inherente a lo espontáneo, etc. El orden espontáneo del mercado sólo establece reglas/leyes no fines; es nomocracia, no teleocracia. Para Hayek hay que legitimar cierta intervención gubernamental (contra el *laissez faire*), pero sin que ello suponga admitir que el orden de mercado es un orden artificial (cosa que los neoliberales alemanes admiten). Para examinar la concepción alternativa de la sociedad que Hayek opone a toda concepción artificialista, introduce una 'categoría intermedia' entre lo *artificial* (que procede directamente de la acción humana) y lo *natural* (independiente de la acción humana): la clase de fenómenos correspondientes a todas aquellas estructuras que, aun siendo independientes de toda intención o voluntad, resultan de la acción humana (Laval y Dardot, 2013).

El neoliberalismo aspira así a *ordenar* activamente el mundo, y para ello asigna una función tanto al Estado -función ordenadora- y al mercado -función constitutiva del sujeto-. Esta gobernanza se distingue del anterior liberalismo en que admite que para conducir la construcción de un orden de mercado es necesaria una intervención jurídico-administrativa que establezca las bases del sistema neoliberal. En este sentido, Hayek se pronunció a favor de sustraer las reglas del derecho privado -el de la propiedad y el del intercambio mercantil- a toda especie de control ejercido por una voluntad colectiva. Esta imposición

[207] Esta doctrina, parecida al *iusnaturalismo*, se basaba en el derecho natural, esto es, en que la sociedad tiene leyes fundamentales, como en la Naturaleza, y que el Estado sólo crea los derechos *ex nihilo*. Únicamente daría forma a lo que ya existe.

[208] Para Hayek, las interacciones individuales son de 'orden espontáneo' y la concertación deliberada es 'organización' (Laval y Dardot, 2013:124), por eso rechaza la planificación en lo económico-social y el constructivismo en lo filosófico, pues implican algún grado de obligatoriedad.

obedece al intento de establecer efectivamente una razón-mundo, una cosmovisión que actué como marco regulador e imaginario de la colectividad que lo habita. A pesar de que en principio el neoliberalismo no es teleológico, sí que constituye una utopía en cuanto ofrece un horizonte de realización hacia el cual avanzar. Como idea movilizadora, la utopía, posibilita la convocatoria de las fuerzas sociales en torno a unas ideas-fuerza que abriguen y conduzcan los deseos de mejora y cambio que todas las individualidades y colectividades atesoran.

En resumen, seguir entendiendo la actual fase del capitalismo como producto del *laissez faire* crea confusión en la explicación de las dinámicas socioeconómicas, porque hoy en día, el nuevo liberalismo (tal como sus propios autores intelectuales remarcaron) aspira a guiar el proceso colectivo activa y conscientemente. Cierto discurso mediático-político trata de naturalizar esta dirección de la historia desvinculándolo de cualquier intencionalidad, pero la dimensión utópica del neoliberalismo es decididamente conservadora, y trabaja a nivel discursivo (la moral del trabajo, la batalla de ideas, etc.) y material (legislaciones, fomento de expectativas de ascensión social fundado en status y bienes) para implantar *su* mejor de los mundos. Esta naturalización también conlleva implícitamente la idea de no-alternativa, la supuesta inevitabilidad de las políticas aplicadas(Janoschka, 2011). Precisamente, las múltiples utopías degeneradas que ahora nos rodean -los centros comerciales o las utopías comercializadas 'burguesas' de las zonas residenciales, por ejemplo- son paradigmáticos de la idea de que 'no hay alternativa', salvo aquellas proporcionadas por la unión de fantasías tecnológicas, la cultura de la mercancía y la infinita acumulación de capital (Harvey, 2003:195-196).

A continuación, se explorará la idea de utopía(s) y de cómo se imbrica en lo social (cómo prefigura relaciones de poder) y en lo cultural (cómo prefigura relatos).

5.1.2 Las utopías como mecanismos trascendentes: ensanchando el mundo realmente existente

Las utopías actúan para ensanchar en el mundo real los espacios de las prácticas defendidas por cada paradigma. De ahí que la matriz ideológica de la utopía sea tan importante. De hecho, la utopía se usa muchas veces como la 'marca blanca' de un sistema de pensamiento. Según Ángel Carretero Pasín

(2004) la ideología[209] encubre el verdadero funcionamiento que rige la vida social, pues es un disfraz más o menos consciente de la verdadera naturaleza de una situación. Para Karl Mannheim (1993), que distingue formalmente entre ideología y utopía, la ideología es lo que trasciende a una situación social pero no consigue realizar su contenido virtual, mientras que la utopía trasciende también la situación social -pues asimismo orienta la conducta hacia elementos que no contiene la situación en esa época- pero consigue, por una contraactividad, transformar la realidad histórica existente en algo que esté más de acuerdo con sus propias concepciones[210]. Sin embargo, Mannheim advierte que lo que en determinado caso aparece como utópico, y en otro como ideológico, depende esencialmente de la etapa y del grado de realidad a la que se aplica ese modelo (es decir, la corriente de pensamiento de la que surge el impulso de cambio, formalizada mediante ideologías y utopías).

Por lo tanto, la utopía no se puede entender separada de la ideología. Ni tampoco de un hecho connatural a la ideología: el imaginario. En efecto, la utopía, tomada más desde la perspectiva de la forma que del contenido, se revela como una manifestación de lo imaginario (Carretero Pasín, 2001). Carretero Pasín, siguiendo a Michel Maffesoli, desvela la dimensión del imaginario como una fuerza que consigue movilizar la potencia social cuestionando el orden social establecido. Esa tensión entre lo imaginario y lo real, lo posible y lo imposible[211], posibilitaría a la concomitante utopía concreta[212] como un medio eficaz para organizar el mundo futuro (Maffesoli, 1977). Maffesoli comprende la utopía como el pretexto para movilizar expectativas en torno a la realidad, de un modo de trascender -como también

[209] Para Marx la ideología fetichizaba las relaciones sociales. Para Castoriadis (2006:20) el término utopía es mistificador porque construye algo a partir de lo que *no puede ser.* En una línea similar el Comité Invisible (2017) rechaza la palabra esperanza porque hace que la fuerza social se difumine en un futuro especulativo. Para Harvey (2003) sin embargo, pueden constituir espacios donde desarrollar alternativas.

[210] "La fuerza de la utopía reside en su posibilidad de trascender lo real, por oposición a lo que cabría denominar ideología, que adhiere excesivamente a lo dado y por ello lo hace perdurar"(Maffesoli, 1977). No obstante podemos intuir la ideología en la génesis de todo deseo de utopía.

[211] Siendo, en interpretación libre y paradójica, lo real imposible (de soportar por largo rato) y lo imaginario lo posible (de alcanzar y desear). Algo parecido a la inversión que Beckett realizó con los términos pesimismo y optimismo. El verdadero pesimista sería un optimista, pues no se contenta con la situación que tiene y eventualmente pugnará por cambiarla, mientras que el verdadero optimista sería en realidad un pesimista, que no tiene ningún ánimo de cambio y se resigna a su situación.

[212] Vasudevan (2017:126) concebía las comunas del Oeste de Berlín como espacios políticos radicales, como utopías concretas.

Mannheim lo entiende- lo real. Por eso, tal como se ha apuntado, la utopía "no significa un objetivo social a alcanzar, un vector histórico que fije una direccionalidad teleológica, por el contrario, debe ser concebida como una apertura siempre inacabada de posibilidades de realidad alternativas a la institucionalizada socialmente, y que se desencadenan como resultado de la insatisfacción que ésta provoca" (Carretero Pasín, 2001). En definitiva, la utopía no es inocente, ya que responde en último término a sistemas de ideas e imaginarios.

La(s) utopía(s), además de por filiación ideológica o cosmogónica e imaginaria, también opera a diferentes niveles o dimensiones. Por un lado, existe el ya mencionado nivel topográfico[213], y por otro, el relacional[214]. La dimensión topográfica es esencial, pues el espacio construido juega un rol estabilizador de la idea utópica. Ya desde la aparición de la utopía 'moderna' en el ensayo de Moro se proclama la eficacia y el valor real de un modelo de espacio construido (Choay, 2006). Sin embargo, aunque la utopía interpele directamente a la dimensión espacial, los utopistas redujeron erróneamente en muchas ocasiones la creación de las utopías exclusivamente a esta cuestión. Es lo que diversos autores califican como espíritu o ideología espacialista, tal como recoge Grégory Busquet (2012-2013). Como ya hemos visto, las características utópicas se hallan necesariamente más allá del eje espacial, son preespaciales y postespaciales, en el sentido de que están vinculadas al universo social. En otras palabras, la definición utópica de una espacialidad, su vocación revolucionaria, vendrá dada por una configuración política diferente. Tal como lo entendía, entre otros, Henri Lefebvre, la utopía es la extensión y el ensanchamiento de la concepción y el accionar político. Por eso, otras de las dimensiones de la utopía es la relacional, porque las formas espaciales aderezan las interrelaciones humanas. La utopía no puede ser únicamente una construcción espacial, sino que debe ser determinantemente *relacional*. La utopía es al fin y al cabo una(s) nueva(s) distribución(es) de poder, y el poder es en último término un tipo de relación, la

[213] Hay innumerables ejemplos de (intentos de) utopía. Algunos ejemplos: el pueblo 'Liberal' en Estados Unidos, concebido para librepensantes en 1880, las utopías autoencerradas de los inmigrantes alemanes que arribaron al continente americano (Brasil, EEUU, etc.), el futurista pueblo de San Zhi, hoy abandonado o la villa-fábrica New Lanark de Owen en Escocia.

[214] Moro, en su Utopía, estableció que los tres términos independientes constitutivos de su utopía eran la sociedad existente criticada, la "sociedad-modelo" descubierta y el "espacio modelo" (Choay, 2006). En mi caso, el primero se referiría al nivel ideológico-imaginario (que se desarrolla como análisis y crítica de la sociedad existente), el segundo sería la dimensión relacional (pues las relaciones incubarían la nueva sociedad modelo) y la tercera la topográfica (la referencia o localización del nuevo espacio modelo).

decisión de cómo y hacia dónde orientar las relaciones entre individuos y grupos (Foucault, 2000).

Con todos estos niveles podemos deducir que los ingredientes y el producto final para una utopía varían ostensiblemente. Actualmente, coexisten simultáneamente fuerzas utópicas de muy diversa índole, desde las utopías del buen vivir (Acosta, 2013), hasta las utopías *smart*[215] o la utopía neoliberal anteriormente descrita. Por ello, en lugar de *la* utopía, deberíamos hablar de clases de utopía (o utopía de clases en algún caso[216]).

La variedad de tipologías y problemáticas parecen indicar que la utopía como género (político, discursivo, literario, etc.) no ha mermado[217] a pesar de vivir en la época del aparente fin de las ideologías. El hecho de que la utopía sobreviva en un entorno de debilitamiento del pensamiento político y de los grandes metarelatos, demuestra que las personas necesitan construir utopías entrelazadas en sus cotidianeidades. Muchas de estas propuestas y proyectos, algunos vagamente ideológicos, no se presenten como abiertamente utópicas o como un paradigma integral, pero desempeñan la función utópica de hacernos caminar. Frente al imaginario neoliberal que proclama la unidimensionalidad de *lo* político y, por tanto, la muerte de la utopía y el nacimiento del espacio único (pues ya no hay alternativas ni políticas ni espaciales), las personas se oponen a este triunfo impuesto (re)viviendo la utopía. La historia de la utopía es ininterrumpida (Herrera, 2013), y tal como exponen las experiencias de, por ejemplo, el 15M, ese potencial sigue vigente. Los individuos y las colectividades requieren el poder utópico de las ideas y los imaginarios, en el sentido de que les hacen avanzar a horizontes renovadores. La literatura, por ejemplo, es un campo que se encuentra muy unido a la imaginación y al imaginario, y es una muestra perfecta de ese imaginar mundos mejores y distintos más allá de éste. La ciencia-ficción, como expone el sociólogo Jesús Ibáñez, es el dispositivo más

[215] En los últimos años se ha ido extendiendo un imaginario tecnourbano o sociotecnológico que abraza la tecnología como sumun utópico del progreso. Según Fernández (2015) "la smart city representa el surgimiento de una nueva utopía urbana que se propone remodelar la estructura física de la ciudad y sus infraestructuras asociadas, tejer las nuevas relaciones personales y comunitarias, reorganizar nuestras instituciones y mecanismos de toma de decisiones, reestructurar nuestro abanico de opciones vitales en la ciudad y, en último término, ofrecer una teoría social de las ciudades".

[216] Algunos ejemplos de segregación espacial en base a la renta (creando un entorno seguro -un gueto para ricos- de personas de clase alta) se pueden encontrar en Paquot (2009).

[217] En palabras de Vergara (2003) en las últimas décadas se observa la (re)emergencia de otro tipo de metarelatos y utopías políticas y culturales.

potente para prever mundos futuros, de presentes contemplados desde una perspectiva utópica (una representación coherente del conjunto coherente de los mundos posibles).

Las utopías son, en suma, esperanzas, deseos de mejora social. Por eso anidan indefectiblemente e inexorablemente en el interior humano. La utopía es algo recurrente en la historia y el presente humanos porque apela a cuestiones tan necesarias y vitales como la esperanza o la justicia. Por eso los proyectos de liberación son irresistibles, porque ayudan a pensar el presente con una vocación alternativa (Spósito, 2005).

Incluso los valores, ideologías, imaginarios y patrones de ideas actualmente hegemónicas (como la utopía neoliberal) acuden, aunque no lo expliciten, al ideal utópico para justificar su existencia e idoneidad. La modernidad es un caso excepcional de funcionar utópico. La modernidad vino a superar todo lo anterior con el ideal del progreso, progreso a ultranza, progreso como medio y como fin. El progreso era el componente utópico sobre cual pivotaba[218]. El progreso, como la utopía, fija su accionar en el futuro, y con eso nos impele a avanzar.

Y todos estos tipos, estas ansias, estos progresos, futuros, esperanzas y justicias se han tendido a referenciar con la espacialidad urbana.

5.2 La utopía y la ciudad

Si la dimensión temporal de la utopía se establece en el futuro, con la irrupción de la moderna idea de progreso, el espacio construido de la utopía se ha asociado mayoritariamente con una ciudad[219]. Para Harvey (2003:274) la figura de la ciudad reemerge periódicamente como la escala espacial en la que mejor se pueden articular las ideas e ideales de democracia y pertenencia. Según Lewis Mumford (1982) la primera utopía fue la ciudad como tal, en parte debido al peso que las ciudades tenían en la Grecia Clásica, y desde entonces se

[218] "El lugar de aquellas experiencias tradicionales de las generaciones pasadas lo ocupa ahora una experiencia de progreso, que presta al horizonte de expectativas anclado hasta entonces en el pasado una 'cualidad históricamente nueva, una permanente cualidad global de tono utópico'" (Habermas, 1993).

[219] Últimamente, además de la asociación sinonímica ciudad-utopía, esta utopía urbana se ha ido caracterizando por un componente tecno-digital, tal como exponen los recientes trabajos de Cranshaw (2013), Morozov (2010),Rendueles (2013), Townsend (2013) y Wiig (2015).

han visualizado como lugares para realizar la utopía, desde Platón hasta Bellamy. De hecho, los contextos en los que este trabajo tratará la producción de utopía(s) son urbanos. En este sentido, el urbanismo (como la ciencia de la ciudad) ha sido una herramienta privilegiada para acercarse a la utopía en la ciudad, de *utopizar* la ciudad. Su papel corrector o performador del urbanismo, pretenciosamente científica pero eminentemente política, se ha mostrado, sin embargo, insuficiente y completamente parcial en la mayoría de los casos. La ciudad de los prodigios (¿para quién?), con la modernidad como utopía salvadora[220] (en cuanto vía absoluta y única para conseguir un presente mejor) primero, con el impulso del funcionalismo de la CIAM después, con el desarrollismo franquista de por medio y con la democratización pública[221] finalmente, no ha servido para validar la utopía en la realidad. Así pues, Barcelona la ciudad en la que despegaré la(s) idea(s) de la(s) utopía(s) está sometida a unas fuerzas y paradigmas muy concretos. En los últimos años el paradigma dominante, por su capacidad de gestión y movilización orgánica[222], ha sido el neoliberalismo. Es por ello que resulta tan importante adentrarnos en la utopía neoliberal, la proyección aparejada al neoliberalismo, y los imaginarios concatenados (imaginarios culturales posmodernos, imaginarios sociales de emprendeduría, etc.) que produce. En el caso de Barcelona me centraré en esbozar una de las extensiones en la que ha mutado y una actividad que ha cooptado: la ciudad turística y el turismo.

Como ya se ha señalado, los utopismos se han desarrollado predilectamente (imaginaria o materialmente) en contexto urbanos. En esta línea, la ciudad turística se toma como medio utópico del capitalismo financiero a través del que especular y afianzar y diversificar los beneficios y las cuotas de mercado que posee. Esta vía, como ya se ha explicado, solo es una de las dimensiones existentes, uno de los mundos posibles. La elección de esta utopía se debe a la

[220] Veamos, sino, las Exposiciones Universales de 1888 y 1929.

[221] Como más adelante se observará en lo referente al turismo, la estrategia urbanística de los años posteriores al fin del franquismo y en la llegada del nuevo milenio, sirvió para que el espacio público adquiriera centralidad en la remodelación urbana barcelonesa. Tal como apunta Manuel Delgado, ésta estrategia buscaba crear un ámbito organizado en orden, en la que "quede garantizada la buena fluidez entre puntos, los usos adecuados, los significados deseables, un espacio aseado y bien peinado que deberá servir para que las construcciones-negocio, los monumentos o las instalaciones estatales frente a los que se extiende vean garantizada la seguridad y la previsibilidad" (extraído de: http://elpais.com/diario/2006/09/05/catalunya/1157418440_850215.html).

[222] "El neoliberalismo es el más importante de estos metarelatos, no sólo por su difusión global, sino porque constituye la teoría que guía a los organismos económicos internacionales" (Vergara, 2003).

reciente y acuciante preocupación que suscita en la población y porque sus motivaciones y usos del espacio sirven para problematizar la cuestión urbana y confrontarlos con otros imaginarios políticos.

Por ello, para tratar cualquier otro intento de utopía en la ciudad, es necesario primero aclarar este paradigma utópico, en el que estamos inmersos y condiciona la cotidianeidad (desde el disfrute del centro de la ciudad, al alquiler o la compra de productos básicos), para después explicar la utopía emancipadora en clave de Centro Social. La ciudad es conflicto, y de tales conflictos (que toman tal forma en el espacio urbano), saldrán tales utopías.

5.3 Barcelona

El contexto en el que se desarrollará el concepto territorial de utopía es el de una ciudad insertada en las grandes y globales dinámicas del capitalismo avanzado[223]. Barcelona, al ser un nodo y capital regional, responde a este perfil, lo cual conlleva una gobernanza orientada a satisfacer demandas de actores con un interés capitalista. Pese a la llegada en 2015 de una corporación municipal que trata de limitar en mayor medida el poder de estos flujos de capital (aunque también tengan contradicciones en cómo afrontarlos), la orientación de las políticas municipales de los años precedentes aún impregna las dinámicas de la ciudad.

Esta orientación en Barcelona comportó, entre otras tendencias, la priorización del turismo como medio de colocar la ciudad en una mejor posición global, mediante la atracción de personas y capitales. Siguiendo con el paradigma utópico, la ciudad turística se erige en estos términos como un tipo de utopía en el que el turismo actuaría como vector de mejora social. Por un lado, el turismo tomado como actividad es un espaciotemporal utópico. Se trata de una franja de tiempo limitada ideal y un espacio construido (material y simbólicamente) como paraíso. Por otro lado, el turismo se presenta como una fuente inagotable de dinero, que tiene como recurso un territorio escénico que no se agota (pues el paisaje no se desgasta de mirarlo) y una entrada de personas (y los capitales que arrastran) que jamás dejarán de fluir (ya que siempre habrá nuevas hornadas de visitantes ávidos por conocer nuevos lugares). Sin embargo, al combinar la

[223] Entendido éste como aquel cúmulo de procesos, instrumentos y dispositivos por el que la reproducción de la vida social pasa a través de la producción de mercancías (Harvey, 1998).

necesidad de un paisaje escénico agradable y el constructo social que concibe el espacio como paraíso, surgen algunos problemas.

Más adelante confrontaré esta utopía turística con la utopía emancipadora de los CSs. Pero antes, examinemos más detenidamente en qué consiste la utopía de una ciudad turística.

5.3.1 La vertebración de la utopía turística en Barcelona

Por mor de la llegada de capitales se confecciona una imagen-reclamo[224] de la ciudad a través de la creación de espacios vigilados y cómodos para los turistas[225], convirtiendo los centros urbanos en "museos semivivos para la felicidad de los turistas" (Hiernaux, 2006) y en un "bazar resplandeciente de tiempos y espacios empaquetados" (Soja, 2004).

Este turismo acarrea una mercantilización del lugar, un uso orientado al beneficio, pues "las agencias venden viajes de igual forma que podrían vender una mercancía consumista" (Nieto, 1977) en una estrategia de negocio planeada de antemano. Estos lugares, habilitados para el turista y hábiles para el mercado turístico, conllevan en demasiadas ocasiones un empeoramiento de la calidad de vida de los habitantes. Mientras que los visitantes temporales encuentran todo tipo de facilidades que refuercen y aderecen su experiencia (terrazas ubicuas, horarios comerciales ininterrumpidos, apartamentos céntricos, aparcamientos próximos, etc.), los oriundos, los que no están de paso sino que permanecen, se encuentran con que lo que sirve a los turistas ya no les puede servir a ellos y que incluso contribuye a una degradación física (contrasentidos estéticos y funcionales), social (debilitamiento del tejido vecinal por el obligado éxodo), laboral (ampliación de las jornadas de trabajo y endurecimiento de las condiciones), económica (aumento de la explotación patronal-salarial), cultural (proliferación de actividades espectaculares y cromáticas perecederas o de breve duración[226]) y simbólica (abundancia de nodos e hitos de carácter

[224]Danteur (2012) habla del turismo como una industria globalizada, y al ser su alcance y ámbito global se ha creado un imaginario global que etiqueta (*place branding*) y clasifica diferentes zonas del mundo. Mediante la peculiarización, las ciudades se hacen marca y se anclan en el imaginario con una idea-símbolo determinada.

[225] Los turistas están "integrados en la ideología de la facilidad" (Nieto, 1977), "lo cual simplifica enormemente la tarea del viaje, haciendo que el cambio respecto a su hogar no sea tan brusco".

[226] "Lo fugaz no sólo es demandado, sino que se constituye, en forma quizás contradictoria con lo que se solía ver por el pasado, en una oferta concreta de las instituciones: desfiles -las

genérico que aluden a la imagen proyectada de la ciudad y la inconsistencia de dichos elementos con el pasado histórico coherente del barrio y la ciudad[227]).

La imposible trabazón de ambos mundos genera una opresión y unas relaciones de poder de dominación de las políticas públicas turísticas respecto las vivencias públicas vecinales[228]. El desmedido celo por "la conservación de los restos físicos de la ciudad histórica" degrada las ecologías humanas que producen y habitan la ciudad (Sorkin, 2004).

Las dos partes tienen necesidades diferentes[229]: las percepciones positivas promovidas para atraer al turista (lugar cosmopolita, seguro y agradable) se consiguen a través de medidas que a los residentes no les favorece (cementación de plazas y calles, orientaciones lúdicas etílicas, etc.), y estos valores tampoco suelen coincidir con aquellas inmanencias o patrimonios inmateriales a los que se adhieren los habitantes del lugar[230].

El turismo convierte de esta manera lo urbano en atrezo y lo vacía de contenido y esencia; se rige por la espectacularidad. "Se crean disfraces urbanos" que buscan la "apariencia monumental 'pública' de toda la ciudad" en lo físico y "la

---

llamadas *parades*, en inglés y francés- oficiales y corporativos, movimientos fugaces propuestos por grupos organizados, eventos instantáneos organizados por la internet entre personas que no se conocen" (Hiernaux, 2006).

[227] "Edificios que basan su autoridad en unas imágenes sacadas de la historia, de un pasado falsamente recuperado que sustituye a un presente más exigente y vigilado" (Sorkin, 2004), o en palabras de Soja (2004) "unas sociedades de la hipersimulación políticamente paralizadas, en la cuales incluso la vida cotidiana se analiza temáticamente".

[228] Un ejemplo reciente lo tenemos en Girona, donde a raíz de una denuncia hostelera las campanas de la catedral dejan de repicar de noche (http://cat.elpais.com/cat/2016/02/03/catalunya/1454524736_813738.html). Todo ello entra en la tendencia de proliferar una estética aséptica que no beneficia al habitante sino al turista (Janoschka, 2011). De hecho, en este caso quedó palmariamente claro el desfase que existe entre las regulaciones en pro del turismo y las necesidades vecinales, pues los habitantes se opusieron a que las campanas se silenciaran (http://cat.elpais.com/cat/2016/02/11/catalunya/1455189501_860814.html).

[229] Según relata Rouanet (2002) -para el caso de Formentera- "por un lado, la comunidad payesa da primacía a la socialización primaria y redes tradicionales y se basa en una malla muy estrecha de alianzas familiares. Por otro lado, el grupo polimórfico de extranjeros neo-residentes y peninsulares cultiva identidades originales alimentados por múltiples referencias culturales".

[230] El turismo necesita una autenticidad teatral y una serie de imaginarios aparejados que regulen y apuntillen su previa idea del destino. Tal como afirma Vitta, "lo que percibimos a través del edificio que alberga el hotel o del malecón, no son sólo los muros o los andadores, sino la representación –la materialización- de los valores que les atribuimos a ellos" (Yanes Ordiales, 2008).

abstracción de la buena conducta pública de toda la vida de la ciudad" (Sorkin, 2004) en lo moral.

Los espacios turísticos requieren pre-visibilidad y son fundacionalmente predecibles, concebidos para una vivencia repetitiva[231] y cíclica, y ello choca con la imprevisibilidad urbana que ha de reglar la vida ciudadana, como proclama Michel De Certeau (2008) al vindicar que las calles deben llevarnos "de un lado a otro según una ley anónima".

En la ciudad de la utopía turística "se tiene un miedo exagerado a todo lo que no es controlado, fichado, conocido"y en la que se eliminan "todas las condiciones de lo fortuito y de lo fugaz, como pueden ser los "malvivientes, comerciantes ambulantes, prostitutas y demás vagos"[232]. La desaforada alteridad se antoja como problema, el Otro es inseguro, es fuente de miedo, no está preestablecido ni medido, no forma parte del escenario. No obstante, el turista no reniega de la alteridad, pero ésta ha de estar tematizada (acorde a la escenografía que lo contiene), exótica, pero segura. Conforma una alteridad comercial, una alteridad de postal.

Lo que el turismo hace es devolver centralidad o crear un archipiélago de lugares[233] que sin embargo sólo lo son en la forma[234] y para la forma, pues no tienen las "conexiones que dan sentido a las formas" (Sorkin, 2004) y no son espacios de identidad, sino de "instrumentalidad" (Castells, 1998).

El turismo ofrece la exaltación del pasado en el presente, y el turista se lanza a este parque temático que ya no tiene relación con el tiempo, pues no se viaja, sino con el espacio[235] como representación. En tanto el súmmum del espacio escénico, el sitio turístico es la (quinta)esencia de lo planificado, pues es minuciosamente, muy escrupulosamente, diseñado y llevado a la práctica. El turismo crea una hiperciudad, "una ciudad de miles de millones de habitantes (todos ellos consumidores) pero sin ningún residente", en la cual el espacio vivido y sus habitantes no tienen cabida porque se trata de "la utopía del tránsito, del flujo, un lugar donde todo el mundo sólo está de paso (...)

[231] Tal como lo entiende Gaitán (2014) para el caso de los parques infantiles.
[232]Lo laberíntico, lo fortuito y lo fugaz son lo inherente a la 'personalidad urbana' definida por Hiernaux (2006) siguiendo a Wirth.
[233] Territorialmente el turismo conforma nuevas insularidades, que a la postre devienen en espacios prohibitorios para los no turistas (Enríquez Acosta, 2009).
[234] "Sólo sirven para simular el fenómeno del centro" (Halley, citado en Soja, 2004).
[235] En palabras de Soja (2004), "sería la comprensión del espacio, más que el tiempo".

ensamblado por una movilidad constante" (Sorkin, 2004). Los espacios del ocio abrazan a los turistas y los alejan de lo rutinario, del trabajo y de sus tempos. Las vacaciones son escapismo, es decir, "una versión de la vida que deje a un lado el sufrimiento" y marque la diferencia respecto a la vida cotidiana (Sorkin, 2004). Se viaja a por un paisaje mistificador, incompatible con situaciones de la vida normal. Por eso, esos espacios difieren en forma, lógica y fin(alidad) de los espacios de la cotidianeidad vivida. Éstos, por contra, son los "lugares encantados, esquema inverso del Panopticón" y erigen "una ciudad trashumante, o metafórica" que "se insinúa así en el texto vivo de la ciudad planificada y legible" (De Certeau, 2008).

Como ya se advirtió la construcción de las utopías no es inocente, y al construir materialmente (adecuaciones y actuaciones física sobre la morfología urbana) y simbólicamente (el relato de lo urbano) un destino turístico, se distorsionan las cotidianeidades (vivencias, necesidades) de los habitantes vernáculos. Esta dimensión utópica de Barcelona, es en gran parte la utopía de los grandes actores capitalistas[236] a la medida de sus demandas[237], que ven en el turismo un medio para afianzar, hacer prosperar o extender sus negocios.

No obstante, es obvio que una ciudad no puede únicamente ser turística o estar totalmente orientada a completar una probablemente difusa utopía turística. Siempre existen visiones que litigian con lo establecido, que desde el contexto que les constriñe aúpan otras tendencias. Sin ser un enfrentamiento dicotómico ni único -pues hay muchas dimensiones en pugna-, se analizará otra utopía presente en la ciudad.

La utopía emancipadora que tantean los Centros Sociales puede servir como un par dialógicopara comprender la naturaleza urbana, pues los CSs visibilizan sombras que la utopía oficial oculta, y de este modo, mediante la tensión de los contrarios, se avanza en una visión más afinada de la realidad. Decíamos que de tales conflictos surgían tales utopías. En este caso, el conflicto creado por la gestión de la ciudad y de las vivencias de sus habitantes explosiona dos utopismos prácticamente opuestos. Al fin y al cabo, se contraponen dos

[236] Se prioriza mejorar, por ejemplo, el Passeig de Gràcia, "el paseo más señorial de la ciudad", porque según Trias -el anterior alcalde- se debía convertir en "un lugar prémium": http://www.lavanguardia.com/politica/20140114/54398106671/las-obras-de-mejora-del-paseo-de-gracia-acabaran-antes-de-un-ano.html

[237] Abriendo exclusivos hoteles de lujo: http://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20160318/40535230314/monument-hotel-paseo-de-gracia-barcelona-hotel.html

modelos de ciudad, en la cual las directrices urbanísticas han posibilitado durante muchos años la primera, teniendo la segunda que experimentar dentro del marco impuesto por la primera.

5.3.2 La utopía emancipadora de los Centros Sociales

La frase que da entrada al artículo, expone con acierto situaciones y lugares que, en mayor o menor medida, más lejos o más cerca, todos hemos presenciado. El poder que tenemos de inhabilitar espacios (de volverlos inhóspitos) es patente y queda fuera de toda especulación. No obstante, esta primera frase no pretende desalentar sobre la (im)posibilidad de crear lugares dignos con personas solidarias, sino atizar la idea de que si somos capaces de crear infiernos en la tierra, tenemos la misma capacidad material (voluntad, potencia) de hacerlo en el sentido contrario.

La idea de utopía siempre ha tensionado al poder porque va más allá de sus horizontes, estirando las potencialidades de la política. Por eso la política de lo establecido dota a la utopía de un sentido negativo en cuanto irrealizable. Las propuestas de ruptura de la(s) hegemonía(s) son atacadas en el plano pragmático y parecen confundir deliberadamente la etimología latina de quimera (proyecto no realizable) con la griega de utopía (aquello que no es factible en el momento de formularlo). Ésta interesada mezcla iguala dos conceptos que pueden parecer idénticos, no siéndolo en absoluto, pues mientras la quimera propugna una visión imposible con vistos de factibilidad, la utopía formula un proyecto que únicamente no se puede llevar a cabo *desde* lo que en ese momento existe. Sin embargo, es perfectamente materializable en otro orden social, espiritual o moral.

Los Centros Sociales posibilitan, entonces, la eclosión de una imaginación socioespacial que permita superar las actuales estructuras socioeconómicas. La falta de imaginación (Smith, 2009) o de un imaginario instituyente y esperanzador es una de las losas que estas utopías *realizables* y materiales consiguen vencer frente a la inexorable (pos)modernidad y su renuncia e imposibilidad de concebir ninguna otra alternativa que no sea su propio desarrollo y progreso. Por eso desde el poder se anatemizan estos espacios,

blandiendo un pragmatismo que sólo admite lo que su seno pueda producir[238]. Para superar la racionalidad establecida y realizar las ansias de cambio, primero hay que imaginar.

Los espacios seguros son los que tienen algún grado de institucionalización, ya sea por estar tutelados o ser vicarios de instancias jerárquicas superiores o/y porque tienen algún tipo de vigilancia o disciplina que impida un libre disfrute. Ante la certidumbre de lo conocido, los Centros Socialesofrecen la impermanencia de la autonomía. La seguridad es confortable, pero la no atadura, aunque implique una inconstancia espacial o temporal (no proyectual, es decir, un proyecto, una idea, una utopía seguiría existiendo, como baliza que guía, aunque el proyecto haya sido desalojado de un espacio o sus integrantes dispersados durante un tiempo), abre la puerta a la soberanía, a la propia ley, a gobernar y decidir sobre lo que acontece en la vida. Uno de los grandes males de hoy en día es la pérdida del control sobre la temporalidad de los procesos que nos rodean: el productivo (desposeídos de las herramientas y el conocimiento de producción y fragmentado la unidad del trabajo en cuanto creación), el político (traspasado el control a los representantes institucionales a través de las elecciones), el cultural (copada la producción de discurso por los grandes medios de comunicación) o el social (incapacidad de diseñar o pensar los aspectos reproductivos, desde la conformación de una comunidad hasta el trazado o la morfología de una calle).

Los Centros Sociales permiten tomar el pulso de lo cotidiano y tornar cotidiano aquello que se nos escamotea. Volver algo cotidiano es hacer que sea cercano, entendible. Si el proceso productivo se desprende del trabajador por medio del salario, que establece la relación con el trabajo en función de un determinado tiempo a cambio de una determinada cantidad de capital, el Centro Social organiza actividades formativas y también seminarios políticos que desmontan la ideología o la moral del trabajo capitalista. Si el proceso político se sustrae de la conversación del bar o del metro porque es una ciencia de expertos profesionales, el Centro Social abre un ciclo de charlas en la que cuestiona

[238]Sin embargo, son ellos los que se comportan como quiméricos al negar cualquier fenómeno fuera del capitalismo y de la gobernanza neoliberal, porque también niegan radicalmente la realidad. Mannheim (1993) apuntaba que desde el orden social vigente "manifestarán siempre la tendencia a designar como absolutamente utópicas todas las ideas que son irrealizables sólo dentro de la estructura en la que viven ellos mismos". Además, se erigen como verdaderos *utópicos* -en el sentido peyorativo que sus representantes emplean- al defender la falsa presunción autoregulatoria del mercado, cuando en realidad se legisla positivamente a su favor.

algunas asunciones y consensos básicos (la utilidad de las instituciones, quién detenta el poder efectivo, etc.). Si se nos invita a contemporizar pasivamente con un consumo cultural que adocena, el Centro Social invita la asistencia de un taller literario, una obra de teatro o una efervescente sesión de cabaret. Si el proceso social se mistifica, su entendimiento, su gestión, por una multitud de mediadores técnicos ininteligibles, el Centro Social explora y difunde el derecho a la ciudad insurgente o propone, en el terreno de la comunidad y del encuentro común, un grupo de cuidados.

Todo ello facilita que se desmonten presunciones unidireccionales, construidas por aparatos discursivos que alisan la realidad y la fijan a su usanza y necesidad. El Centro Social imagina relaciones sociales y de poder alternativas, a partir de la crítica a los sistemasde poderes-dominación, pero también trayendo los valores utópicos a lo cotidiano,al hacer del propio proceso. Bajando a lo concreto y a lo cotidiano las ideas y las contradicciones, resolviendo en lo micro las herencias adquiridas, el desborde tiene que ser en cada situación, permanentemente (Rodríguez-Villasante, 2004).

Por lo tanto, frente al poder-dominación hay que abrirle la puerta al poder-potencia y a las redes creativas, y los Centros Sociales en tanto concomitantes con prácticas emancipadoras, buscan la socialización de actividades liberadoras (Zibechi, 2008). La utopía efectivamente espacializada (con su vertiente social y su anclaje espacial) crea las espacialidades emancipadoras (Stavrides, 2007) que estarían atravesadas por la idea de autonomía. De esta manera, la alternativa se territorializa y se encaran propuestas de actuación concretas, pues la utopía es también el espacio de los intersticios, que sin aspirar a conquistar la totalidad desde el primer instante sí puede volverse totalizante y acabar por resquebrajar al gigante a partir de una diminuta brecha.

Estos espacios nos empujan a ir más allá de lo que nos depara lo irremediable y desatar lo potencial de la política, explorando las posibilidades de la realidad en una dirección propositiva, creando alternativas con potencialidades de cambio. La bondad de estos proyectos, más allá de la función urbana y social que puedan representar, es hacer de la utopía un concepto asequible, combatir la idea de una utopía superlativa, modélica en cuanto ideal. Estas iniciativas autogestionadas trasladan el peso de *lo* político, de la quimera a la utopía.

5.4 La utopía del día a día

Queda claro que la utopía no es remota ni en el tiempo ni en el espacio, ni que tampoco tiene que remontarse a constructos ideales clásicos, de utopías luminosas en una sociedad avanzada y en el marco de una transformación total. Para que la utopía vuelva a ser un concepto político válido debe anclarse al presente. Anclarse al presente significa que tiene que realizarse *en* el presente, es decir, volverse algo accesible. Al fin y al cabo, realizar la utopía pasa por hacer que la utopía sea realista, un paso que podamos dar sencillamente y sin cambios totalizantes y sistémicos. Así pues, la utopía es gradual, no absoluta. Y no es absoluta en dos direcciones, primero, porque no es una categoría consensual absoluta y, segundo, porque no es un hecho acabado, sino un proceso, el grado de realización de una idea. Tal como decía Eduardo Galeano "mucha gente pequeña en lugares pequeños, haciendo cosas pequeñas pueden cambiar el mundo". Esta frase encierra la potencia que tiene lo micro (las acciones cotidianas, etc.) y las enormes posibilidades que abre lo que está en *movimiento*. Pues la utopía (se) trata de ensayar el presente, actualizarlo, cambiarlo a cada paso, reinventarlo, cuestionarlo en aras a mejorarlo colectivamente y para la colectividad. Los maximalismos pueden producir mistificaciones en el sentido de desdibujar el potencial de las fuerzas deseosas de un vuelco, fijando su perspectiva de actuación en un punto lejano y difuso.

En el texto se han confrontado dos visiones utópicas realmente existentes en Barcelona. Mientras que una de ellas concibe y produce la ciudad como un simulacro urbano para ser consumida por los turistas (Capel, 2007), los CSs se concentran en las márgenes de esa *otra* ciudad. Se ha optado por esta comparación dialéctica, aun a sabiendas de la realidad multidimensional de la ciudad, porque la utopía turística tiende a producir lugares genéricos en los que la participación (el habitar) está alienada, sometida a una lógica de espectáculo (este espacio producido promueve el ciudadano espectador, la fachada colorida, la temporalidad extraordinaria y una consistencia superficial). Los Centros Sociales, por contra, referencian un *locus* urbano diferente, en el que la predominancia no se la lleven lógicas ajenas, sino modos de hacer que prioricen el valor de uso de personas y espacios, maneras de hacer-lugar que llenen lo urbano de un contenido necesario, no contingente. En este sentido, esta otra visión utópica sirve de contrapeso a los excesos (de visibilidad, discursivos, de acaparación espacial). No obstante, los fenómenos de los Centros Sociales se enfrentan a ese turismo lesivo -por depredador- que representa una dimensión

urbana -y una opción utópica- coyunturalmente, pues su existencia no se reduce exclusivamente a ello, los Centros Sociales existen de por sí, con la única justificación de explorar y *desempeñar* nuevas utopías urbanas que ensanchen el horizonte de la autonomía política. Por eso, estas espacialidades emancipadoras suponen grietas efectivas -porque atinan y porque se realizan- que ayudan a desmitificar la utopía y a ubicarla en puntos concretos del mapa.

Chris Carlsson y Francesca Manning (2010) proponen el término *Nowtopia* para designar a aquellos proyectos autoemancipadores que están *ocurriendo* continuamente, sin acabamientos, pues son un proceso. Según estos autores las *nowtopias* demuestran que la economía de mercado es antitética a las necesidades y deseos de la mayoría. Estas emergencias cuestionan los modos de hacer desde las prácticas diarias, reinventando las relaciones entre las personas. Y es que la utopía, además de ser topográfica -se materializa en un lugar- debe ser asimismo topológica -que tenga en cuenta las relaciones entre los sujetos que lo forman-. Los espacios utópicos deben dedicar un esfuerzo importante a la lógica relacional, ya que son "pequeñas burbujas autónomas de otro tipo de sociabilidad" (VV.AA., 2014a:134) con la capacidad de territorializarse contra, en este caso, lo neoliberal, el capitalismo, la crisis y la desposesión (también la desposesión de la ciudad derivada, entre otros, por el turismo masivo). Esta utopía significa, siguiendo lo escrito por Hernán Córdoba-Mendiola y Marc Dalmau (2014), mancomunar capacidades, densificar los espacios con y de solidaridad y apoyo mutuo, estrechar el vínculo y los procesos colectivos, y en suma, dotarnos de nuevos paradigmas de significación. O lo que es lo mismo, de imaginarios, del conjunto de ideas y herramientas (políticas, sociales, culturales) que nos permitan imaginar un nuevo horizonte. Vinculado al imaginario y la capacidad de imaginar está el espíritu crítico que encierra toda idea de utopía. Colin Ward (Ward, 2013:243) afirma que "cada sociedad humana, excepto la más totalitaria de las utopías o distopías, forma una sociedad plural con grandes sectores que no guardan conformidad con los valores impuestos o declarados". La sociedad, nos viene a decir Ward, jamás es uniforme ni camina convencida en una única dirección, sino que siempre existen sectores sociales que con una radicalidad mayor o menor siempre tratan de remozar o enmendar la mayor social. La utopía sirve para canalizar estas ansias, la utopía es también un deseo. Es un deseo de cambio, un deseo de justicia, un deseo de mejora. La utopía actúa como receptáculo de esa inherente diversidad que puebla la sociedad. En un mayor o menor grado la utopía es un

medio instrumental mediante el cual conceptualizar una realidad diferente a la que se vive en ese momento y situación.

Por lo tanto, en un sistema que desdeña la utopía porque significa su destrucción, actualizar o repensar la idea de utopía sería pasar del no lugar, de lo no realizable, a las espacialidades emancipadoras, con la ciudad como telón central. Recuperar la ciudad como texto, ya que "en la actualidad una buena parte del texto urbano es objetivo, quasi-inerte, gélido, prácticamente no interpretable, son imágenes a-simbólicas" y "la ciudad se (re)construye de manera circular sobre sí misma sin que exista ningún tipo de círculo hermenéutico ya que no hay interpretación alguna" (Coca, 2015). Abrir la ciudad a la utopía abriendo espacialidades emancipadoras es hacer que la propia urbe deje de ser inhóspito (en no habitable en el sentido de que no hay lugar para otro discurso, la victoria del espacio único). Quizá la utopía llegue desde el humilde y simple gesto de hacer-lugar, antítesis de la ciudad *enclavada* (en el sentido de fortificada, pero también hecha de enclaves), ocluida. Remitirse a la idea de hacedores y no de vencedores, de producir significado(s) sin parar, de dotar a la ciudad del valor de uso que el mercadeo tan desazonadoramente tiene secuestrado. Quizá hacer que la utopía llegue es convertirla en un asidero real -localizado- y convocante -con poder de atracción y de explicación-.

5.5 Los umbrales urbanos, pasajes hacia la alteridad y la emancipación

Estas dos utopías no hace falta entenderlas como proyectos acabados o ideologías estructuradas con un movimiento masivo y totémico detrás, sino como receptáculos de dos visiones utópicas. En otras palabras, cuando aquí se habla de utopía, en realidad se refiere a las cosmovisiones que integran, a las relaciones sociales (relaciones de poder entre las personas) y relaciones territoriales (relaciones de poder en el territorio y hacia el territorio) que articulan, las ideas e imaginarios que portan y que estructuran la conducta de sus participantes, las finalidades que persiguen.

Entonces, para acabar de confrontar estas dos utopías se ha creído conveniente acudir a los conceptos que teoriza Stavros Stavrides: los enclaves y los umbrales. Resumiendo, la utopía turística crearía enclaves (lugares seguros, controlados, delimitados, de apariencia) y la utopía de los Centros Sociales umbrales (lugares no estabilizados, precarios, propensos a las mixturas,

vivenciales). Para conocer en profundidad estas ideas que el autor maneja, se hará un recorrido por su pensamiento tomando como base su libro 'Hacia la ciudad de umbrales' (2016).

Stavrides imagina estas espacialidades con el poder de inspirar y expresar sueños colectivos y de proyectar otros mundos posibles. En éstas, la identidad no tendrá un carácter cerrado y unas fronteras rígidas, sino unas fronteras flexibles que ofrezcan puntos de encuentro con la alteridad. Este planteamiento parece imbricarse con lo expuesto por Sennet (2014) sobre los sistemas abiertos y cerrados -que más adelante se tratará- o lo que Holloway (2002) denomina como 'no-identidad', un punto de partida no estabilizado ni que presuponga parcelas que puedan limitar la acción social.

Los umbrales propiciarían la apertura de las identidades a través de acciones de negociación y encuentro con la alteridad, y eso permite la

> "potencial emergencia de una espacialidad emancipadora. Las luchas y los movimientos sociales están expuestos al potencial formativo de los umbrales (…) Cuando las personas advierten colectivamente que sus acciones empiezan a diferir de lo que hasta entonces habían sido sus hábitos colectivos, la comparación adquiere una dimensión liberadora" (p. 16)[239]

La hipótesis de los umbrales se contrapone con la de los enclaves. Stavrides trata dediscernir qué separa la ciudad de los umbrales (red espacial que proporcione oportunidades de encuentro, intercambio y reconocimiento mutuo) de la ciudad de los enclaves (la ciudad compartimentada y el encuadramiento de las identidades). Así, descubre que los ritmos y las prácticas pueden garantizar el fortalecimiento de las relaciones sociales humanas o crear espacios de exclusión, espacios de excepción. La excepción es un habitar aparentemente fuera de una temporalidad normal, pero que acaba normalizando y normalizada.

Por eso es importante explorar "las variaciones diferenciadoras de los ritmos dominantes" (p. 33), pues la experiencia metropolitana puede entenderse "como el resultado de prácticas performativas diferenciadas y con distintos ritmos a la hora habitar". El sentido social del ritmo "incita pautas de comportamiento colectivo a la vez que moldea hábitos individualizantes específicos" (p. 71). La

[239] Todas las citas no referenciadas - aparece solo la paginación- de este apartado corresponden al libro 'Hacia la ciudad de umbrales'.

temporalidad -el uso del tiempo- comprende series de actos interrelacionados definidos por su tempo, por el modo en que se despliegan en el tiempo, por las formas en las que emplean y reproducen simultáneamente distancias sociales significativas en el tiempo. Por eso es crucial fijar el foco de atención en esta cuestión, porque el ritmo, en cuanto acto que se repite y alarga en el tiempo implica la periodización de unas relaciones sociales.

El carácter rítmico, la repetición, nos brinda la seguridad de la predictibilidad. La memoria puede ser un factor estabilizante, ya que "es capaz de otorgar sentidos distintos a las discontinuidades espaciotemporales que experimentamos", pero también puede servir para vislumbrar un futuro emancipador, un futuro que no repita el pasado: un umbral. Experimentar nuevas repeticiones es un paso necesario para esbozar otras maneras de relacionarnos, porque si "somos capaces de imaginar la potencialidad como condición propicia para la irrupción de hábitos establecidos, es porque pretendemos desbaratar determinadas expectativas relativas a la repetición" (p. 72).

Para Stavrides el mismo habitar es puro ritmo, porque "el acto de habitar parece reafirmar constantemente una cierta familiaridad con el mundo circundante" (p. 73). Reconocer un lugar como habitable es considerarlo como lugar apropiado para las costumbres, es decir, que es relativamente estable y tiene una cierta recurrencia de las prácticas y una permanencia característica de las relaciones espaciales que constituyen a un espacio habitado. Por eso, la regulación de los ritmos sociales definitorios requiere necesariamente un sistema de control cuidadosamente diseñado, planificando los protocolos de uso. En efecto, "los enclaves metropolitanos se caracterizan más por los puestos de control que por la existencia de muros" (p. 41). Estos controles -físicos y simbólicos- deben garantizar que actuemos en distintas situaciones de acuerdo con pautas reconocibles. Así, "la alteridad es, por tanto, un elemento constitutivo del proceso de formación de la conducta" (p. 73). Gracias a unas pautas reconocibles, a un ritmo recurrente, los seres humanos "dotamos de coherencia al medio de reproducción social" (p. 75).

Stavrides propone la liminalidad -la experiencia de ocupar temporalmente un territorio intermedio- como la imagen alternativa de una espacialidad de emancipación, porque crear "espacios intermedios puede suponer crear espacios de encuentro entre identidades en lugar de espacios que corresponden a identidades específicas". En estos términos, la emancipación se concibe, "no

como el establecimiento de una nueva identidad colectiva sino como el establecimiento de los medios para que se produzca la negociación entre identidades emergentes" (p. 58). Ello significa alterar los ritmos, (re)inventarlos, haciendo que podamos recrear nuestro mundo, pues reconocemos sus múltiples periodicidades. El habitar es ritmo y del mismo modo debemos habitar los ritmos. El *habitus* es una puerta directa que permite replantear la alteridad (y las normas de la reproducción social), pues en tanto elemento constitutivo del proceso de formación de la conducta, puede propiciar una relación creativa en constante negociación. Un encuentro con la alteridad en la que ésta te devore es una vida entregada por completo a la alteridad (como puede pasar en un campo de concentración). La excepción es una condena. De ahí a necesidad de los umbrales, que conectan y separan a la vez y que permiten que se abra el lugar de la excepción de aislamiento y autosuficiencia.

> "Cuando las personas consiguen habitar la excepción, perforar el perímetro que define su enclave, adquieren la capacidad de transformar esa excepción en un potencial umbral" (p. 86)

En suma, superar los espacios de excepción permite pasar de una ciudad de enclaves a una ciudad de umbrales.

Stavrides despliega de lleno el estudio de los umbrales a través de Walter Benjamin y su concepto de *flâneur*, que vive en el espacio público y cuyo hogar predilecto son los soportales, transiciones entre el espacio público y privado (y que es capaz de descubrir en las profundidades de la transitoriedad los rastros de una individualidad). Mediante esta aproximación Stavrides se abre a la práctica del umbral. La navegación, en el sentido de Benjamin, crea una relación negociadora –similar a la inteligencia *metis* propia del navegante en la Antigua Grecia- y creativa con la alteridad que moviliza una consciencia del tiempo en varias fases. Pero es diametralmente opuesta a la *metis*,porque ésta navega por la alteridad creando pasajes, y la navegación de Benjamin busca descubrir la alteridad que se halla escondida bajo la fantasmagoría urbana moderna y uniformadora. Lo que busca Benjamin en esencia es abrir la vida social moderna a la alteridad de la emancipación urbana, y liberarla del mito del progreso humano. Así, navegar por el espacio metropolitano, el acto de caminar, se entiende como forma de negociación con la alteridad. "Los umbrales median una relación con la alteridad al marcar pasajes entre el tiempo y el espacio" (p. 125).

Stvarides también analiza la teatralidad como arte de crear umbrales. La teatralidad se conecta con la dimensión temporal de la interacción humana, y como toda práctica, es su ritmo lo que la define. "La teatralidad emerge como proceso de comparación capaz de revelar el carácter inherentemente relacional de cada creación identitaria" (p. 126).

La aproximación al otro, como aproximación teatral del otro, revela una distancia, una prudencia. El otro no es transparente, y el lenguaje, los gestos que dirigimos al otro tampoco son transparentes y, en consecuencia, no son inequívocos (pp. 127-128).

La distancia es una condición para el encuentro, pues "la diferencia se considera de por sí en términos de distancia" (p. 129). El otro pertenece, o se piensa que pertenece, a otro lugar, y, en consecuencia, para aceptar a alguien en su alteridad, no debiéramos eliminar la distancia que nos separa. La apuesta por el encuentro se realiza precisamente en esa distancia. Si ésta es muy amplia, se tornará evidente que el encuentro es imposible (igual que si la distancia está delimitada por fronteras-barreras). Pero si desaparece la distancia, esa relación se cortocircuita. Lo diferente pasa a ser idéntico; la diferencia que no puede quedar reducida a lo mismo desaparece. El encuentro únicamente podrá producirse si la distancia entre esos dos límites sigue existiendo, ya que es entonces cuando puede prender el encuentro. "El problema de la distancia es un problema de poder y un problema de gestión de la identidad" (p. 132).

La preservación de la alteridad solo se puede imaginar como horizonte de una relación entre instancias diferentes de alteridad. De otro modo, toda confrontación conducirá a la reducción de toda particularidad a las que dicten los poderosos: a diferencias irreductibles que no pueden mezclarse, en los que "los otros tienen derecho a la diferencia y a ejercer sus propias particularidades, siempre y cuando se queden en el lugar al que pertenecen (inmigrantes, refugiados o todos aquellos que quedan permanentemente relegados a la condición de otros)" (p. 133).

El distanciamiento de uno mismo reviste una cualidad teatral, la de aproximarse al disfraz, porque se construyen características de un yo ideado. Hacemos un gesto de llamada y se pone a prueba la intención del otro de corresponder, esta teatralidad del acercamiento trata de convertir la distancia en el escenario donde se desarrolla la acción.

> "La apertura de las identidades y el esfuerzo de acercamiento a la identidad de los otros tiene, como práctica social que es, una naturaleza teatral innata. Al emprender el camino hacia un yo diferente, lo ofrecemos como el lugar para el encuentro. Este yo es ya distinto del que se utiliza como punto de partida, pero es también distinto del yo de los otros. El encuentro se produce a través de disfraces provisionales siempre y cuando se preserven los términos de la particularidad de las partes que se encuentran entre sí. Así, la particularidad puede entenderse como una identidad en constante movimiento" (p. 136)

Stavrides utiliza el concepto de vecindad para dotar de cuerpo y práctica a su idea de distancia. La vecindad da lugar a una sensación de proximidad que propicia los encuentros, a unas distancias en puentes controlados. "En la vecindad, el otro se instala con su presencia en las fronteras de una proximidad manejable" (p. 148).

La vecindad es la negociación con las pequeñas o grandes diferencias que caracterizan al otro (y a uno mismo). La vecindad, entendida así como umbral, trabaja la capacidad de acercarse a los otros como los otros. La diferencia, y la alteridad por lo tanto, debe medirse y encontrarse en la distancia, en la preservación de parcelas propias desde y a partir de las cuales salir y abrirse, en el discurrir y en la transición que ofrecen los umbrales.

Stavrides también se lanza a la descripción de las expresiones heterotópicas. En esta ocasión Foucault es la excusa para hablar de alteridad. Foucault denomina heterotopías a las espacialidades que parecen constituir un campo de articulación de las relaciones de poder, en el que se regula la relación entre la identificación clasificatoria y la heterogeneidad. Para Foucault, la disciplina es por encima de todo un arte de distribución. Se trata de un orden específico en el espacio, en el sentido de que interfiere activamente en la distribución espacial de la gente y que confiere una forma material a la vigilancia disciplinaria. Supone la estricta definición de las obligaciones de los habitantes, todos deben permanecer en su sitio y en su función: es una clasificación. En último término, "la lógica de la clasificación, de la organización de la conducta humana, de las personas pero también de los objetos y de la ciudad de acuerdo a un orden, es en sí mismo un acto de poder (de control de la realidad) y de conocimiento (de la realidad)" (p. 163).

> "La *polis* actual resultaría de ese momento, a finales del siglo XVIII, en que la ciudad empieza a ser concebida como lugar de

> organización, regulación, control y codificación de la madeja inextricable de prácticas sociales que se producen en su seno, a la vez que de racionalización de sus espacios al servicio de un proyecto de ciudad" (Delgado, 1999:179)

La utopía de la ciudad turística necesita este control, porque presenta una ciudad y unos lugares cuyos actos, ritmos y presencias pasan por el artificio, por escenificar un proscenio. Por eso se alía con lo que Delgado llama la sagrada trinidad del urbanismo moderno[240]: legibilidad, visibilidad, inteligibilidad, porque requiere un paisaje mistificado, exorcizado de sus habituales usos (los edificios, los pasajes no se utilizan, se fotografían; la ciudad no vale por lo que *es* sino por lo que *aparenta ser*).

Un ejemplo conocido y documentado es Christiania, un vasto pueblo libre nacido de las okupaciones de la década de los 70 y localizado en el centro de Copenhague. Se ha convertido en un ejemplo y referente mundial, por su trayectoria e historia. En los últimos años ha sufrido un proceso de normalización que busca su reconversión en un espacio legal, manejable e integrado plenamente con el resto de la ciudad. Para ello es necesario que los complejos procesos sociopolíticos que genera el espacio puedan ser transformados en categorías inteligibles y fácilmente gestionables (Amouroux, 2009). Entre estas categorías el turismo era una de las principales, ya que Christiania era un destino turístico valioso que atraía a millones de visitantes a Copenhague. Al considerar al Pueblo Libre como una atracción turística relevante, es importante para los legisladores de Copenhague aprovechar Christiania, preservarlo, mientras que, al mismo tiempo, se "normaliza", lo que significa eliminar los excesos y las radicalidades para permitir la ampliación del espectro de turistas potenciales y, según los críticos, representar al Pueblo Libre como una especie de "mundo Disney hippie". Esta normalización, entendida como tecnología de gobierno, hace que Christiania pase de una autonomía insurgente a una autonomía regulada, haciendo que ese espacio sea coherente con la gobernabilidad neoliberal. Así, el neoliberalismo y el urbanismo absorben y asimilan muchos de los valores antineoliberales y el sustrato de cultura alternativa de Christiania (Coppola y Vanolo, 2015). El antagonismo y alteridad contestataria del espacio se desactiva mediante la positivización, es decir, la rentabilización, de sus valores, insertándolo en el orden urbano y económico, y realzando su funcionalidad turística. La municipalidad de

[240] https://elpais.com/elpais/2018/03/16/seres_urbanos/1521194122_492095.html

Copenhague precisaba volver *legible* Christiania, y mientras fuera autónomo sería impredecible, no sería leíble con las normas dominantes. Este caso ilustra el cambio forzoso de un espacio insertado en la utopía emancipadora, pues estaba construido allende las fronteras de la normatividad establecida, a caer en la órbita de la ciudad turística, depredado por la lógica que inscribe a los lugares en un circuito donde escenifican y evocan imágenes encapsuladas.

Otro caso es Marsella y su remozamiento a través de una estrategia de marketing y de branding. El propósito era activar la afluencia de neo-marselleses y turistas, volver la ciudad una marca registrada, en particular una de destino turístico, en el que finalmente incluso sus habitantes, en un medio urbano devenido ajeno a sus tradiciones, se verán empujados a pasearse y comportarse como turistas en su propia ciudad. El turismo condiciona las interacciones sociales y espaciales[241] e inhibe las intervenciones políticas. Por eso no sólo los lugares se encapsulan en imágenes recurrentes de sí mismas, sino que la cultura se reduce auna expresión de folclore fácilmente digerible o a la cultura embalsamada y descontextualizada de los museos. Esta utopía turística necesita legibilidad, es decir, seguridad, ya que los espacios turísticos son totalmente visibles y transparentes porque están "planificados desde su inicio para controlar todos los trazados circulatorios que el visitante debe seguir". En Marsella se pidió clasificar la ciudad entera como "zona de seguridad prioritaria", que es la misma estrategia empleada en Rio de Janeiro de cara a los grandes eventos del Mundial de Fútbol y los JJ.OO. Habilitar un espacio turístico consiente y alienta los espacios de control (CCTV, Policía, expulsión de colectivos vulnerables -prostitutas, mendigos-) que creen un espacio pre-visible para el turista.

En contraste, las heterotopías -aquí representadas por los CSs- "podrían identificarse como los lugares del otro, fuera del orden disciplinado generalizado, donde las diferencias no describen caracteres distintos sino fronteras, las fronteras de lo social" (p. 167). La heterotopía, como contraste, reproduce el orden, revertiéndolo.

> "Cuando la sociedad se representa como una totalidad ordenada, lo que queda fuera es la dinámica del cambio, que es la que en esencia

[241] Además de la 'terracificación' que invade los espacios públicos o las precarias condiciones de los trabajo vinculados al turismo, la calificación de "zonas de gran afluencia turística" permite abrir los comercios en festivo, lo que supone una alteración de los ritmos cotidianos y un obstáculo más para el pequeño comercio.

> consigue que la dominación (o la hegemonía) sea un proceso abierto a la historia. Así, el orden es más una apuesta hegemónica que un hecho. Las condiciones heterotópicas emergen cuando se entrelaza la heterogénesis con la reproducción (...) Así las heterotopías nacen como lugares de discontinuidad, grietas en los moldes clasificatorios del espacio y del tiempo, a medida que los fragmentos heteróclitos de espacio y tiempo se aúnan en los procesos que aportan un lugar en el que pueden emerger las relaciones sociales. De esta forma, cabe considerar las heterotopías como pasajes hacia la alteridad y no como lugares de alteridad" (p. 175)

Las heterotopías albergan teatralidad, ya que "el arte de convertirse en otra persona, no como arte del engaño sino como el arte de buscar nuevas formas de subjetividad, brota de las heterotopías" (p. 176). Ello representa algo similar a lo que Holloway (2002) distingue entre el indicativo (lo que es) y el subjuntivo (lo que puede ser), porque la teatralidad como forma de aproximarse a la alteridad, niega más que afirma roles y las prácticas de subjetivación incompletas. Al fin y al cabo, el poder se ejerce como un proceso capaz de construir el campo de la posible acción de los sujetos disciplinados, y la heterotopía desafía y amplia los campos de la posible acción.

Los pasajes se presentan por sus relaciones con el otro, porque los pasajes son 'pasajes hacia'. Las heterotopías entendidas como pasajes son lugares en movimiento (y los que los habitan y conforman, comunidades en movimiento), en los que todo lo que sucede se ha desprendido del orden anterior sin que tenga un destino concreto. "A través de los ritos de paso las sociedades controlan y aseguran el pasaje de una identidad a otra sin que ello suponga una amenaza para el orden de la reproducción social" (p. 175). No obstante, en los pasajes acechan los peligros del desorden y de la vulneración del orden, pues siempre cabe la posibilidad de que fracase el ejercicio de control. Así, el umbral es también el tránsito a lo desconocido, y por eso siempre lleva inscrita la muerte experimentada como transición. Quien traspasa el umbral se somete a una transformación y esto produce miedo. Hoy, el *tránsito* esencialmente marcado por el umbral deja paso al *pasaje* sin umbrales, pues la política neoliberal elimina el tiempo del otro, que por sí mismo sería un tiempo improductivo. La totalización del tiempo del yo, del sujeto neoliberal, viene acompañada de la totalización de la producción, que hoy abarca todos los ámbitos vitales y conduce a una explotación total. La política temporal neoliberal elimina también el tiempo que no se somete a la lógica de la

producción. Pero hay que impugnar esta política, estas políticas, y buscar un tiempo del otro, que a diferencia del tiempo del yo que nos aísla y nos individualiza, crea una *comunidad* (Han, 2017).

La experiencia heterotópica zapatista puede servir de marco para explicar que las identidades "son producto de las relaciones sociales y no como precondición para ellas". Su construcción es un proceso en desarrollo, abierto al cambio y a la confrontación. "Si un individuo o grupo se reconoce en unos rasgos definitorios con un horizonte de promesa de continuidad, preservar dicha continuidad demandará actos de asertividad y de reproducción" (p. 181), y en consecuencia, la negación de las identidades dominantes pasa por atacar dicho continuismo y desafiar una reproducción autoevidente. "La existencia de las identidades depende de su performatividad y, por lo tanto, son elementos activos de la condición social: interactúan con las relaciones sociales y literalmente surgen cuando se despliegan esas relaciones" (p. 181).

Dicha performatividad concibe la identidad como algo que se produce y no como algo dado pasivamente. En este sentido, "los zapatistas no se limitan a confirmar que las diferencias en efecto existen, las visibles y las oprimidas, también piden que se produzca un encuentro entre las diferencias" (p. 187).

> "Así, apelar a la diferencia en este caso no supone entonar el himno del consumo como reafirmación del individualismo, sino que se convierte en una medida para culminar el sueño de la emancipación, un medio para abordarla" (p. 188)

El zapatismo es una lucha que encaja en otras muchas luchas, que se encuentra en ellas y que en ellas crea el encuentro (parecido a lo que Merrifield (2013) conceptualiza como *politics of encounter*).

La sabiduría colectiva del EZLN se corresponde con "una relación con el mundo abierta a la diferencia, a la conciencia de que las identidades nacen de la relación con los otros, que se adhieren a las personas y a los grupos en el largo trayecto por el mundo y que están constantemente puestas a prueba" (p. 190). Y esta experiencia constituye una heterotopía, pues la heterotopía "es un umbral dilatado, a la vez temporal y espacialmente; un espacio de transición donde ocurre, con todas sus contradicciones, el nacimiento de nuevas experiencias sociales" (p. 204). En efecto, los proyectos-procesos de emancipación tienen que afrontar contradicciones, pues la transformación social entendida como un

proyecto realista y no como una actividad estética resulta complicada (Rendueles, 2013:191).

Tras el marco zapatista, la rebelión juvenil de 2008 en Atenas posibilita al autor atisbar la realización efímera de una posible ciudad de umbrales. La espacialidad, al igual que la identidad -de ahí su íntima conexión-, describe formas de performatividad del espacio más que componerse de espacios que constituyan unas disposiciones concretas de elementos físicos.

> "El espacio se considera como resultado, pero también como precondición para la acción social. El espacio es algo que sucede" (p. 208)

El espacio también es algo que se produce, no un contenedor dado, inerte. Y aquí entra en juego de nuevo la imaginación, ya que "es muy importante comprender cómo las imágenes y las representaciones del espacio participan activamente en las formaciones de las cualidades de los espacios creados, mientras los conflictos urbanos transforman la ciudad" (p. 213). Las espacialidades de los conflictos urbanos son tan imaginadas como reales, porque los conflictos urbanos también son luchas que reivindican desde la creatividad y diversidad el espacio público urbano, la ciudad, la vida en su conjunto. En este punto Stavrides resalta la idea de justicia espacial, que "podría ser indicio de un principio redistributivo que tiende a presentar el espacio como un bien abierto al disfrute de todos" (p. 215). La accesibilidad -atributo espacial-, puede llegar a convertirse en uno de los atributos más importantes de la justicia social, pues sitúa la importancia de la toma de decisiones colectiva en la definición social y física del espacio (Stavrides, 2010).

Si el espacio identifica y se identifica mediante el uso, la reivindicación del espacio no tiene por qué estar vinculada a la protección de unas identidades situadas establecidas. Una comunidad *para sí* degenera casi invariablemente en exclusiones y fragmentaciones (tal como vimos, la novedad de los CSs de segunda generación fue huir de este horizonte y operar una apertura). A pesar de ello, cualquier gobernanza trata de vincular la formación de las identidades sociales con la reproducción social, para lograr que las identidades sigan siendo marcas distinguibles las unas de las otras, pues la identidad se considera fija en el tiempo. Ya hemos visto cómo las personas han de ser reconocibles, clasificables y, por tanto, predecibles para poder ser gobernadas. En esta lógica, "se agrupa y define a las personas en relación con lo que son, pero no en

términos de lo que puedan llegar a ser o en lo que puedan estar convirtiéndose" (p. 218).

Pero una definición rígida de la identidad impide la emergencia de dinámicas inherentes. Precisamente, es en los periodos de lucha colectiva cuando entran en crisis algunas identidades que funcionan con roles establecidos; es la porosidad urbana. Por eso,

> "Los espacios de emancipación deberían diferenciarse de los espacios que imponen identidades y reproducen identidades. El espacio como identidad (y la identidad como espacio) presupone la existencia de un campo claramente demarcado. Por el contrario, el espacio como lugar para la no identidad, como lugar que alberga identidades abiertas, diversas, relacionales, ha de ser un espacio sin muchas rigideces" (pp. 220-221)

La apropiación (o *recuperación*) colectiva de una calle o de un patio de colegio para transformarlos en espacios para la acción no autorizada y para que tengan lugar en ellos encuentros creativos es ya en sí misma una forma de 'soltar' esos espacios, que en adelante no definen, sino que suspenden o desafían las normas. Así, si el espacio queda temporalmente desconectado de la serie de normas que lo definen, no será el lugar para que emerja una identidad colectiva que describa a sus usuarios. Holloway también niega una eseidad cerrada, acabada, y reivindica, por contra, el devenir como proceso (trans)formativo.

> "La definición fija las relaciones sociales en su eseidad estática, fragmentada, reificada. Un mundo de definiciones es un mundo limpio, un mundo de divisiones claras, un mundo de exclusión, un mundo en el que el otro está claramente separado como otro. La definición constituye la otredad (…) La definición *nos* excluye como sujetos activos" (Holloway, 2002:94)

Esto sucede porque ya estamos estabilizados en una identidad, en una parcela de acción social. De nuevo una situación que permite pensar, asimismo, en el molde socioespacial/socioterritorial. El umbral, poroso, definido por la apertura a las interacciones, sería lo socioespacial, mientras que un enclave autoreferencial, volcado en sí, sería lo socioterritorial. Así,

> "si un espacio específico deja de poder determinar sus usuarios reales o potenciales, no podrá pertenecer a nadie ni a ningún grupo ni literal ni simbólicamente. Este proceso en el que se suspende la definición espacial y la pertenencia espacial es el que otorga a ese

> espacio habitado suelto un carácter inherentemente relacional. Los espacios de estas características pueden convertirse en lugares idóneos para que se establezcan comparaciones; son lugares para la comunicación y la consciencia mutua; lugares que están en permanente construcción, siempre intermedios; lugares en transición en los que confluyen identidades en crisis" (pp. 220-221)

Estos espacios son umbrales que conectan destinos potencialmente separados. Ya sea en Atenas en 2008 o en el seno del movimiento zapatista, ejecutar una política de umbral abre pasajes hacia un futuro emancipador, y pueden ser explorados precisamente en las luchas cotidianas.

Asimismo, Stavrides recupera el concepto de 'comunidades en movimiento' -concepto que se admite emparentado con la 'sociedad en movimiento' de Zibechi (2008) y también relacionable con las instituciones en movimiento, término aquí utilizado para describir el resultado de la innovación organizativa de los CSs- que le sirve para trascender el espacio público y esbozar un espacio común. El espacio común se entiende aquí como espacialidad de umbral y supera la restrictiva acepción de espacio público porque no es un espacio tutelado por la autoridad ni un espacio controlado y utilizado por un grupo o colectividad. Se trata de oponer la idealización del espacio público frente a la materialización de un espacio común (De Angelis y Stavrides, 2010).

> "Las comunidades crean 'el espacio común', un espacio que se utiliza en las condiciones que deciden las propias comunidades y que está abierto a cualquiera. Su uso, mantenimiento y espacio común no es un mero reflejo de la comunidad. Esta se forma, desarrolla y reproduce a través de unas prácticas que se centran en ese espacio común" (p. 238)

Los CSs optaron por lo socioespacial, por confeccionar este espacio común, por comunicar y recorrer la distancia hacia otras posiciones políticas, buscando el encuentro y el fortalecimiento mutuo. Fomentar la diferencia mediante unas prácticas que entretejan continuamente el tejido de la vida en común requiere suspender las normas, las identidades preestablecidas. Stavrides (2012), generaliza el principio de que la comunidad se desarrolla a través del hacer común (*commoning*), de comunizar, a través de actos y formas de organización orientados hacia la producción del común y compartiendo (y confrontando) el espacio público. Lo común es un proceso, un contenido más que una forma, como diría Amadeo Bordiga (Troploin, 2012). O en palabras de Holloway (2002), el comunismo -producir lo común- no es un estado del ser, sino un

proceso. Lo mismo ocurre con la emancipación (con las prácticas, los espacios). La emancipación se relaciona con una transformación radical de los mundos sociales existentes, pero no es una esencia, sino un proceso. Pueden existir prácticas potencialmente liberadoras; sin embargo, no pueden existir áreas fijas de libertad (Stavrides, 2007).

En resumen, lo que produce la experiencia espaciotemporal del umbral es el potencial de comunicación entre dos mundos opuestos. El umbral es "un complejo artefacto social que produce, mediante distintos actos de cruce definidos, diferentes relaciones entre la mismidad y la alteridad" (pp. 22-23).

La condición de umbral se caracteriza por la construcción de identidades transitorias, con la suspensión de una identidad previa y la preparación para adquirir una nueva. El umbral como lugar de negociación, en el que emerge un espacio común (de común encuentro, de común reconocimiento). Si la comparabilidad se basa en el reconocimiento necesario y constitutivo de las diferencias, la traducibilidad crea el terreno para las negociaciones entre las diferencias sin reducirlas a los denominadores comunes (Stavrides, 2014).

En ese territorio de transición hace falta sentir la distancia. La hostilidad surge cuando esa distancia se preserva y aumenta; la asimilación cuando se anula. El encuentro se produce al mantenerse la distancia necesaria a la vez que se cruza. Ese territorio de transición no pertenece a nadie y para iniciar el acercamiento al otro nos tenemos que sentir incompletos (Sennet, 2014:24).

Precisamente, la reflexión que Sennet (2014) propone sobre dos tipos de sistemas, el cerrado y el abierto, puede servir para ampliar la perspectiva de abordaje. Su visión tiene que ver con la diferente capacidad adaptativa y de vitalidad ambiental. El autor ilustra estas dos distinciones espaciales desde una analogía con los sistemas ecológicos, siendo el umbral interactivo, a causa del contacto y el intercambio activo, y la frontera, un territorio vigilado y cerrado por inactividad, o buscando semejanzas con la estructura de las células, en la cual la membrana es porosa y resistente al mismo tiempo y la pared mantiene las cosas dentro.

Partiendo de estos enfoques trata de comprender lo cerrado y lo abierto. Por un lado, entiende la abertura como estado, donde no hay nunca una circulación libre, sino una combinación de *porosidad* y *resistencia.* Y es precisamente esta combinación de diferencia (porosidad) e indiferencia (resistencia) en la vida cotidiana la que tiene que ver con la distinción entre abierto y cerrado. En todo

caso, la mezcla de diferencia e indiferencia se puede ver como una señal de malestar o en clave positiva. Visto de manera positiva se puede describir como cosmopolitismo, según la cual la anonimidad es clave para sentirse seguro entre extraños (es el estímulo que resulta de la presencia de los otros, pero no en la identificación con ellos, siguiendo la definición de Simmel).

El anonimato concebido así significa respetar la distancia, que la alteridad no te devore, mantener la capacidad de acercarse a los otros como los otros. La diferencia, y la alteridad por lo tanto, debe medirse y encontrarse en la distancia, en la preservación de parcelas propias desde y a partir de las cuales salir y abrirse, en el discurrir y en la transición que ofrecen los umbrales (Stavrides, 2016). En este camino es posible crear un punto de encuentro en común, un espacio realmente común, compartido, cedido, de acercamiento a la alteridad.

Por el contrario, el sistema cerrado tendría dos correlatos: el equilibrio (es un orden social que puede sacrificar la disensión en virtud de la armonía -aplicado a la política- y en un sistema en el que el equilibrio sea el objetivo, todas las partes deben tener el mismo peso –aplicado al urbanismo-) y la integración (limita la experimentación en cuanto disminuye el valor de las cosas que no encajan).

Figura 9. Características topológicas de las aperturas y cerramientos según autores

	Cerramiento y autoreferenciación	*Apertura e interacción*
Stavrides	Enclave (barrera, control, exclusividad)	Umbral (encuentro, intercambio, reconocimiento mutuo)
Sennet	Sistema Cerrado (definido, rígido)	Sistema Abierto (inacabado, poroso)
Holloway	Identidad (eseidad, identificación)	No identidad (devenir, invisibilidad)

Stavrides 2007, 2016; Sennet 2014; Holloway 2002

Por lo tanto, se puede construir una hipótesis aunando lo visto hasta ahora. La relación socioespacial conduce a expandir el perímetro de la acción y el pensamiento a otros entornos sociales, políticos, culturales. Esta relación tiende a constituir umbrales, membranas porosas que ponen en contacto diferentes proyecciones y visiones, pero con el deseo, la *potencia*, de converger. Por su parte, la relación socioterritorial constituye un enclave que se imagina sobre sí mismo, para sí. Difícilmente busca el exterior receptivamente y se resiste a pensarse en términos heterotópicos (imaginarse desde otras posiciones -sociales, políticas, culturales- que no son los propios).

Una vez confrontados la utopía turística y la emancipadora y ver qué contratos espaciales y sociales promueven, se puede concluir que las espacialidades a ellas asociadas difieren mucho. Así, la espacialidad turística se basa en lo espectacular, en el goce estético; los espacios turísticos no se fundan en una función reproductora de vida, sino en la función sustentadora del consumo (de paisajes, de modos de vida). La mirada de la utopía turística convierte relaciones y lugares en experiencia, y mediatiza el acercamiento al otro y al espacio en términos de ocio y de optimizar el tiempo (quedar con los amigos es ahora una experiencia de aprendizaje multicultural, ir al mercado la posibilidad de disfrutar del auténtico bullicio del ecosistema urbano, esto es, se despoja a las interacciones de su función primordial y se lo sustituye por el signo del consumo).

La espacialidad emancipadora de los Centros Sociales ofrece un espacio de autonomía y de potencias individuales y colectivas, sociales y culturales, a desarrollar porque propicia el encuentro, la mezcla, el descubrimiento de otros universos. De este modo, se profundiza en las políticas del encuentro, se habilita un espacio para explorar las posibilidades de los encuentros. Merrifield (2013) propone cambiar la prioridad política del derecho a la ciudad a las políticas del encuentro. En su opinión, el encuentro puede inspirar otra vía de acción política, pues el encuentro se materializa cuando surge una afinidad, cuando se identifica un enemigo común, cuando se forman nociones y colectividades comunes, cuando la solidaridad toma forma. Así, a pesar de que el derecho a la ciudad es un buen marco en el que pensar la ciudad, buscar otros conceptos más eficaces y que se adecúen mejor a las necesidades de articularnos en diversidad puede ayudar a crear alternativas. La noción de encuentro trata de un relato de cómo las personas pueden pensar y actuar juntas, de por qué se forman colectividades y cómo la solidaridad toma forma y

articula lo político o de cómo la interseccionalidad -uno de los grandes hallazgos políticos de la mixtura, de la pluralidad y multidimensionalidad de lo político- toma forma en lo urbano. El encuentro, entonces, es la expresión de una pluralidad de participantes (en la línea de la diversidad de Stavrides (2014), de los seres anómicos de Delgado (1999) o la multitud de Hardt y Negri (2004)) que se reúnen (co-unen) en una forma y fórum abiertos, con una estructura dinámica, tomando partido y cuerpo activa y conscientemente. Estos espacios de encuentroson la alternativa para una cultura de barreras (Stavrides, 2007).

De esta abstracción se puede inferir que los CSs se sitúan en el umbral, en lo abierto, en la negociación, mientras que los escenarios de la utopía turística conciben una ciudad lugares-aparador, porque los lugares se convierten en meros puntos de paso de un circuito basado en el visionado pasivo, y una espacialidad clausurada, porque no crea las condiciones de engarzar, ensamblar subjetividades y proyectos políticos.

5.6 Justicia espacial

Ya se ha comentado que la accesibilidad puede ser uno de los atributos más importantes de la justicia social, lo que desplaza el foco de la justicia a un atributo espacial. El giro espacial que se fue introduciendo en las Ciencias Sociales a partir de los 70 motivó un vivo interés por las cuestiones espaciales (Benito del Pozo, 2004). Este momento espacial revitalizó la Geografía y la revolución cualitativa que había iniciado. En la perspectiva emancipadora ello significó que la justicia social comenzara a entenderse asimismo como una cuestión espacial, ya que el espacio se concebía como un producto social. Esta noción ya fue trabajada por Harvey, Rawls, Young o Fainstein, pero fue Soja quien en su *Seeking Spatial Justice* otorgó al espacio el papel rector de un orden justo que, superando la ciega preponderancia del tiempo en el estudio de las relaciones de poder, *espacializó* las dinámicas de poder y comenzó a hablar de un desarrollo espacial desigual.

Por tanto, la injusticia también podría expresarse en términos espaciales. Al mismo tiempo, el espacio podía ser la palanca en la que se apoyará la lucha contra la injusticia y por una justicia que reclamara unas relaciones sociales y de poder más equitativas. En este contexto, la lucha por la transformación debería pasar por la lucha por una determinada historicidad, pero en combinación con la creación de espacialidades. La espacialidad se entiende como la descripción

de las condiciones, cualidades y características del espacio en general, y no de un espacio específico. Ya que, a pesar de que seamos capaces de localizar formas específicas de espacialidad en lugares concretos, la espacialidad lo que consigue es describir formas de performatividad del espacio más que componerse de espacios que constituyan unas disposiciones concretas de elementos físicos (Stavrides, 2016:208).

Por ejemplo, cierta literatura académica ha venido reflexionando sobre la exclusión social con perspectiva espacial. Ello originó el concepto socio-espacial de las ciudades, que permitió poner en relación las desigualdades sociales y la exclusión social, por una parte, y los procesos de segregación territorial o concentración espacial de la pobreza y la exclusión, por otra.

De igual manera, las acciones insurgentes se destacan en crear imaginaciones geográficas que entran en conflicto con la asunción liberal del espacio, de su acceso y de su uso, cosa que conlleva asimismo una imaginación social alternativa. La okupación trabaja muy efectivamente a este nivel, desafiando las imaginaciones geográficas hegemónicas (Bieri, 2002). Es importante visibilizar cómo se produce, se reproduce y se confronta el territorio, mediante imaginaciones políticas y espaciales que disputen lo establecido (Ince, 2012).

Así como los ateneos de, al menos, la primera mitad del siglo XX cobijaron sociabilidades políticas alternativas y permitieron la expresión de diferentes culturas políticas del momento -albergando también funciones instructivas y formativas y de divulgación cultural y política- (Navarro, 2016), hoy día resulta fundamental disponer de algunos puntos de anclaje en el territorio (asambleas populares, Centros Sociales, nodos de producción) desde los que vertebrar iniciativas sociales, económicas o políticas.

Estos anclajes, estas espacialidades, son vitales y la transformación social sería inconcebible (materialmente imposible) sin ello, pues junto con configurar la vida solidariamente es necesario construir un medio ambiente en el que la lucha por la existencia pierde sus aspectos repugnantes y agresivos. Entre estas espacialidades los Centros Sociales son esenciales porque actúan como paraguas para los movimientos sociales, garantizando que puedan sobrevivir, darse a conocer, reproducirse. Los Centros Sociales comenzaron su andadura vinculados a la okupación, que animó y soportó físicamente (ofreciendo espacios) las múltiples actividades políticas y personales del "movimiento alternativo" y de otros nuevos movimientos sociales afines (Martínez, 2003). La

constitución de un movimiento social okupa, especialmente notable a partir del incremento de su represión penal (desde 1996 en adelante), para el cual la práctica de la *okupación*, tanto de viviendas como de Centros Sociales (que más atracción contracultural y conflicto político han generado), es central, ayudó a configurar la herramienta política y organizativa de los Centros Sociales.

Los Centros Sociales proveen de infraestructuras a las ideas, es decir, tal como propugna la geohistoria -y Marina Garcés resume muy bien en su libro *Filosofía inacabada*-, a veces las ideas están, son, existen en diferentes lugares y al entrar en contacto con grupos sociales y coyunturas locales adquieren una forma u otra. Esta visión destroza la linealidad de la Historia, pues no le presupone un fin, es decir, no entiende la Historia (y la lucha/generación de ideas, etc.) como teleológica. Bien, pues los CSs, ayudan a que estas ideas se materialicen -es decir, que arraiguen, que enraícen- pues quizá de otro modo, sin el lugar adecuado y un punto de reunión e intercambio de ideas y gentes (los CSs son dobles, funcionan como lugar, como anclaje, y como lugar de encuentro, de intercambio), la idea no podría haber pasado de la(s) conciencia(s) individual(es) y crear un proyecto colectivo comúnmente abonado y abordado. Precisamente es gracias a estas aportaciones y visiones de diferentes individualidades, de diferentes cosas que no son uno mismo, que se desempeña la necesaria externalidad recíproca (yo soy tu exterioridad, revisito tu idea, la complemento o la retoco, y tú eres la mía) que toda idea necesita para madurar y fructificar. Además, los CSs también hacen que esa idea se materialice en una determinada dirección, gracias a una atmósfera conscientemente elegida, creada, mantenida -en el tiempo y en la Historia-: solidaria, autogestionada, horizontal, local, etc.[242].

Tanto el movimiento de *okupación* como los Centros Sociales pueden ser interpretados como amalgama de diversas prácticas sociales de apropiación espacial que, al mismo tiempo y debido a su radicalidad socializadora y comunitarista, denuncian las alternativas disponibles de acceso a bienes urbanos básicos, de comunicación social y de intervención política local (Martínez, 2003). En este sentido, el Centro Social actúa como espacialidad

[242] Ya se apuntó que pese a lo abierto de los CSs, había líneas intraspasables. Por ejemplo, el agravio que sufren los trabajadores puede fructificar en un proyecto contestatario, pero si ese antagonismo fructifica en un entorno xenófobo la dirección política y práctica de ese malestar se encauzará y se focalizará sobre el colectivo migrante. En cambio, un CS abierto, combativo, sin adscripciones fascistas podría devenir en un sindicato de clase transversal, en un experimento de sindicalismo social.

emancipadora urbana, es decir, crea un ambiente urbano-público liberador, ya que desde el punto de vista relacional supone una manera de distribuir el poder que en vez de crear jerarquías delegativas y de dominación, aspira a crear individuos autodeterminados dentro de colectividades solidarias. Esta atmósfera también es propicia para adentrarse en la práctica del poder, de la soberanía, cuyo ejercicio solo puede ser colectivo, ligado al otro, en condiciones de respeto, reciprocidad y ayuda mutua. Porque la autodeterminación es empoderamiento, y por lo tanto debe ir ligada a la dimensión colectiva de la sociedad. Según este punto de vista, las espacialidades emancipadoras podrían considerarse como espacialidades de alteridades dispersas (Stavrides, 2016:217).

Si el énfasis sobre la justicia espacial es un medio para situar la importancia de la toma de decisiones colectiva en la definición social y física del espacio (Stavrides, 2016:215), la espacialidad emancipadora urbana practicada por los Centros Sociales permite disputar lo urbano, presentar batalla en la ciudad, no únicamente como escenario de la lucha, sino como campo a definir, medio construido a debatir. El umbral, al reemplazar los puntos de control que limitan el acceso mediante prohibiciones o "ritos de paso" cotidianos, proporcionan las bases para una posible solidaridad entre diferentes personas a las que se permite recobrar el control sobre sus propias vidas (Stavrides, 2007). Por lo tanto, la solidaridad está relacionada con el acceso y con la apertura de espacios de encuentro. Tanto la acción de los okupas (Bieri, 2002) como los Centros Sociales (Martínez, 2003) han inscrito nuevos lugares en la ciudad, nuevos accesos y nuevos encuentros. Gracias a ello pueden transferir poder y control sobre el espacio urbano y la posibilidad de incidir directamente en el andamiaje institucional y político. De este modo, si ya el espacio habitado parece haber asumido un papel educativo en las sociedades posindustriales, pues del espacio metropolitano se aprende(Stavrides, 2007), la okupación y los Centros Sociales en particular pueden abrir el acceso y la producción de lo urbano. Lo urbano como parte de una educación sociopolítica y cultural no formal permite ejercer con todas las garantías el derecho a la ciudad de Lefebvre, porque el derecho a la ciudad condensa todos los demás derechos. Así, el grado de accesibilidad de la espacialidad significaría acceder a la posibilidad de intervenir en el tejido urbano, ya sea adquiriendo herramientas y espacios a partir de los cuales moldear un entorno físico propio, como formándose en la capacidad de comprender e interpretar lo urbano, para luego desafiarlo.

5.7 El apoyo infraestructural

O de nuevo: trata de imaginar, con la mayor precisión posible, bajo la red de calles, el entramado de cloacas, las líneas de metro, la invisible proliferación subterránea de conductos (electricidad, gas, líneas telefónicas, redes de agua, tubos de correo expreso) sin la cual no habría vida en la superficie.
(Perec, 1999)

Mientras que la narración histórica privilegió lo superestructural, el giro espacial y el renovado interés en lo geográfico hace que lo infraestructural adquiera importancia. La creación de una infraestructura urbana radical (Vasudevan, 2017:172) no solo es importante en su dimensión espacial, sino que es fundamentalmente necesario para que florezcan nuevas dinámicas de lucha. Las redes activistas actuales se apoyan en persistentes subculturas, capaces de mantener las tradiciones cognitivas necesarias para revitalizar el movimiento en el tiempo (McAdam, 1994). Dicho de otro modo, un espacio hace que un movimiento pueda llegar a reproducirse en un momento concreto gracias a un lugar concreto.

Existen estudios sobre cómo el desarrollo de infraestructuras urbanas, teniendo en cuenta su naturaleza sociotécnica, puede mejorar el ambiente en contextos de recursos materiales escasos y/o hostilidad estatal, es decir, las infraestructuras se presentan como materiales a través de los cuales los más desfavorecidos pueden ejercer sus capacidades creativas (McFarlane, 2008; Koster y Nuijten, 2016). De hecho, las crisis económicas y su correspondiente crisis de reproducción social provocan que diferentes grupos sociales se vean obligados a encontrar nuevas formas de satisfacer sus necesidades y deseos colectivos mediante el intercambio, la ayuda mutua y la colaboración. El caso griego demuestra cómo los movimientos sociales antagónicos adquieren características constitutivas al expandirse a prácticas reproductivas, formando bienes comunes y estructuras de economía social y solidaria (Bekridaki y Broumas, 2017).Lo mismo ocurre con las llamadas 'prácticas económicas alternativas' (Méndez, 2015; Gil Álvarez, 2017), que desempeñan el papel de nodos territoriales de la red de economía alternativa (locales en los cuales intercambiar productos, reunirse, conocer miembros de la red, etc.).

Uno de los aspectos básicos para cualquier movimiento es, por un lado, la construcción desde la base de contrainstituciones y de áreas seguras en las que nuestro día a día, nuestra cultura y nuestro arte puedan romper la hegemonía del sistema, y por otro, supone organizar confrontaciones con la dominación de

la élite (Steen, Katzeff y Hoogenhuijze, 2014). Así, un Centro Social puede ser la mejor plataforma local para agregar personas y colectivos con sensibilidades afines, para hacer visibles temas y luchas sociales censuradas en los mass media, y para introducir a nuevos activistas en prácticas de desobediencia civil y social (Martínez, 2007b). En una línea estrictamente temporal, los movimientos sociales tienen un gran nomadismo, y por eso es necesaria la conformación de artefactos político-espaciales como los Centros Sociales que se convierten en un medio para continuar con la lucha. Un Centro Social permite que desde los márgenes se pueda dar una continuidad, porque hay una dirección y un deseo compartidos, un llamado común. Al mismo tiempo, posibilita que la lucha pueda tener un núcleo del que emana una cohesión como grupo y como horizonte y abre un espacio para condensar y estabilizar vínculos. Así como un acontecimiento temporal puede poner en 'circulación' conocimientos mutuos a través del magnetismo del momento, un acontecimiento espacial como el Centro Social pone en comunicación a diversas personas y puede engancharlas a un activismo político-social a través de la permanencia, la fricción, de estar en un lugar de manera continuada y de habitarlo.

En este sentido, un Centro Social podría funcionar como una interzona (Bey, 2014), que permite crear nuevas historias y secuencias dotando a la totalidad de una armonía. Algo parecido a lo que los municipios rebeldes Zapatistas consiguieron en el sureste mexicano: conectar territorialidades dentro de un marco transformador. De esta manera, estas infraestructuras están íntimamente unidas a las espacialidades, en cuanto creaciones relacionales que se enmarcan en una estrategia alternativa (y) a una escala mayor. Gracias a esta perspectiva, la ciudad puede pasar a ser co-producida a través de canales formales e informales (Mahabir, Crooks, Croitoru y Agouris, 2016) que no se limitan únicamente a la esfera abstracta política, sino que inciden directamente a un nivel espacial, que cambia la topología de la ciudad (crean nuevos espacios que crean nuevas relaciones que impactan en el tejido urbano y en el día a día de la población). En el mismo sentido, el trabajo de la infraestructura produce sus propias infrasemióticas: una infraestructura de las cosas y una infraestructura de significados culturales, en un solo y mismo movimiento. Por tanto, el derecho a *crear* infraestructura entronca directamente con el derecho a la ciudad, a crear ciudad, a 'prototipar' la ciudad en un plano conceptual, técnico o político (Corsín, 2014). Ello posibilita dejar en suspenso lo establecido e

imaginar nuevas composiciones que desestabilicen formaciones epistémicas asentadas.

Así, distinguiríamos lo estructural (aquello más ligado a lo estructurante, al espacio abstracto) de lo infraestructural (espacialidades con capacidad de agencia territorial, más unido al espacio vivido y concebido). Por tanto, las fuerzas estructurales -sociales, espaciales, económicas- estarían en un orden ajeno (de ahí la violencia estructural, invisible pero perceptible) y lo infraestructural estaría unido a la experiencia cotidiana, a una ontología espacial en la que el espacio deviene territorio, lugar, una característica biofísica y cultural. La infraestructura tomada así (tomada en el cuerpo de un Centro Social, por decir) es la herramienta y un *medio* próximo y accesible para tomar parte en el diseño político y cultural de la ciudad.

PARTE III

ATERRIZANDO

Me dolía un poco no estar del todo en el juego, mirar a esa gente desde fuera, a lo entomólogo. Qué le iba a hacer, es una cosa que me ocurre siempre en la vida, y casi he llegado a aprovechar esta aptitud para no comprometerme en nada
(Cortázar, 1987)

Poner los pies en la tierra es una buena manera (y muy geográfica) de poner a prueba el conocimiento del terreno. Aterrizar la teoría es una tarea que ayuda a detectar los vínculos con la realidad, la fortaleza y la pertinencia de estos vínculos y de los extravíos que pudo haber producido una estancia dilatada en la torre de marfil. A pesar de que esta investigación no se funda sobre unos estudios de caso que busquen una significancia estadística o cuantitativa, sentar claramente las bases metodológicas es clave para comprender la naturaleza del trabajo emprendido. Si la significancia estadística-cuantitativa no es el fin, sí lo es, en cambio, la relevancia cualitativa de los tres ejemplos escogidos. Estos ejemplos han permitido contrastar la validez general de la propuesta teórica desplegada. Los CSOs elegidos han servido para apoyar y afianzar el proyecto filosófico cultural lanzado en la tesis. El hecho de que sean los tres modalidades de Centros Sociales que practican la radicalidad autónoma -no se vinculan a ninguna institución ni se supeditan a ninguna relación de propiedad- ha facilitado abarcar los horizontes del campo de lo posible.

En cuanto a la toma de partido y punto de partida en lo metodológico, vale la pena remarcar que se interpreta y lee el mundo desde una posicionalidad concreta. Esta perspectiva, empero, no debe alarmar a nadie, pues lo personal es político, el yo (individuo, sujeto, cuerpo, persona) es un constructo social. Admitir (y asumir) el concepto relacional del yo resalta la porosidad en relación con el mundo del cambio socio-ecológico, como entidad abierta a los innumerables procesos, a diferentes escalas espacio-temporales que atraviesan nuestros mundos físicos y sociales[243].

Para Leibniz no puede haber conocimiento a menos que "el sujeto haga suyas las representaciones que tiene de las cosas como información propia referida a algo distinto de sí mismo. Todo conocimiento ha de estar centrado activamente por el sujeto que lo posee y lo reivindica" (VV.AA., 2005). En otras palabras, Leibniz piensa un mundo en que no hay universalidad, sino ubicuidad de lo

[243] Por ejemplo, la organización de la producción y el consumo fragua en nosotros divisiones de trabajo y de función y produce personas profesionalizadas (Harvey, 2003:270).

viviente; el punto de vista está en el cuerpo, dice Leibniz (Deleuze, 1989). Esta posición no reivindica un subjetivismo que no puede deducir más que a partir de su experiencia sin poder conectar hechos del mundo, sino que se presenta como hecho patente de que partimos, en efecto, de una posición singular que nos *referencia* el mundo y en el mundo. Todo esto pone en relieve que el conocimiento y quién lo produce están situados. Así pues, definir una epistemología adecuada es clave para producir una reflexión crítica respecto al papel social, político e institucional del saber en general y de la disciplina geográfica en particular (Buttimer, Brunn y Wardenga, 1999). Como más adelante se desarrollará, romper con la linealidad temporal (el progreso medido por el ciclo histórico occidental) y con la centralidad espacial (el eurocentrismo como difusor de saberes) de las epistemologías hegemónicas, abriéndose a la vez a otras epistemologías (Sousa Santos, 2017) permite poder situar el conocimiento en un pedestal crítico. Contravenir las hegemonías significa asimismo apostar por formas político-sociales emergentes, desde sociologías que dan voz a los invisibilizados hasta espacios públicos insurgentes que emergen allá donde la práctica y filosofía política convencional se agota.

A la hora de poner en práctica lo enunciado y acercarse a los CSOs se optó por la observación no participante. Este grado de involucramiento no significa, por un lado, menor rigurosidad, ya que simplemente se trata de una perspectiva y una visión determinada y, por otro lado, tampoco se debe inferir como falta de compromiso o solidaridad, pues realizar una observación de este tipo no es sinónimo de ser manifiestamente foráneo. De hecho, a pesar de que el registro se hace desde una posición no participante, haciéndose presente, poniendo cuerpo y materialidad, se crean vínculos que me dan la legitimidad y la confianza necesarias para abordar el trabajo en los tres Centros. Más allá de eso, en lo personal se crea un vínculo, una relación en base a la convivencia (porque así se crea una relación-vínculo, poniendo cuerpo en un lugar, cara a cara), sin que vaya en detrimento de la posición epistemológica.

Igualmente, y en consonancia con lo anterior, el lenguaje adoptado es en general la forma de la tercera persona que habla, dizque, desde una neutralidad y distancia sobre los hechos. Esta decisión parece lógica pues se ha definido el estatus del investigador como de externo a lo estudiado en lo metodológico, aunque sí siendo partícipe en lo personal. Para Marina Garcés hablar con un yo implicado construye realidad y se aleja del cánon académico de despersonalización y de tratar al sujeto como objeto analizado fríamente. En

efecto, el lenguaje construye, y es el primer campo de batalla. Sin embargo, hacer sentir una posicionalidad militante con la utilización de la primera personal del plural, el *nosotros*, no es adecuado en este caso. La investigación ha sido partícipe de los espacios y las personas que aparecen descritas, pero no se ha involucrado en la producción de estos proyectos, es decir, no se ha tomado parte en la producción política y de sentido de estos espacios. Por eso, aunque la teoría si no se aplica no sirve de nada, se puede aplicar de diferentes maneras y desde diferentes postulados.

Figura 10. Centro Social 'Nosotros' en Atenas

Foto del autor

6. METODOLOGÍA

Uno no puede hacer ninguna teoría relevante si no se ha dado cuenta de los límites de las palabras en general, y de las teorías en particular
(Troploin, 2012:14)

Cuando se inicia una investigación y la posterior ineludible tarea de plasmar en un trabajo dicho proceso, se tiene que interpretar y traducir la realidad a través del filtro del conocimiento adquirido y la posición desde la cual se participa de ese conocimiento y esa realidad. Para ello nos dotamos de un lenguaje y unas herramientas metodológicas que puedan facilitar a la vez que trasuntar lo más fielmente posible lo estudiado.

Necesitamos un lenguaje que sea capaz de abarcar las complejidades de las diversas geometrías individuales y de los diversos sistemas de actividad social (Harvey, 1977:31), de modo que éstas se vean reflejadas lo menos distorsionadas posibles. La elección y adopción del lenguaje es, por lo tanto, clave.

> "En el discurso académico no hay lugar para el grito. Más que eso: el estudio académico nos proporciona un lenguaje y una manera de pensar que dificulta expresar nuestro grito (..) Se descalifica sistemáticamente el grito disolviéndolo en su contexto (...) No se trata de que se niega el grito por completo, sino de robarle toda su validez. Al arrancarlo del *nosotros* y proyectarlo en un *ellos*, el grito se excluye del método científico. Cuando nos convertimos en científicos sociales aprendemos que para comprender debemos perseguir la objetividad, debemos hacer a un lado nuestros propios sentimientos" (Holloway, 2002:14)

¿Cómo afrontar el grito que transmite la realidad ante lo sosegado de la palabra escrita y, más aun, de la práctica académica? ¿Cómo hacer frente al marco que suaviza el desgarro social, urbano, cultural?

> "La mentira es negarse a ver ciertas cosas *que uno ve*, y negarse a verlas *como uno las ve*. La verdadera mentira son todas las pantallas, todas las imágenes, todas las explicaciones que uno deja pasar entre sí mismo y el mundo" (Comité Invisible, 2017:12)

Así pues, transmitir la verdad de la realidad, respetando sus expresiones y estéticas, pasa por no dejar que las pantallas o las representaciones (epistemológicas, culturales, ideológicas) *hablen* en nombre de los hechos, de las voces y los rostros. Una de las pantallas (en cuanto representación o interfaz

que se establece entre lo que se ve y lo que se cuenta, pero también en cuanto muro opaco que imposibilita acercarse y aprehender la realidad) más frecuentes en la academia es la de la neutralidad. Este trabajo parte de la premisa fundacional de la imposibilidad de dicha neutralidad, no ya cómo imposibilidad de relatarneutralmente sino como imposibilidad de absorber o interpretar neutralmente la realidad. En vez de eso se reivindica el *locus* desde el cual se enuncia esta investigación, se visibiliza la posicionalidad[244], el modo en que nos posicionamos (fruto de nuestro bagaje, de nuestras expectativas, etc.). En cualquier acción humana las preguntas primeras son: quién, por qué, para qué y en qué circunstancias hace lo que hace, es decir, qué expresamos a través de lo que hacemos (Izquierdo, 1999). Sin embargo, rechazar una inasible neutralidad no significa renunciar a todo intento de objetividad al rigor y la cientificidad a la hora de trasladar al papel los resultados de la investigación.

Para indagar mejor estas aristas movedizas puede resultar útil lo que declama al respecto Boaventura de Sousa Santos (2006). Sousa Santos primeramente distingue entre objetividad y neutralidad. Se puede aspirar a la objetividad, a metodologías propias de las ciencias sociales que ayudan a un conocimiento riguroso y que defienda de dogmatismos, y al mismo tiempo, no podemos ser neutrales, porque vivimos en sociedades muy injustas y el trabajo realizado se basa *en relación* a éstas. Así, no puede haber transformación sin comprensión, sin criterio, sin poner la lupa sobre las representaciones y prácticas, discursos y acciones que condicionan la realidad analizada y reflejada; en otras palabras, sin dejarse *conmover* por la realidad. En el campo de la geografía cultural, por ejemplo, demasiadas veces ocurre que el proceso (político, social, psicológico) que constituye estas representaciones no es abordado (Zusman, 2000).

Ello conlleva que no sea posible pensar por afuera de las totalidades: no se puede pensar el sur sin el norte; a la mujer sin el hombre; al esclavo sin el amo. Pero se debe indagar qué hay en la mujer que no depende de la relación con el hombre, qué hay en el sur que no depende de la relación con el norte o qué hay en el esclavo que no depende de la relación con el amo; es decir, se debe poder pensar por afuera de la totalidad. Sousa Santos (2006) propone una Sociología

[244] Al adoptar y expresar conscientemente la epistemología política que funda la investigación también asume implícitamente la crítica a la epistemología (occidental, blanca, masculina) dominante y naturalizada (Hess, 1990). Para poder interpretar, nos tenemos que posicionar desde una objetividad *situada*.

de las Ausencias[245] para hacer frente a esta situación, una idea que converge con la antropología de la demanda que teoriza Rita Segato (2013). Hacer presente lo que está ausente requiere sortear la herencia del positivismo, que se basa en los objetos presentes. Para ello el autor erige una sociología insurgente, que desarme y desande las monoculturas a favor de ecologías contrahegemónicas y multiversales. Como resultado surge la Sociología de las Emergencias, concepto que Sousa Santos adopta de Ernst Bloch y se refiere a lo que no existe, pero está emergiendo, una señal de futuro. Si la Sociología de las Ausencias torna presentes experiencias disponibles, la Sociología de las Emergencias produce experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencia, permite abandonar esa idea de un futuro sin límites y reemplazarla por la de un futuro concreto. En esta línea, esta investigación expone, visibiliza, los discursos y prácticas de actores colectivos reunidos en espacialidades que articulan proyectos litigantes, que desafían el espacio público consolidado organizando espacios públicos emergentes, insurgentes.

Este trabajo toma estos espacios públicos emergentes como marcos de la acción colectiva urbana. En tanto que la noción de espacio público evoca el componente geográfico de la reunión social, esta Sociología de las Emergencias se transformará en una Geografía de las Emergencias, ya que el trabajo gira en torno a cómo localizaciones alternativas ofrecen unos circuitos espaciales para otros públicos. Al mismo tiempo, y remitiendo a una metáfora geográfica, el *locus* o posición desde la cual se afronta esta tarea es la crítica a la producción del espacio urbano en el capitalismo y la reproducción social que privatiza las esferas de vida y de cuidado y despolitiza sus dimensiones colectivas, sociales y culturales. Ha quedado claro que toda epistemología conlleva una posicionalidad, que toda elección es una opción política, y esta investigación

[245] Existirían cinco maneras en las que la racionalidad occidental produce las ausencias: la monocultura del saber y del rigor (la idea de que el único saber riguroso es el saber científico produce ausencia en forma de inexistencia, ignorancia), la monocultura del tiempo lineal (la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección, produce ausencia en forma de lo residual, lo pre-moderno y primitivo), la monocultura de la naturalización de las diferencias (oculta jerarquías y produce ausencia en forma de inferioridad), la monocultura de la escala dominante (la idea-acción de universalizar un particularismo determinado -la hamburguesa del McDonalds se torna local- produce ausencia en forma de indignidad del resto de locales, que pierden credibilidad como alternativas globales, universales), y finalmente la monocultura del productivismo capitalista (la idea de que el crecimiento económico y la productividad mensurada en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, produce ausencia en forma de improductividad de todo lo demás, el resto no vale).

reivindica la raíz crítica de los estudios urbanos, es decir, la mirada críticaa la ciudad y más concretamente a las limitaciones públicas de los espacios. La Geografía ha tenido, desde el mismo momento de su institucionalización en el siglo XIX hasta el momento presente, una amplia trayectoria al servicio del poder dominante (Meusburger, Gregory y Suarsana, 2015), de diversas estrategias colonizadoras (tanto internas como externas), lo que demuestra que su posición responde a lineamientos políticos. En este caso reconociendo esta posicionalidad se toma el conocimiento geográfico para precisamente tratar de controvertir la postura hegemónica y visibilizar iniciativas político-espaciales que marcan otra agenda y otro camino.

6.1 Aproximaciones al campo

Desde el principio, la investigación se planteó en la órbita del concepto, controvertido y controversiable, de espacio público. Al inicio como campo en el que observar y analizar los embates que distorsionaban y se apropiaban de aquellos espacios urbanos propios de la expresión política, el encuentro social y la creación cultural. Después, la trama investigadora (tras intercambiar y debatir puntos de vista con el Director) viró hacia cómo la práctica de un espacio radicalmente disconforme como es el Centro Social puede aportar elementos para repensar el espacio público y su función urbana, social y cultural. Y viceversa, cómo los Centros Sociales, instituidos como un novedoso espacio público pueden, desde la autonomía y alejamiento de la esfera pública estatal y su sistema político, ensayar otros tipos de representación y legitimación. Entonces, la investigación se centra en la manera en que los Centros Sociales producen un espacio de socialización, como herramientas-máquina para explorar y experimentar una sociabilidad alternativa al espacio público consolidado. La no representatividad de lo público, y así también del espacio público, generan un desplazamiento hacia terrenos como el de la okupación o la conformación de Centros Sociales. Estos espacios de experimentación e hibridación política construyen y constituyen espacialidades emancipadoras que articulan una relacionalidad, una sociabilidad, diferente a la hegemónica, es decir, un espacio público emergente, insurgente.

Para acercar y situar(se) en el campo teórico se hizo un vaciado de libros, revistas y páginas webs que trataban tanto la temática okupa como las temáticas abordadas en el marco interpretativo. De igual modo, la publicación

de artículos y reseñas, así como la asistencia a seminarios y congresos, han ayudado a afinar la vertiente teórica y confrontar en el medio académico el punto de vista utilizado. Todos estos textos, libros o artículos han sido una fuente indispensable para desarrollar y complementar las ideas aquí expuestas. Asimismo, las estancias de investigación en Brasil y Grecia sirvieron como experiencias importantes para ver la realidad local y entrar en contacto con investigadores de renombre que tratan problemáticas similares. En Brasil se pudieron visitar varios proyectos atravesados por la idea de autogestión y horizontalidad en el Complexo da Maré (una favela de Rio de Janeiro), además de intercambiar ideas con los profesores Ivaldo Gonçalves de Lima, Rogério Haesbaert y Sergio Nunes, pertenecientes todos ellos a la universidad de acogida, la Universidade Federal Fluminense, y con perspectivas punteras en Geografía. Del mismo modo, en un viaje a Buenos Aires, se pudo conocer a Perla Zusman, gran entendida en Geografía Cultural desde posiciones decoloniales. Por su parte, la estancia en Grecia brindó la posibilidad de conocer diversas okupaciones de edificios y de espacios públicos, en especial el proyecto de acogida y empoderamiento de migrantes y refugiados del hotel okupado City Plaza (novedoso respecto los objetivos y horizontes de la okupación que se practica en otros lugares). Asimismo, se contactó con las profesoras Dina Vaiou y Christy Petropoulou, estudiosas de la realidad urbana desde un planteamiento crítico.

Para aterrizar la investigación se escogieron tres espacios okupados de la ciudad: Can Masdeu, en la sierra de Collserola, cerca de Canyelles, el CSO La Vaina, en el barrio de Congrés y el ELI La Clandestina, situado en el Clot-Camp de l'Arpa. Estos ejemplos no representan una mirada exhaustiva, pues la investigación no pivota sobre estos presupuestos. La finalidad anunciada de la tesis, más bien, es desplegar una reflexión teórica que toma estos tres espacios como excusas para pensar, pero no como trabajo en el que la teoría se fundamenta en lo extraído del trabajo de campo. En la medida en que el trabajo de campo aquí relatado no se realiza para validar una hipótesis, sino para apoyar y aclarar la teoría propuesta, la cantidad de entrevistas puede parecer insuficiente. Efectivamente, para tener la posibilidad de abarcar en profundidad y extensión el mayor número de teorías se tomó la decisión de reducir la aportación práctica. No obstante, siendo conscientes de esta limitación, se nos hizo evidente que era un precio necesario a pagar para poder tener la libertad y el tiempo de desarrollar una teoría más extensa y razonada.

6.2 Trabajo de campo

En los tres ejemplos[246] que aquí se analizan la aproximación se produjo desde el exterior, a través de una toma de contacto sin conocimiento o experiencia propia en aquellos espacios. En Can Masdeu[247] el primer contacto se produjo a través de las jornadas de trabajo en los Huertos Comunitarios, en los que se trabó amistad con los habitantes y participantes en el proyecto y se fueron consignando entrevistas. En el CSO La Vaina el acceso a los habitantes fue posible gracias a la organización de una charla de la Universidad Indignada 15M. A su vez, los contactos de La Vaina y de la UI15M facilitaron conocer y entrevistas los habitantes de La Clandestina. Además de las entrevistas se llevaron a cabo observaciones en los Centros Sociales (sus dinámicas, actividades, etc.) y sobre los Centros Sociales (su presencia online, las convocatorias a las que se adherían, las comunicaciones que publicaban, etc.), y se realizaron 60 cuestionarios a pie de calle con vecinos o transeúntes.

6.2.1 Entrevistas

En tanto que el proceso de investigación es cualitativo, el grueso del trabajo de campo han sido las entrevistas. Las entrevistas se han dividido en diferentes grupos de interés. Así, se decidió agrupar las personas que podían tener algún tipo de interacción con el Centro en tres grupos: Habitantes, Participantes y Visitantes y Vecinos. Los habitantes refiere a aquellas personas que fundaron el espacio, que llevan las riendas del sitio o que viven en él. Los participantes y visitantes son los que se acercan más o menos frecuentemente al Centro a participar, ayudar, formar parte del proyecto, pero sin pertenecer a la Asamblea principal. Para definir qué son los vecinos se utilizó un criterio más amplio. En un primer momento se planteó buzonear los alrededores con una encuesta, pero ante las pobres expectativas de respuesta, se resolvió preguntar a pie de calle a los transeúntes que pasaban en las calles aledañas. Así pues,

[246] Durante el trabajo se usa la denominación CS, que engloba proyectos similares aunque no compartan la raíz de la okupación. Los ejemplos estudiados, empero, responden al modelo CSO, pues en todos los casos se trata de okupaciones sin tutelas institucionales, con la soberanía que emana de la asamblea y la organización autogestionada y autónoma del espacio.

[247] En este caso en especial previamente se tuvo acceso a uno de los habitantes de la casa por intermediación de la investigadora Muna Makhlouf De la Garza.

estrictamente se consideró vecino a todo aquel que cruzara en un momento determinado cerca del Centro, aunque como se comprobó muchos de los interpelados eran efectivamente vecinos, porque sus trayectos cotidianos coincidían obviamente con las calles cercanas al Centro.

Martínez (2011a), por ejemplo, distingue entre activistas, participantes y visitantes, pero en este caso englobamos a los participantes y visitantes en una única categoría, debido a que era difícil discernir donde empieza un visitante o qué quiere decir ser un participante. El criterio aquí escogido no discrimina entre visitante y participante porque se entiende que quien visita el espacio también es partícipe del mismo, participa del espacio, y muy probablemente acudirá para asistir a una charla o participar en un taller.

El mismo Martínez (2004) también constata las dificultades de definir los habitantes y participantes, ya que en los Centros Sociales a veces sólo participan uno o varios representantes de los colectivos que usan el espacio; a veces sólo miembros de las comisiones de trabajo; a veces sólo personas a título individual; a veces sólo personas o representantes de organizaciones ajenas al centro social con eventual interés en colaborar; a veces distintas combinaciones de todos esos roles. En el caso de Can Masdeu este extremo es más fácil porque el Centro es sobre todo vivienda. Por lo tanto, queda claro quiénes son los *habitantes* de la casa, del edificio; aquellos que la habitan (y la habilitan y la autogestionan) como vivienda.

Para conocer las percepciones y la implicación de las personas de los diferentes grupos, se determinó realizar diferentes entrevistas, con diferentes guiones, según el papel que tuvieran en el Centro. El guion permite mantener un cierto orden y estructura que facilita la etapa de análisis de las entrevistas. Así, a los habitantes se les realizó una entrevista más profunda y detallada, por pertenecer al núcleo rector del proyecto, y conforme la responsabilidad para con el Centro se alejaba también disminuía el peso y calado de las entrevistas.

- Habitantes: Entrevista semiestructurada y en profundidad a los miembros de los CSOs. Se estableció la cantidad orientativa de 3 personas en cada uno de los Centros, teniendo en cuenta la dificultad que entraña mostrar al exterior las vivencias íntimas de los Centros Sociales y tomando en consideración, también, los pocos miembros que componen cada uno de estos lugares -entre 15 y 30 personas-. En el caso de La Clandestina se

abogó por el *focus group*, dada la complejidad del proyecto[248]. Las entrevistas y los grupos focales van dirigidos a intentar averiguar la existencia de una nueva espacialidad emancipadora en base a unas nuevas relaciones sociales, distintas de las que se dan en otros lugares considerados públicos (de concurrencia general, como parques o centros cívicos).

• Participantes/Visitantes habituales: Entrevista estructurada y breve para indagar en las motivaciones de las personas que se acercan usualmente a los CSOs y lo que les aporta (también en contraste con otros lugares donde se ofrecen actividades culturales o de formación).

• Vecinos: 60 Cuestionarios a pie de calle con una serie de preguntas cerradas y otras abiertas pero dirigidas y breves.

Las preguntas de entrevistas y cuestionarios se han personalizado para cada caso, con tal de conseguir una imagen más acurada y contextualizada (por ejemplo, para el CSO La Vaina se preguntaba sobre el papel de la Iglesia o en Can Masdeu sobre la importancia del valle que lo rodea). Con tal de facilitar la lectura se han agrupado las entrevistas a participantes y habitantes, presentándolas en el epígrafe correspondiente a cada ejemplo. Con los cuestionarios, en cambio, se ha optado por situarlos aparte y juntando los tres ejemplos.

En los cuestionarios realizados a pie de calle, en general la mayoría de los transeúntes conocían la ubicación del Centro aunque no sabían qué actividades llevaban a cabo ni habían tenido contacto directo con el mismo. Además, generalmente no censuraban que se okupara, siempre y cuando no molestaran. En los resultados tampoco ha salido un apoyo incondicional o una identificación con el proyecto. Una de las preguntas inquiría sobre la percepción entre los okupas del pasado y los del presente. En las respuestas había un desconocimiento general, aunque quienes respondían afirmaban que las okupaciones de antaño eran más violentas y/o desconectadas de la sociedad, mientras que ahora se integraban y se comunicaban más.

En un principio se había incorporado también una vertiente institucional que incluía al Ayuntamiento y las Asociaciones de Vecinos de cada barrio

[248] La Clandestina es el espacio al que más costó acceder, y mediante este método se consigue una acercamiento menos pautado y más interactivo, sin la presencia, a veces avasallante, del modelo tipo *ring* de entrevistador-entrevistado.

implicado. Las entrevistas llegaron a realizarse pero finalmente no se han incluido. Las razones son varias. La visión del Ayuntamiento es interesante en un el plano del litigio y la disputa por el espacio, pues muestra cómo la empenta pública acapara el espacio según unos criterios parciales. Sin embargo, puesto que se decidió, como se ha explicado al principio, que la parte del litigio podía desviar la atención y las energías, no se ha añadido esta vez. Por su lado, las entrevistas a las Asociaciones de Vecinos representaban un elemento de interés en cuanto son las unidades institucionales más cercanas al barrio y que a priori pueden tener más conocimiento y representatividad. No obstante, las Asociaciones no siempre tenían conocimiento de los CSOs o bien no eran tan representativas como pudieran aparentar. En el caso de La Clandestina no la conocían, por ejemplo, y la Asociación de Vecinos de Canyelles tenía fama de "apoltronado" (según se desprendió de varias conversaciones informales), de modo que perdía la legitimidad que pudiera justificar su inclusión. En este sentido, las Asociaciones de Vecinos han recibido críticas de estar en una posición de privilegio a la hora de tener acceso a los ayuntamientos y que pueden llegar a funcionar como correa de transmisión de los deseos institucionales, mermando seriamente su autonomía y la imagen de contrapoder que se forjó en los años 80. Igualmente se ha constatado la proliferación de nuevos tipos de organización de ciudadanos al margen de las Asociaciones (Cruz, 2006), lo que indica la poca confianza que generan en ocasiones y la pérdida de legitimidad y representatividad. En esta misma línea, el criterio metodológico de considerar a las Asociaciones de Vecinos como la quintaesencia del barrio lleva una tara esencialista que infiere que los vecinos son una emanación sociológica pura del concepto territorial de barrio[249].

- Diseño de las entrevistas

En el guion (ver anexo) se registraba datos generales al margen (edad, género, vinculación con el Centro). Igualmente, como forma introductoria se solicitaba a los entrevistados que hablaran y describieran su experiencia en el CSO. Después, se dirigían una serie de preguntas para conocer aspectos de la vida

[249] En los medios de comunicación incurren mucho en este error, tratando a los vecinos como bloque monolítico. Véase por ejemplo esta noticia sobre un CSO: "Vecinos de Fort Pienc apremian al Ayuntamiento para que desaloje el edificio de Transformadors" (08/10/2015). Accesible en: http://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20151008/54437120248/fort-pienc-edificio-transformadors.html [8 de julio de 2018]

cotidiana en el espacio (cómo llegó al CSO, las carencias que encuentra). Más adelante, se enfocaban las cuestiones principales, divididos en la orientación exterior y las dinámicas interiores. Los aspectos *exteriores* versaban sobre la identidad que se transmite, las actividades que se ofrecen, la relación con los vecinos, la relación con otros CSOs o la relación con los poderes facticos (Ayuntamiento, la propiedad). Las preguntas *interiores* giraban en torno a la estructura espacial, la posible jerarquía o logística, las relaciones interpersonales, la toma de decisiones, la resolución de conflictos, los acuerdos adoptados o el tratamiento de los afectos, del *otro*. Finalmente se preguntaba sobre aspectos concretos de ese CSO, para particularizar y extraer lo específico de ese caso.

- Perfil de las personas entrevistadas

Ya se ha mencionado que por las diferentes condiciones fundacionales entre los tres Centros Sociales, los tres proyectos están en diferentes etapas. Estas condiciones fundacionales hacen que el perfil de las personas entrevistadas cambie. A rasgos generales los entrevistados de Can Masdeu son los más veteranos, porque ya tienen cierto recorrido habitando la okupación y el Centro Social y porque sus edades oscilan entre los 40 y los 50 años. No obstante, en el caso de La Clandestina, por ejemplo, en el grupo focal se contó con la presencia de dos personas mayores, que también participaban de las actividades del espacio y pertenecían a la Asamblea. Así pues, no puede definirse un entrevistado tipo, pues los horizontes vitales e incluso políticos -ya que los Centros Sociales se incardinan en diferentes proyectos- cambian de una situación a otra, de una persona a otra.

- Realización de las entrevistas

Casi todas las entrevistas se acordaron a través de correo electrónico, teléfono o de manera personal. Durante el primer contacto con las personas entrevistadas se llevó a cabo una presentación personal, una breve explicación del proyecto de investigación y las motivaciones de la entrevista. Antes de comenzar se reiteró el objetivo de la charla y se mencionó la opción de no responder alguna pregunta. Igualmente, se expresó que se guardaría el anonimato y se solicitó permiso para que la conversación fuera grabada, cuyo uso quedaba

exclusivamente relegado a la investigación doctoral. Las entrevistas tuvieron una duración aproximada de 40 a 130 minutos. Se llevaron a cabo en lugares previamente establecidos por las personas entrevistadas, desde bares o cafeterías, hasta parques, casas particulares o locales. Las entrevistas se realizaron en castellano y en catalán.

- Análisis de las entrevistas

Aproximadamente se han recabado 15 horas de grabación. Las entrevistas fueron grabadas en audio y posteriormente transcritas (con ayuda de programas para dicho fin). Una vez finalizada la transcripción, las entrevistas fueron codificadas y se revisaron trazos discursivos que pudieran ser de interés (sobre la concepción del espacio público, de la gestión de las relaciones personales, del imaginario y autoidentificación política, entre otros). En base a estos fragmentos resaltados se agruparon por temas y se agregaron palabras claves y comentarios que ampliaban el contexto de la entrevista. Las entrevistas no se han incluido en los anexos debido a su extensión y porque lo más relevante ya ha sido extractado o comentado en el texto.

6.2.2 Observaciones

Se optó por la observación no participante, aunque sí sistemática, de las dinámicas de los espacios estudiados, es decir, todos aquellos datos descriptivos: desde las propias palabras de las personas, habladas o escritas, hasta la conducta observable" (Taylor y Bogdan, 1996). Se utilizó la observación flotante (Delgado, 1999), una herramienta metodológica que permite realizar registros de forma flexible sin parámetros establecidos. Sin embargo, ante el peligro de recabar demasiada información sin criterio estructurador, se definieron algunas características que permitieran enfocar los elementos de mayor interés para la investigación. Para asegurar la rigurosidad de la observación y la correcta apreciación y traducción de lo observado se establecieron algunas pautas a analizar visualmente:

- **Distribución espacial**. Elementos que componen el centro y su distribución. También el uso y el estado en el que se encontraban. Se

trataba de hallar organizaciones y funciones que facilitaran diferentes sociabilidades. Por ejemplo, La Vaina era una antigua sucursal bancaria, y el espacio constaba de una sola planta alargada, con una amplia sala para la recepción y otra sala al fondo (donde se guardaba el material, el dinero, etc.) que se utilizó para cobijar actividades como talleres o reuniones internas o para organizar una biblioteca. De este modo se pudo establecer un espacio que no entorpeciera otras actividades más públicas y dotarse de un espacio más protegido de las miradas externas, pudiendo segregar el espacio según las características de las actividades o necesidades de las personas y colectivos. De igual modo, La Clandestina había sido un taller, lo cual permitía acceder al local por grandes portones y el espacio disponía de tres niveles, cosa que ayudaba a organizar tareas y espacios logísticos de diferente índole (la barra en la entrada, el espacio para reuniones o talleres en el piso de arriba). En el piso de abajo se disponía de una sala de dimensiones grandes, lo cual facilitó organizar un gimnasio y poder organizar veladas circenses (con gente colgándose de cuerdas del techo y espacio para una amplia audiencia). En el caso de Can Masdeu su localización montañesa y la disponibilidad de tierras son claves fundamentales para entender la esencia y posibilidades del proyecto.

- **Situación en el barrio**. Su localización y el tipo (propiedad, función) de local que era antes. Este factor de análisis va íntimamente relacionado con el anterior, ya que dependiendo del tipo de local, el espacio y su distribución será diferente.

- **Aspectos comunicativos**. Bajo esta pauta se han englobado diferentes aspectos, tanto interiores como exteriores. La cartelería de consumo interno y de identificación de cara al exterior o la estética del Centro, de cómo se exteriorizan. Esto tiene que ver también con la accesibilidad, pues muchos encuestados hacen alusión a la cuestión de la decoración exterior, que volverá más atractivo al local o, por el contrario, va a establecer un primer filtro simbólico que hará que las personas no se sientan identificadas con lo que (creen que) se muestra o transmite y no se interesen por el local. De hecho, una de las primeras cosas que se

recomienda hacer al okupar es cuidar estos aspectos, de cara a ganarse al vecindario y tratar de compartir sus códigos estéticos (o al menos no espantarles). Igualmente, la reivindicación pública de los Centros Sociales hace la elección de la simbología y el aspecto exterior sea importante. En el caso de La Vaina, por ejemplo, una de las habitantes relató que un grupo de personas de ideología fascista atacaron el local por las pegatinas antifascistas que mostraba. El modo en que se exterioriza el Centro es también la identificación del colectivo y de las motivaciones del proyecto. Aunque en las visitas físicas no se pueda percibir, parte del trabajo de campo consistió en investigar la apertura en lo comunicativo en las redes virtuales, es decir, qué estrategias y medios de comunicación utilizaban en las llamadas redes sociales.

- **Prácticas sociales**. Los Centros Sociales, aunque abiertos e híbridos, mantienen un ideario -solidaridad, autonomía, antifascismo, etc.- que también llevan a la práctica en las conductas, en el lenguaje, en las relaciones entre las personas. Observar estas interacciones y su intensidad, así como el tipo de jornadas que se organizan, cómo se abren a las necesidades del barrio[250], qué actividades impulsan, puede dar pistas del carácter del proyecto y de su potencial empoderador y pre-formativo. Este aspecto está conectado con lo espacial -tanto en lo referente a la distribución como en lo que concierne a la situación- y con lo comunicativo, pues el proyecto liga todas estas cuestiones. Por ejemplo, la creación de una biblioteca o de una sala de ordenadores en La Vaina, de un gimnasio en La Clandestina, o de los Huertos Comunitarios en Can Masdeu, conecta un determinado uso del espacio, con el deseo manifiesto de trabar lazos con el barrio y sus necesidades y con la motivación de que estos espacios y actividades se hagan desde la perspectiva de una estricta horizontalidad y autogestión. De ahí que se busquen actividades atractivas para el barrio y los vecinos. El gimnasio de La Clandestina o los Huertos Comunitarios de Can Masdeu

[250] Politizar lo cotidiano tiene mucho que ver con esto. Los Centros Sociales no actúan, en general, como vanguardias que dictan direcciones y posiciones políticas, sino como cajas de resonancia que tratan de recibir las pulsiones urbanas de la ciudad, de sus habitantes. Algo parecido se está llevando a cabo, esta vez desde la práctica anarquista, en Gran Canaria, donde la federación anarquista okupa y provee de alojamiento a personas expulsadas de sus casas y a colectivos vulnerables, priorizando liberar edificios y no el proselitismo político teórico y estéril.

ejemplifican a la perfección la interrelación de estas dimensiones, ya que son proyectos que se ponen en marcha de cara al barrio, de ofrecer un espacio y un tiempo que les pueda interesar. En el caso del gimnasio, a los jóvenes, y los huertos a la gente de todas las edades, pero especialmente responde gente mayor que aprovecha el huerto para cultivar la tierra y sus horas libres. En ambos casos se adecúa el espacio para brindarlo al exterior, para atraer a personas al proyecto. El espacio no se aprovecha endogámicamente, se abre, se expande, *se comunica*. Al mismo tiempo, en ambos casos se pedía la implicación en la asamblea de gestión del Centro, no se pedía la adhesión a ninguna ideología, pero las decisiones y las resoluciones se adoptaban mediante el órgano de la asamblea y prácticas horizontales. De este modo se aunaba la filosofía del proyecto con procurar abrirse al barrio ofreciendo actividades interesantes.

Durante el periodo de trabajo de campo[251] se visitaron asiduamente los tres Centros, participando en las actividades y jornadas que se organizaban. En Can Masdeu se acudió al Punt d'Interacció de Collserola (PIC) y a las jornadas del huerto. En La Vaina se organizaron charlas y se asistió a los eventos del Centro. En La Clandestina se participó en la organización de talleres y en asistir a charlas o a cabarets (este Centro tenía un componente circense muy marcado). Después de cada ejercicio de observación anotaba lo más relevante esquemáticamente con tal de recabar la información para posteriormente poder redactar y analizar.

6.2.3 Dificultades

Uno de los problemas más recurrentes es el recelo que a priori producen los intentos de investigar entornos hostigados (en un continuo estrés, mayor o menor) entre la gente que los habita, amén de que a veces se da una sobreinvestigación sobre estos espacios, lo cual crea una hartura y un cierto complejo negativo de cobayas experimentales. En el caso de los habitantes de los espacios okupados se añade la dificultad que entraña mostrar al exterior las vivencias íntimas de los Centros Sociales (Okupados). El recelo que produce acceder a los proyectos personales de un grupo de gente, agravado por el clima de represión y hostigamiento administrativo y mediático a los que se ven

[251] Este periodo se extendió de finales del año 2014 hasta finales del año 2017.

sometidos estos espacios, es uno de los problemas más comunes y extendidos en este tipo de trabajos. Además, hay que tener en cuenta que los CSOs a veces, y en menor o mayor grado, se cierran sobre sí mismos y sobre la calle; es decir, crean grupos cerrados y sólo atraen a los convencidos. En gran medida (por una cuestión de seguridad y de confianza) las personas que okupan suelen ser ya grupos cerrados constituidos, grupos de afinidad, lo cual también dificulta el acercamiento. A la dificultad inicial de acceder a estos espacios, a sus habitantes y a los que interactúan con ellos, se une la dificultad estructural de tratar colectivos estigmatizados y fuertemente vigilados, de ahí que los recurrentes recelos puedan, eventualmente, dirigirse hacia reticencias respecto las intenciones del entrevistador (desde insinuar la posibilidad de ser un policía infiltrado a intuir que, en calidad de estudiados, otras instancias –academia, periodistas, las instituciones- pueda aprovecharse de la información que cosechan).

De igual modo, los pocos miembros que componen cada uno de estos espacios y el exiguo material[252] disponible sobre esta temática dificultan el desarrollo de la investigación. Pese a todo, la actitud predominante ha sido la apertura y el buen recibimiento. En algunos casos el primer contacto ha resultado más sencillo porque en el espacio se programan actividades regulares y eso facilita una asistencia regular. Ello también facilita proseguir con el trabajo y contrastar informaciones y opiniones ya que existe un mayor acceso a los habitantes (por la regularidad de asistencia y porque se crean espacios de contacto y socialización con los habitantes). En Can Masdeu, por ejemplo, todo ha sido más fácil por su situación legal (no hay un gran riesgo de desalojo en el horizonte cercano; en contraste, La Clandestina fue desalojada en marzo de 2018) y porque muestra mucha información sobre el proyecto en la página web, de modo que su descripción es más extensa.

[252] Últimamente han ido apareciendo más referencias, pero sigue siendo cierto que la cantidad de bibliografía es mínima comparada con otros temas. Además mucha de la información proviene de webgrafía, que es por definición variable e inestable en el tiempo (páginas que no se actualizan, que se modifican, informaciones erróneas, etc.).

7. EJEMPLOS

Si no somos nosotros ¿Quién lo hará?
Si no es ahora ¿Cuándo se hará?

La ciudad, como escenario de las principales aglomeraciones humanas y nicho de las dinámicas más vanguardistas en cuanto rompedoras con los límites estéticos de la política, es un terreno propicio para estudiar estas fracturas de lo impensable. En este sentido se presentan estos tres Centros Sociales *Okupados* de Barcelona como ejemplos patentes y palpables -aterrizados- de ejercicios colectivos de disrupción de *la* política y *la* cultura, de efectiva experimentación alternativa de lo político y lo cultural.

Figura 11. Situación de los CSOs estudiados (de izquierda a derecha, La Clandestina, La Vaina y Can Masdeu)

Elaboración propia

Como una aproximación contextual a estos tres CSOs se reseñarán brevemente algunas de sus características. La Vaina y La Clandestina son espacios liberados recientemente (ambos en 2014), mientras que Can Masdeu tiene cerca de 20 años. Como es lógico ello influye en la consolidación y fortaleza del proyecto y en la composición de sus habitantes. Mientras que La Vaina y La Clandestina se componen mayoritariamente de gente joven, Can Masdeu es un espacio más intergeneracional y la franja de edad es, de promedio, más elevada. El hecho de que Can Masdeu sea, además, y ante todo, vivienda de las personas que forman el proyecto -otro de los rasgos que lo separa de La Vaina y La Clandestina, pues éstos son predominantemente Centros Sociales, sin función estable de vivienda-, hace que acoja a más de una familia con hijos. Finalmente, otra diferenciación

que establece una tercera brecha -tras la cronológica y demográfica y la funcional- entre La Vaina y La Clandestina con Can Masdeu es la privilegiada situación que éste último tiene sobre la ciudad de Barcelona, pues como se aprecia en el mapa, se sitúa fuera del perímetro urbano. En efecto, Can Masdeu se llama en realidad La Vall de Can Masdeu, lo que nos evoca la importancia de la tierra y el entorno en su proyecto. Estas diferencias saldrán en las percepciones de las personas que habitan los distintos lugares. La cuestión de la tierra (los huertos, el terreno, el paisaje) es la que mayor disparidad crea en la experiencia, pues es un atractivo muy peculiar que pocos CSOs disponen. En cualquier caso, más allá de estas diferenciaciones, la investigación pretende sintetizar el potencial emancipador que estos tres lugares tienen en común.

Todos los habitantes -aquellos que componen el núcleo del proyecto, los que forman parte de él- de los diferentes Centros venían de acuerdo en que para que la experiencia prosperara debía existir una proactividad. Hablar de proactividad significa que realizar la utopía es *ejercer* la utopía. Ya se ha visto que la utopía no nace de una generación espontánea, sino de un constructo sociopolítico más o menos consciente, pues *lo* político se conquista, se debe entrar en ello, antes de esperar a que llegue. Negarse esperar es también negarse a que otras personas que no seamos nosotros tomen las riendas de la gestión de los asuntos que nos conciernen. Tomar el control y negar a esperar que llegue es asimismo invalidar la opción delegativa, pues la toma de responsabilidades debe ser directa, involucrada, corpórea, sin intermediarios. *Lo* político debe habitarnos, debe formar parte de nuestra inmediatez (social, cotidiana), de nuestro presente y nuestra familiaridad. Otro de los involucrados directamente en uno de los Centros manifestaba que antes de crear el CSO la única actividad extraescolar que tenían provenía de la Iglesia. La fundación del CSO les dio, así, la posibilidad de gestionarse. De autogestionar un espacio, su mantenimiento, su función, su orientación. De plantear actividades, de organizarlas, de asumir el coste de planearlas. Pero igualmente les abrió una oportunidad única para crear un espacio de socialización y de intercambio de inquietudes, de desarrollar un proyecto autónomo a la medida de sus ambiciones políticas y sociales. Otro grupo de entrevistados, componentes de un CSO, afirmaban -al hilo de la relación con los vecinos, de algún encontronazo con ellos y entre ellos- que autogestión es aprendizaje. Un proyecto es ante todo un aprendizaje integral, avanzar en la dirección deseada y ver qué depara. Es afrontar la incertidumbre (de qué pasará, pero también la incerteza de hallarse en una situación de enfrentamiento con la administración,

con sus consecuencias), tal como decía un integrante de uno de los proyectos, con mayor intensidad, explorando cosas nuevas, trabando nuevos horizontes. Porque hay umbrales que únicamente se cruzan cuando las personas adquieren un cierto grado de implicación y responsabilidad.

Todas estas pinceladas esbozan lo que puede querer decir el potencial emancipador de estos lugares. Lo emancipador de un espacio vendrá dado por su capacidad de involucrarnos (por su atractivo, su pertenencia, etc.) y por co-responsabilizarnos en su existencia, por implicarnos activamente en su creación y (re)producción. La proactividad (la firme y consciente voluntad de querer pertenecer a un proyecto vinculado a un lugar), la inmediatez de *lo* político (la gestión de lo que nos afecta, comunalizar nuestras circunstancias) y el aprendizaje (el continuo dialogo con una experiencia, de la cual se va dando y tomando, aportando y recibiendo, (des)aprendiendo en definitiva) son trazos que perfilan una espacialidad emancipadora. Todo ello vincula lo relacional con la utopía, la utopía debe ser también un hecho relacional y activo, un motor, un motivo, un horizonte.

Sin embargo, un aspecto importante de estos Centros es su espacialidad intrínseca, pues uno de sus puntos fuertes es que hacen realidad alternativas concretas. El espacio es fundamental para localizar y dar forma a estas nuevas formas y procesos. De hecho, estas alternativas *territorializadas* conjuran uno de los peligros recurrentes de los proyectos alternativos que se orientan hacia una transformación integral: la aspiración a la totalidad y la inevitable procrastinación que conlleva, convirtiendo un deseo utópico en un horizonte quimérico. Algunos de los participantes que se acercan a estos Centros se expresan en esta dirección, afirman que este tipo de espacios conducen un proyecto colectivo, que son el lugar de poner en marcha la alternativa, un espacio de ruptura, en definitiva. Revelan que el CSO les prestaba un espacio, un espacio de reunión, de socialización. Expresan emoción por poder disponer de un espacio propio para cultivar sus afinidades, en un espacio mayor que ya es un espacio de interrogación y enunciación.

A continuación, se perfilarán por separado estas tres iniciativas de autogestión y autonomía contracultural. Para anonimizar a los entrevistados se ha omitido toda referencia y únicamente se extractan sus palabras.

7.1 La Vall de Can Masdeu

Defendemos lo público autogestionado y socializado desde abajo. Que es la antítesis de lo público estatalizado
Carlos Taibo

Can Masdeu está enclavado en la sierra de Collserola a unos 15 minutos a pie del barrio de Canyelles. El edificio es una antigua *masia* que data del siglo XVII y se encuentra en uno de los valles no urbanizados –a diferencia de los colindantes- del lado barcelonés de Collserola, antiguamente conocido como la Vall de Sant Genís. Desde 1906 hasta 1955 funcionó como leprosería del Hospital de Sant Pau; después fue abandonada 47 años. Actualmente pertenece a la Fundación Hospital de Sant Pau, que está participada por el Obispado de Barcelona, la Generalitat y el Ayuntamiento (conocida como MIA, la Muy Ilustre Administración). La fundación mantiene la propiedad sobre el hospital de Sant Llàtzer (y mantiene un guarda que lo vigila), un enorme edificio que se encuentra en la ladera por encima de Can Masdeu (véase Figura 12). Actualmente y desde hace muchos años está vacío, pero recientemente La Comunidad ha lanzado una propuesta para convertirlo en un espacio de referencia agorecológica urbana que esté integrado en las estrategias de adaptación y mitigación del cambio climático y tenga un uso comunitario[253].

Los objetivos de la okupación eran, según Guillem -uno de los habitantes más antiguos-, dos: por un lado, montar un proyecto de vida y un Centro Social, y por otro preparar y acoger un encuentro internacional de activistas contra el cambio climático organizado por la European Youth For Action (EYFA). Además, como trasfondo existía un proyecto urbanístico para que un operador privado –la inmobiliaria Sanahuja- construyera un equipamiento sociosanitario, un complejo residencial de lujo para los jubilados del Colegio de Médicos de Barcelona[254].

El edificio fue okupado en diciembre de 2001; rehabilitado como vivienda y Centro Social, está en activo desde entonces. Uno de los hitos fundacionales fue la tenaz e imaginativa (se colgaron de la fachada y se suspendieron en el vacío en unos travesaños) resistencia que llevaron los okupantes a cabo durante tres

[253] La propuesta coincide con el anunciado interés de la Fundación por abrir un centro de terapia dual en el edificio y demuestra cómo Can Masdeu lejos de esconderse se involucra en su entorno (igual que hicieron con las Puertas de Collserola). El proyecto en ciernes se puede consultar aquí: ressuscitemsantllatzer.wordpress.com
[254] https://directa.cat/okupar-construir-en-comunitat

días (entre finales de abril y principios de mayo de 2002). La victoria moral –la reivindicación de un modo alternativo de vida y de apropiación de la tierra y edificios abandonados- y física -lucharon hasta el extremo por el derecho a habitar la casa- marcaron positivamente el devenir del proyecto e insufló fuerzas tanto al movimiento como al colectivo de la casa y a muchos vecinos que apoyaron la resistencia. Hoy en día se sigue conmemorando este hecho con la fiesta de la resistencia que anualmente convoca a centenares de personas durante todo el día y parte de la noche en las laderas de Can Masdeu. Esta antigüedad y el referente de su lucha y el proyecto que defienden, junto a la existencia de tierras para cultivar, hacen que sea muy apreciado en el entorno territorial y activista.

Figura 12. Vista general de Can Masdeu (abajo) y el hospital de Sant Llàtzer

Memoria dels barris

7.1.1 La filosofía *rurbana*

Una de las claves de Can Masdeu es su realidad rurbana (Cordingley, 2015; Cattaneo y Gavaldà, 2010). El término rurbano[255] puede aludir a áreas de contacto entre lo urbano y lo rural, entre el campo y la ciudad, pero también puede referirse al territorio rural que tiene dinámicas urbanas. Tomada esta acepción, lo rurbano seríauna hibridez de las dos formas originales: lo urbano y lo rural (Barros y Zusman, 1999). Esta disquisición conceptual tiene en Can

[255] Alrededor de Barcelona hay diferentes iniciativas rurbanas, en las que la tierra y la *masia* que les sustenta tiene una gran importancia, como lo dejan patente en sus nombres: Kan Pasqual, Can Tonal, Can Piella o Ca La Fou.

Masdeu una nítida caracterización territorial, donde es posible reconocer elementos de los lugares originales (el mismo valle y su aprovechamiento respecto lo rural y la llegada de visitantes, así como la organización de actividades lúdicas, educativas y culturales numerosas respecto lo urbano) pero también un lugar con nuevas dinámicas. Lo rurbano como frontera, como una tercera forma, diferente de las dos formas originales, pero fruto de su interacción. Esto se puede considerar tanto a un nivel geográfico, pues Can Masdeu está en los confines de la ciudad, en un parque natural, como político, ya que el proyecto se mueve en el marco de una okupación rural, pero con unas características urbanas. Los miembros de la casa, refrendado por uno de los entrevistados, son conscientes de que la ciudad es vital para su supervivencia individual (provee de empleos, aunque pretenden reducir drásticamente la dependencia del empleo asalariado), y colectiva (la cercanía facilita suscitar los apoyos que legitiman y protegen el proyecto). En Can Masdeu, en cuanto realidad rurbana, por un lado, lo urbano avanza sobre lo rural, pero al mismo tiempo se apropia de las condiciones reales (e imaginadas) del disfrute de lo natural, en oposición a la vertiginosa vida urbana (la ciudad como fondo escénico, como imagen estática, entre amenazante y seductora, al fondo del valle). Por lo tanto, esta forma mixta, híbrida entre lo urbano y lo rural, acoge características de ambos mundos, desde urbanitas que trabajan la tierra, hasta ámbitos laborales ligados a la ciudad que nutren a los habitantes de la casa o la necesaria sociabilidad entre los habitantes y los visitantes o las personas que viven en la ciudad (relaciones laborales, personales, de amistad, de amor).

La práctica rurbana converge en los principios básicos de la okupación: autonomía, autoorganización horizontal, prácticas hazlo-tú-mismo y la crítica del sistema establecido. En estos casos, empero, no sólo okupan edificios vacíos y ponen en marcha un proyecto social y de vivienda, sino que usan y trabajan la tierra, en aras de una producción colectiva basada en la agricultura ecológica orgánica, el cuidado del medio ambiente y el establecimiento de un discurso político-ecológico. Enfrentan el mercado y el capitalismo, que consideran como las formas establecidas de control y poder en detrimento de la vida cotidiana, mediante una relación más profunda y armónica con la naturaleza y menos dependiente del sistema industrial. Por supuesto, es una práctica anti-capitalista, a la vez que la construcción de una alternativa real. Can Masdeu construye en Collserola una conexión entre la realidad urbana y rural, con unas prácticas sin tanta polución. Esta experiencia posible de un post-capitalismo produce vías para remplazar la ciudad capitalista y la reapropiación colectiva

del espacio rurbano y de la vida (Cattaneo, 2013). Por lo tanto, la gestión comunitaria *rurbana* consiste encrear un espacio de relativa autonomía alimentaria junto a la ciudad megadependiente.

La experiencia rurbana es un paso intermedio entre la autonomía monetaria de muchos espacios okupados urbanos -que reciclan los desperdicios del capitalismo (incluido el edificio), pero no tienen tierra- y las okupas urbanas más aisladas que están más unidos al sistema agroecológico y pueden, por eso, adquirir mayores cotas de autonomía. Los proyectos rurbanos también contribuyen a las luchas urbanas desde su emplazamiento periurbano, por ejemplo, contra el crecimiento de la ciudad y con la creación de zonas verdes (en el caso de Can Masdeu ofreciendo tierras a los vecinos, contribuyendo a la conservación del Parc de Collserola y sus prácticas (neo)rurales, colaborando con las administraciones para mejorar las conexiones entre la ciudad y la sierra con la implantación de corredores verdes e impulsando la agricultura urbana).

Can Masdeu se ha propuesto cuestionar y transformar el modelo agroalimentario actual. El cuestionamiento se produce en el marco del PIC, en el que se presentan diferentes iniciativas, talleres y charlas que permiten confrontar el modelo impuesto y pensar alternativas. La transformación se opera diariamente, en la relación con la naturaleza que los habitantes han decidido impulsar. En palabras de Guillem[256], uno de los integrantes, Can Masdeu es una experiencia de autogestión comunitaria que ha permitido recuperar los usos tradicionales de la tierra (hortícolas, forestales y sociales) de La Vall, acercando los valores de la ecología social y política a la ciudad, repensando el sistema de vida urbana y capitalista. Can Masdeu, como proyecto de proyectos, acoge diferentes iniciativas y colectivos que se organizan para aprender y trabajar la tierra y el entorno (como el proyecto de los bosques comestibles, el huerto permacomunal o el taller de bioconstrucción con cañas[257]) a través de unos valores respetuosos (como la permacultura). La privilegiada ubicación, unida a la vocación de los habitantes, posibilita exitosas iniciativas como el de los Huertos Comunitarios, probablemente el más sonado de los proyectos puestos en marcha en el valle.

---

256 https://directa.cat/amb-bancs-daliments-se-subvenciona-de-forma-perversa-gran-industria-alimentaria

257 El aprendizaje supone el aprovechamiento de los recursos, así como la posibilidad de centrarse en un ámbito concreto de La Vall –el bosque, el huerto- sin perder la visión global y las interrelaciones ecosistémicas.

7.1.2 Estructura del proyecto

En efecto, el Proyecto Vall de Can Masdeu engloba a cinco proyectos. La Comunidad (los habitantes de la casa, una comunidad de vida y un colectivo político) es el núcleo central que permite la articulación de los otros cuatro[258]: el Punto de Interacción de Collserola (PIC), la Educación Agroecológica, Permacultura Barcelona y los Huertos Comunitarios.

El PIC es el Centro Social de La Vall, que gestiona la Comunidad pero cede el espacio a organizaciones afines que quieran difundir su proyecto o ideas. Suele abrirse los domingos y cobija una amplia gama de talleres, actividades, charlas y actuaciones artísticas (jam sessions, talleres, manualidades, (acro)yoga, corrientes milenaristas o *new age*; en general se prioriza lo político reivindicativo y la espiritualidad). El PIC incluye la tienda gratis, basada en el trueque, una biblioteca bien surtida de pensamiento crítico y ecologista, el RurBar, y la oficina Rurbana, un recurso para quienes quieran empezar una nueva vida en el campo (consejos, mapas de casas rurales vacías, diversos proyectos agroecológicos, banco de semillas).

Figura 13. El *Rurbar*

Julia Stollenwerk

[258] El proyecto tiene una página web (canmasdeu.net) con información muy detallada, otra muestra de su deseo de abrirse transparentemente y comunicar sus motivaciones.

El proyecto de Educación Agroecológica ofrece rutas guiadas por La Vall, así como juegos educativos y talleres prácticos para ayudar a comprender los impactos de nuestro estilo de vida y para concienciar sobre el consumo responsable, la agricultura ecológica o la transformación social y la vida en comunidad. La posibilidad de conocer una forma de vida alternativa resulta más fácil en Can Masdeu, en cuanto tratan de materializarlo cada día. Por eso, conociendo cómo ha solucionado la Comunidad diferentes retos, como el ciclo de la energía, del agua o de la materia, resulta más sencillo visualizar un mundo alternativo. El proyecto está orientado sobre todo a niños y adolescentes, aunque se organizan visitas con grupos de todas las edades.

Permacultura Barcelona se centra en desarrollar y dar a conocer el arte holístico de la permacultura, y a su vezdinamiza cuatro proyectos: el bosque comestible (es un ecosistema que produce alimentos y otros productos de gran utilidad como leña o plantas medicinales), el huerto permacomunal (se encuentra en las terrazas inferiores y trata de producir alimentos, reciclar residuos y la generación de biodiversidad), la bioconstrucción (investigar estructuras construidas con caña viva) y los ciclos de talleres en el PIC (vinculados con temáticas de agricultura, bioconstrucción, jardinería y otros temas de interés sobre permacultura).

El proyecto de los Huertos Comunitarios es el más popular y el que más conecta la casa con su entorno social. Se trata de un proyecto autónomo –con personalidad propia-, que llevan a cabo un centenar de personas (entre participantes, amigos y familiares), cultivando pequeños huertos -35 parcelas en total-. Se define como movimiento de reapropiación vecinal de la tierra, ya que el proyecto, pese a su diversidad, integra mayoritariamente a gente mayor del barrio (muchos inmigrantes gallegos, andaluces y extremeños de origen rural). La gente del barrio se volcó con la idea de hacer huertos y que incipientemente ya usaban antes de la okupación. Al principio hubo un poco de desorganización, pero con el tiempo, según la gente se fue conociendo y la colectividad se asentó y definió, se pusieron las bases del proyecto de Huertos Comunitarios. Algunas de las razones del ser del proyecto son éstas:

- el componente intergeneracional;
- el intercultural, entre la cultura alternativa y la cultura tradicional;
- la participación en los engranajes de la casa. Los Huertos Comunitarios son una herramienta indispensable para la casa, tanto de cara a la

legitimidad interna –justifica el componente y dirección política de la Comunidad- y externa –amplía el proyecto de Can Masdeu a otro tipo de gente, rompiendo el cerco identitario derredor del modelo de jóvenes alternativos, hacia personas mayores por ejemplo, que son mayoría en el barrio y en el distrito-, como por la determinante ayuda que la jornada de trabajo colectivo brinda a la Comunidad en el caso de los Huertos Comunitarios que pertenecen a la casa;

• la generación de un espacio de relación y de interacción social comunitaria en el barrio en torno a la excusa de la agricultura, hacer de 'puerta' a la agricultura ecológica en un entorno urbano. Numerosos huertos urbanos a un paso de la ciudad, que son una introducción o recuperación del mundo rural;

• empoderamiento a la hora de gestionar espacios naturales próximos a la ciudad de Barcelona. Concienciar de la necesidad de defender el valle y Collserola como un espacio amenazado por las políticas urbanísticas;
• recuperar el uso agrícola tradicional de la finca;
• desarrollar experiencias en colectivo, más allá de la vida en comunidad.

El proyecto de Huertos Comunitarios exige una alta responsabilidad e implicación en el conjunto del proyecto de Can Masdeu, porque muchos de los asuntos que se tratan conciernen también a los recursos e infraestructuras de la casa. Por ello se busca gente que no sólo quiera tener una parcela, sino que quiera formar parte de este andamiaje. La finca de Can Masdeu son unas 35 hectáreas, de las cuales 2 hectáreas se usan como finca agrícola (es decir, la zona rehabilitada, desbrozada y cultivada que hoy acoge los proyectos). Al tratarse de un proyecto tan complejo y que abarca a muchas personas, la organización es asamblearia (los miembros se reúnen una vez al mes, aunque también puede haber asambleas extraordinarias cuando surgen actividades y/o problemáticas puntuales). Tal como apuntan desde la Comunidad, la mayoría de gente que participa en el proyecto no tiene ningún tipo de experiencia asamblearia ni de organización colectiva previa, por lo que las dinámicas asamblearias han sido todo un reto, con resultados gratificantes. Puesto que la logística es muy amplia, también hay comisiones de trabajo. El hecho de que la gestión de las decisiones colectivas pase por la asamblea significa que todos tienen que asumir y respetar ciertos compromisos y responsabilidades: participar en la asamblea mensual (como mínimo un miembro de cada parcela) con cierta continuidad, formar parte de alguna comisión de trabajo o, como mínimo, tener la voluntad de

colaborar, cultivar de forma ecológica, y pagar la 'cuota mensual' de un euro, para el mantenimiento de las herramientas comunitarias y de las infraestructuras (sistema de riego, coste del estiércol, etc.) y para cubrir los gastos de las actividades sociales que se hacen entorno al huerto, y evidentemente respetar las normas de convivencia mínimas (no ser agresivo ni discriminador, etc.).

Una cuestión importante que los huertos, sean comunitarios o no, tienen que resolver es el del agua. El agua de riego no proviene en este caso de la red urbana, sino exclusivamente de la lluvia y de dos minas de agua en la sierra. Para optimizar su recogida se construyeron depósitos y se habilitaron las balsas ya existentes, así como introducir un sistema de limpiado y reutilización de aguas negras. Sin embargo, en verano las restricciones son severas, de modo que se han tenido que hacer reparticiones. Ello conlleva inevitablemente la coordinación entre todos los que hacen uso de las huertas, incluidos los de la casa. Este ha sido un tema de conflicto importante, pero también ha servido como ocasión en la que hacer funcionar la asamblea y su funcionamiento para la gestión de desacuerdos y toma de decisiones.

Otro tema de conflicto han sido los diferentes niveles de participación en las tareas comunitarias (de asistencia, de trabajo), para los que a menudo se utiliza a la gente de la casa como mediadores o buscando una autoridad que decida sobre la problemática. En cualquier caso, estas situaciones son propicias para que le gente se involucre y retorne socialmente parte de lo que Can Masdeu da en forma de tierras. Asimismo, viene a poner en práctica la autogestión y el asamblearismo en los que se basa el proyecto íntegro de La Vall. A pesar de que el proyecto acoja sensibilidades plurales y diferentes dimensiones (agroecología, decrecimiento, ecologismo, economía social y solidaria, formas de organización libertarias (Caldeiro, 2016)) en una -por eso es proyecto de proyectos individuales y colectivos-, pretende impulsar formas solidarias y horizontales de relaciones de poder.

7.1.3 Vías alternas

Can Masdeu, considerada como espacialidad emancipadora, activa dinámicas conducentes a un control y soberanías integrales sobre la propia vida. El mismo edificio y el valle son, según admiten ellos mismos, un ejemplo de esta filosofía, pues está en permanente construcción. En un primer momento para apuntalar y

estabilizar las estructuras (arreglar el tejado, volver a poner en funcionamiento el sistema de regadío o habilitar las terrazas de cultivo), y más tarde para dar cabida a los proyectos individuales (estancias interiores y exteriores) y colectivos (espacios para socializar, para acoger actividades) que los habitantes tenían en mente. Gracias a una apropiación del tiempo y del terreno, así como las ganas de desarrollar las habilidades necesarias, Can Masdeu se ha ido configurando en un entorno en el que practicar el háztelo-tú-mismo a todos los niveles, desde los cuidados -la comida se prepara rotatoriamente- hasta obras domésticas y de infraestructuras. De hecho, uno de los componentes centrales del proyecto es la voluntad de que todas las personas puedan aunar la esfera intelectual y manual, englobada a su vez en la esfera emocional.

En este sentido, la Comunidad siempre ha contado con la ayuda y solidaridad de personas y colectivos de fuera. Así, la rehabilitación de la estructura contó con el aval técnico de Arquitectos Sin Fronteras y la recuperación de la tierra hasta convertirla en productible y arable ha contado con la implicación entusiasta de muchas personas, partes del proyecto, pero *ajenas* al habitar en Can Masdeu. Como reza en la web, "si no es acompañados, no es nuestra revolución". La Comunidad siempre ha tenido claro que el apoyo es clave para el proyecto, tanto para su mantenimiento, reproducción y para que pueda proseguir como para la legitimidad y para la coherencia con el mundo que quieren construir. La Vall se ha ganado a pulso la consideración de un equipamiento (social, agroforestal) más del distrito. Tal como afirman, en concordancia con la sentencia que da entrada al texto, reivindican la defensa agroecológica de Collserola y una gestión pública del valle, pero entendiendo lo público sobre todo como recuperación de los comunes, es decir, espacios y recursos sustraídos a la lógica mercantil y autogestionados por la comunidad.

Asimismo, la Comunidad siempre se ha volcado con las luchas de la ciudad (apoyando otros Centros Sociales y movimientos sociales) y con luchas similares alrededor del mundo y del continente (ejemplos son la implicación en la lucha contra el pantano de Itoiz, las luchas altermundistas y contra la Europa del Capital, cómo se involucran en apoyar y promover okupaciones rurales o las luchas zapatistas). Todo ello ha comportado que Can Masdeu sea, al igual que, por ejemplo, Christiania (Coppola y Vanolo, 2015), un nodo central en la red internacional de activismo y contracultura.

Pero La Vall no es referente únicamente en la esfera activista. Las visitas guiadas a la masia que ofrecen para escuelas es uno de los pilares que muestra

el contacto que de facto existe entre Can Masdeu y una vertiente más institucional. A pesar de que en febrero de 2005 se dictaminó que el Patronato tiene el derecho a recuperar el uso del edificio (al mismo tiempo que reconocía la legitimidad del proyecto de Can Masdeu y conminaba a que se llegara a un acuerdo), el proyecto ha continuado fortaleciendo su red de apoyo y su andadura. La victoria en el concurso municipal de las puertas de Collserola como Porta de Canyelles[259] (que ordenará y conectará la ciudad y el parque natural a través de 16 ejes) afirma la voluntad de una interlocución institucional y un reconocimiento como actor. Para Can Masdeu, que se siente parte integrante de la sierra, "bajar" Collserola a la ciudad es una prioridad y a ello se han dedicado en los últimos años a través de diferentes campañas (Plataforma Cívica en Defensa de Collserola, Defensem la Solana, la Marxa popular en defensa de Collserola, les movilizaciones contra el Pla Caufec o Baixem Collserola a la Ciutat son algunos de los hitos).

Por lo tanto, Can Masdeu, sin abandonar su(s) política(s) decide formar parte del entramado sociocultural que construye la ciudad. Esto no es incompatible con desafiar los principales lineamientos del sistema, antes al contrario, es una de sus máximas fortalezas, ya que permite constatar que un proyecto rompedor es viable y habitable. En esta dimensión rompedora la economía juega un papel destacado. Frente a la forma económica hegemónica que supedita el bien de la sociedad a las ganancias privadas, Can Masdeu representa una alternativa factible. En Can Masdeu cada habitante tiene sus entradas de dinero independiente, pero contribuyen igualmente a un fondo colectivo que se destina a las necesidades de la Comunidad (reparaciones, compras, etc.). Sin embargo, tratan de que el peso del dinero no sea significativo, y para lograrlo recurren a una economía parecida al trueque. Su vocación, declaman, no es la autosuficiencia, sino la autogestión y el intercambio. Ya se ha explicado que parte de la autogestión consiste en poder gestionar las cuestiones que afectan a la vida diaria. Otra parte será la que atañe a la satisfacción de las necesidades materiales. De esta manera, el huerto provee de buena parte de las hortalizas y frutas y también producen huevos, miel, cerveza o preparados medicinales naturales. El pan lo cocinan en su horno propio e intercambian otros productos con pequeños productores o compran al granel alimentos como el arroz. En concordancia con esta autogestión ecológica, utilizan bicicletas y un par de vehículos comunitarios (y algunos privados). Can Masdeu ofrece una actividad

[259] El proyecto se puede consultar aquí: http://raonspubliques.org/prueba/wp-content/uploads/2012/07/baixem_01..pdf

muy variada sin salarios. El salario es poder acceder a techo, tierra y espacio, toda vez que comparten este privilegio.

Demuestran que se puede vivir con menos dinero (en torno a 45-60 euros por mes que emplean en el proyecto de la casa: materiales de construcción, herramientas, comida, internet, etc.), y que con el dinero ahorrado se pueden iniciar otros proyectos (al igual que con el tiempo ahorrado en no trabajar tanto). La lógica capitalista es socavadamediante la abstención de vender la fuerza de trabajo y por practicar la igualdad organizativa y economías comunales. Como alternativa a una renta básica universal -una solución económica-, enfatizan la importancia de la autonomía material -ligada a recursos físicos-. La justicia social, más que por acceso monetario se consigue por tener y ceder tierras cultivables, lo cual contribuye a la riqueza personal y colectiva. La alternativa al capitalismo se logra así por tener cierta soberanía alimentaria -y que eventualmente se pueden vender los productos de la tierra para sacar un poco de provecho económico- y la autonomía sobre los circuitos de capital, por tener acceso a tierra arable.

Así pues, Can Masdeu reivindica una vía alterna que no pase por la mediación imprescindible del dinero. Día a día, construyendo esta práctica, consiguen reforzar su autonomía (no solo respecto la economía, también respecto las instituciones) y desligarse cada vez más de las ataduras de la economía capitalista.

7.1.4 Pinceladas sobre la Comunidad

Tal como se muestra en su página web pública, la Comunidad es una comunidad de vida y un colectivo político[260]. Dinamizan la red de proyectos de La Vall, así como la rehabilitación y mantenimiento de las infraestructuras, haciendo posible que las actividades e iniciativas puedan tener continuidad.

[260] Ciertamente, como se verá en la parte de las entrevistas a los habitantes, lo político significa diferentes cosas para los habitantes. Mientras que algunos son más abiertos y ensanchan su activismo y relación con otros movimientos sociales de la ciudad, otras personas prefieren dedicarse a la crianza y educación de sus niños. En general es evidente que Can Masdeu ha ido disminuyendo su presencia en las luchas de Barcelona, sea porque éstas también han decrecido o sea porque la maduración del proyecto ha llevado a priorizar otros aspectos (por ejemplo la dimensión de familias y proyectos individuales). Esta necesaria matización se la debo a Julia Stollenwerk.

La estructura interna, que se ha ido labrando durante estos años, se compone de los turnos de cocina (para cada habitante significa cocinar dos veces al mes para en torno a 25 personas, el resto del tiempo les permite tener una comida caliente aguardándoles), de las asambleas ordinarias (en las cuales se rota el papel del facilitador), de dos jornadas de trabajo colectivo (suelen centralizarlo el jueves -con afluencia exterior-, y se reparten las tareas a realizar, desde arreglos en la casa o en la finca a la producción de alimentos), de comisiones (se encargan de gestionar áreas específicas), del PIC (en el Punto de Interacción de Collserola la Comunidad gestiona las actividades y a quién ceden el espacio y cada mes más o menos la propia Comunidad asume la responsabilidad de abrirlo), de la organización de grandes eventos (como campañas, fiestas...) y de un 'Va por nosotras' (jornadas internas que organizan tanto como sea necesario para cohesionar el colectivo, para lo cual tiene una vertiente lúdica y otra emocional, para evaluar el funcionamiento de la casa y las relaciones entre sus habitantes, así como resolver posibles conflictos y desavenencias).

En resumen, el proyecto atesora una gran legitimidad y un gran afecto entre la población, y constituye un referente con una amplia trayectoria. Su implicación en el barrio (dando tierras a los vecinos, organizando charlas, talleres, participando en las fiestas) o en el cercano Ateneu Popular Nou Barris hace que sea un caso único, de trato próximo y conocido. En esta la siguiente sección se incluirá el análisis de las entrevistas.

7.1.5 Perspectiva *emic*: Habitantes

Puesto que cada ejemplo estudiado tiene su especificidad, a pesar de leerse bajo el mismo esquema de habitantes y participantes, cada título, que teóricamente alude a la misma cuestión, cambia, con tal de reconocer la singularidad de cada uno (que empieza en la diferenciación de las preguntas con tal de adaptarse a cada situación). En este caso se ha tomado la matriz emic/etic para distinguir entre la parte representada por los habitantes y la representada por los participantes respectivamente porque uno de los entrevistados introdujo este interesante matiz que resulta adecuado para tratar ambas realidades. Estas dos perspectivas son dos modos de interpretar. Generalmente se entiende *emic* como el punto de vista del nativo y *etic* como el punto de vista del extranjero.Una descripción emic sería una descripción en términos significativos para quien las enuncia, pues vive esa realidad. Así pues, a la hora

de narrar los hechos, de construir un relato y una verdad (consciente o inconsciente), el habitante recurrirá a una visión *emic*, en cuanto ha participado en la creación y simbolización de las costumbres, hábitos y ritmos que describe.

La llegada de los actuales habitantes al proyecto se dio en diferentes circunstancias. Todos compartían unos rasgos comunes que los definían como personas inquietas, críticas, con voluntad de conocer los límites del sistema de habitar sociocultural, de cuestionarlos y de ampliar el campo de lo posible. De esta manera hubo quien llegó a través de las ecoaldeas, quien lo hizo a partir de un viaje, de unas inquietudes ecológicas, de un conocimiento y contacto previo o mediante algún arte -música, agroecología, bioconstrucción- que desarrollar y aportar a La Comunidad. Estos orígenes heterogéneos, junto a la maduración del proyecto, influyen de modo determinante en la existencia de numerosas sensibilidades a la hora de afrontar y pensar el proyecto.

> "Podría ser por un lado y por otro lado los valores… Aquí más que de ideas hablamos de valores importantes y hay valores muy importantes aquí como la comunidad, los valores comunitarios, los valores de respeto a la naturaleza, de minimizar el impacto humano… Los valores de la difusión del conocimiento, este es otro valor importante nuestro, los valores de la diversidad, cuidar mucho la diversidad también en términos intergeneracionales o la diversidad en términos de ideas, de aptitudes, de intereses… Aquí hay gente que por ejemplo nos leemos un libro de historia, pero otros que lo que les gusta es bailar y otros hacen yoga y el que hace yoga igual un día coge un libro de… Pero no hacemos... Lo que hacemos es, como decían los zapatistas, un mundo donde quepan muchos mundos, eso es un poco lo que queremos construir aquí…"

Precisamente para encajar esas numerosas sensibilidades es importante abordar los acuerdos de convivencia. Para ello Can Masdeu ha ido adoptando diferentes ritos y protocolos que hacen más fácil este trato y es el resultado de la experiencia acumulada. Con tal de evitar el conflicto o de establecer cauces para resolverlo se "legisla", en palabras de uno de los habitantes. Según este habitante todo está protocolarizado, y como ejemplo pone que para limpiar la letrina se hizo un protocolo que estipulaba cuánto tiempo había que limpiar la letrina y cómo había que hacerlo. Lo mismo ocurre para cocinar, para traer invitados y en toda una serie de cuestiones en las que se toman acuerdos que faciliten la convivencia. En efecto, este mismo participante acuñó la distinción emic/etic para explicar cómo la comunidad se convierte en La Comunidad, es

decir, de qué manera se autorepresentan los habitantes de Can Masdeu. Este habitante conceptualiza críticamente la disociación emic/etic, pues entiende que es el síntoma de que están muy dogmatizados.

> "estamos super dogmatizados (...) para mí hay dos realidades: una es la realidad cotidiana, el cotidiano. Y otra es la realidad de la iglesia, cuando todas vamos a la iglesia"

Que haya empleado la palabra 'iglesia' no es fortuito, demuestra, en cambio, que la asamblea es para él un lugar en el que van a comulgar, a dar una imagen de ellos mismos que no es real. Él no lo emparenta tanto con la hipocresía como con la imagen *emic*, que es la que nos construimos de manera simbólica y la *etic*, que responde a los condicionantes materiales. La Comunidad hace las cosas porque se las cree, tiene voluntarismo, pero no se puede obviar la dimensión de las necesidades, los condicionantes materiales que son fundamentales para tomar un rumbo u otro. Pone el ejemplo de las letrinas secas: en la visión *emic* la explicación de la adopción de las letrinas es que el sistema hace grandes depuradoras, ellos son responsables de sus heces. Sin embargo, la visión *etic* es que en realidad no hay agua (han ido mejorando sistema de aguas, pluvial y la que sacan de las minas de la montaña, pero no están conectados a la red de aguas y en consecuencia el agua es un bien preciado y escaso) y la solución tecnoeconómica más eficaz fue la letrina seca. ¿Y por qué una letrina seca y no renunciar a cualquier letrina? Por la comodidad y porque no podían ir dejando deposiciones por todo el valle, porque huele y porque viene un mosquito que les perjudica. Otra cuestión derivada del dogmatismo sería que en la asamblea hay cosas que no se pueden tocar, sí hablar, pero no tocar, porque representan el corpus simbólico de La Comunidad.

> "si Can Masdeu tuviera una línea dogmática, sería la ecología o de la agroecología, pero caemos en contradicciones"

Para él, cuando van *a la iglesia* dicen por ejemplo que no puede haber coches (sí motos) delante de la casa porque puede dar una imagen equivocada de su ideal autoconstruido. Pero al mismo tiempo lo cierto es que gastan mucho en viajes (aviones, coches, medios de transporte muy contaminantes). A este nivel discursivo-material son más ecológicos los del barrio, porque como tienen que pagar alquiler, no pueden viajar tanto y entonces no toman aviones ni contaminan.

No obstante, no todos los habitantes opinan lo mismo sobre las motivaciones del grupo. Por ejemplo, la liberación de tierras para conformar los Huertos Comunitarios puede verse como un acto de generosidad o como un acto para ganar reconocimiento y legitimidad. En realidad, son ambas cosas y no son contradictorias. El proyecto no podía hacerse cargo de todas esas tierras por sí mismo, de modo que hicieron pequeñas parcelas que repartieron básicamente entre la gente del barrio. La cuestión es en qué se hace fuerza, en qué se incide como motivación original de la apertura de los huertos. Para una de las habitantes al inicio la liberación era real, se quería abrir, bajar al barrio y recuperar la tierra (que en aquellos momentos estaba llena de maleza) y fue a posteriori, una vez ya se hubo liberado que el proyecto comenzó a ganar legitimidad y a ver que poner a la gente (al parecer especialmente a niños y a ancianos) entre las instituciones y ellos era beneficioso para la defensa. Según esta habitante:

> "al principio fue desde el corazón, lo que costó abrirlo, esto para que la gente lo use, la tierra para quien la trabaja"

Otro habitante se expresa en el mismo sentido:

> "El hecho de que los vecinos se han implicado porque también se han beneficiado de esta ocupación, esta ocupación ha beneficiado a mucha más gente de la que vive aquí y sigue beneficiando a mucha más gente de la que vive aquí. Porque el hecho de que no esté en la ciudad también es un tema importante, ha permitido que no se ocupe solamente el edificio que es lo que suele pasar en las ocupaciones urbanas, sino que se ocupe también la finca alrededor, el espacio y todo eso, la suma de todo eso es Can Mas Deu y cuando ocupamos toda la tierra la idea era decir ¿qué hacemos con tanta tierra? Fueron precisamente muchos de los vecinos los que empezaron a demandar en el sentido de preguntarnos: -¿Vosotros qué vais a hacer con la tierra? ¿No me daríais un huertecillo, un cacho para que yo haga mi huerto?- y así fue cómo surgió el tema, en este sentido fue muy orgánico"

Así pues, los Huertos Comunitarios sería una devolución al barrio (porque los vecinos ya usaban parte de los huertos antes de la okupación) y una manera de agradecer su apoyo, esencial durante el proceso de desalojo[261]. De hecho, uno de

[261] En palabras de otro habitante, la Collserola pobre dio la cara por ellos. Si Can Masdeu hubiera estado en la vertiente de Sarrià quién sabe si hubiera sobrevivido (no sólo por el apoyo, también por las presiones de las instituciones, más propicias a tolerar una okupación lejos de

los de los ejes de Can Masdeu es el medioambiental, la soberanía alimentaria, tratar de romper la barrera con la ciudad. La liberación de las tierras se enmarcaría en esta dinámica, ya que las terrazas podían haberse quedado tal y como estaban, no molestaban, desde el proyecto podían haberlo dejado así y no, lo abrieron.

Por lo tanto, los diferentes habitantes tienen diferentes visiones sobre cómo actúa la comunidad. Como cualquier proyecto *público*, se debate entre el interés propio y el interés altruista. Como ya se ha dicho ambos están unidos, y la motivación de hacer una actividad pública sin esperar ulteriores beneficios también acaba reportando bondades, pero en ese caso serán no buscados. En cualquier caso, esta disyuntiva siempre existe y casi siempre se explica por una combinación de intereses. El habitante 'escéptico' pone sobre la mesa otra práctica de Can Masdeu susceptible de ser interesada. Se refiere al Centro Social que abren los domingos y que les aporta diez veces más de lo que dan. Algunos domingos los abren ellos mismos, pero otros domingos lo ceden a otros colectivos. Pues bien, según él lo hacen porque, por una parte, forman parte de los Movimientos Sociales de la ciudad y quieren dar la oportunidad de que un colectivo pueda conseguir algunos fondos, pero por otra parte, ellos no tienen la capacidad de abrir el *rurbar* todos los domingos -de hecho en navidad y semana santa está cerrado- ni quieren trabajar tanto (hacen falta cuatro personas para abrirlo, hay una comisión específica para ello y calculan que todo el trabajo -planificación de actividades, atender la barra, etc.- son unas 18 horas). Por lo tanto, cediéndolo a otros colectivos obtienen apoyo y capital simbólico sin que tengan que invertir tanto trabajo.

Sea como fuere, si su apertura es fruto del (des)interés, está claro que Can Masdeu interacciona muy intensamente con la ciudad. Estas interacciones (entre las cuales también se encuentran las dinámicas investigadoras; Can Masdeu está sobreinvestigado) hacen que los habitantes tengan mucha vida social y que muchos prefieran pasar su tiempo libre en soledad para compensar. Si ya el edificio es muy denso (viven en torno a 26 adultos y unos 4 niños y niñas), hay que añadir la visita de parejas o de "amigos irrefutables" lo que aumenta mucho el trajín. Uno de los habitantes lo tildaba de 'sobreestimulación' y ponía el caso de ir a defecar y encontrarse con seis personas. Esta sobreestimulación puede llegar a cansar, pero a la vez es el

feudos de riqueza y más con un proyecto que cosechó grandes apoyos en Nou Barris, caladero tradicional para el voto socialista, presente durante largos años en la alcaldía).

precio a pagar por tener montones de amigos y conocidos de los cuales reciben mucho cariño.

Todo este trasiego indica la estrecha relación que La Vall tiene con la ciudad. La ciudad es el telón de fondo y el que provee de insumos, pero también es parte indisoluble del proyecto, sin el cual el actual planteamiento no sería viable.

> "la ciudad se ve como una fuente de recursos, que más o menos permite crear el imaginario hippie, sin connotaciones, imaginario juvenil de irnos a un caserío a vivir, esto te da la posibilidad de vivir; en el campo y al mismo tiempo beneficiarte de dos cosas, una es que todas las prestaciones económicas que surgen de la ciudad, aquí todos tenemos enlaces con la ciudad"

Estos enlaces pueden ser de muchos tipos; los hay que van a la ciudad a trabajar, otros se proveen de otras cosas económicas o materiales (por ejemplo, contactos o parejas esporádicas), y hay quien se provee de cosas más inmateriales (aprovechando la reputación de Can Masdeu, acceder a un puesto en la universidad o a dar charlas). Además de eso

> "nos permite poder realizar las tareas de esta masía en un solo día, que son los jueves, porque vienen entre 15 y 20 personas, porque si no, no podríamos hacer limpiezas de casa, mantenimiento, reparación de diferentes infraestructuras pequeñas y llevar un huerto en 6 horas semanales"

Al no ser tan aislado (como Can Pasqual, por caso) y situarse en la vertiente de Barcelona recibe muchos inputs solidarios y mantiene privilegiadas relaciones con la ciudad y sus moradores. Lo *rurbano* se manifiesta aquí con fuerza, los habitantes tienen un campesino dentro de ellos, porque poseen tierra, porque pueden oler a leña, escuchar los pájaros y ver las estrellas, pero al mismo tiempo es ambivalente, porque tienen la ciudad cerca, lo que propicia que la comunidad no se cierre en sí misma. La relación con la ciudad se mantiene, entonces, en una necesidad recíproca -los habitantes dan y buscan en la misma medida que los *ciudadanos* dan y buscan-.

Sin embargo, esta cierta sobre-implicación activista con las luchas de la ciudad pasó factura a la comunidad. Como ya se ha esbozado antes, el nivel de implicación de La Comunidad con los movimientos sociales ha ido variando en el tiempo, según las necesidades de la casa y la etapa de maduración del proyecto.

> "Can Masdeu fue un lugar que a los cuatro meses de estar okupado sufrió un intento de desalojo muy duro por parte de la policía (...) Eso al grupo que estaba aquí le generó ciertamente una especie de deuda respecto la ciudad, respecto mucha gente que les había apoyado, que había apoyado a Can Masdeu. Entonces, durante unos años se generó una dinámica súper activista, en la cual gente de Can Masdeu de aquello años (...) se lanzaban a la calle un día sí otro también, para apoyar yo qué sé, el desalojo de La Hamsa (...) de estar muy en el centro de la movida, de lo que estaba pasando, de la vorágine de Barcelona, de las luchas sociales (...) [pero] cuando tú estás mucho en un sitio dejas de estar en otro, y si tú estás mucho fuera de casa pues la casa se empieza resentir. Y llegó un momento en el que el grupo hizo un giro que a mí me pareció muy inteligente, y es que renunciaron de alguna manera a estar en el ojo del huracán"

La salud también empezó a resentirse, y finalmente optaron por destinar energía a consumir en el proyecto. Cambiaron la orientación de sus interacciones y de cómo se involucraban en el ambiente alternativo. Pasaron a aprovechar, por un lado, los beneficios de estar en la periferia, y por otro lado, de que el riesgo de desalojo no fuera tan fuerte. En lugar de ir a la ciudad, fomentaron que la gente saliera de la ciudad y fuera allí a valorar la riqueza del entorno, de modo que pudieron focalizar las fuerzas en el proyecto, en la casa (aunque siguen cuidando las relaciones exteriores, privilegiando, por ejemplo, el vínculo con el barrio y el distrito). Este extremo lo confirma igualmente otra habitante

> "antes tuvimos más contacto con los centros okupas y los Centros Sociales (...) cuando empezamos el proyecto no teníamos niños, no teníamos trabajos. Era Can Masdeu y la red de los otros okupas. Ahora que cada uno tiene su vida y menos tiempo para involucrar[se], la gente tiene menos tiempo para dedicar a cosas de fuera"

Actualmente Can Masdeu está centrado en fortalecerse, en ampliar y diversificar el proyecto (quieren expandirse al edificio de al lado) para, desde esa posición, poder seguir siendo una parada obligatoria, de reposo y para reponer energías, de los movimientos contestatarios de todo el mundo. Así pues, es importante cómo se hace comunidad, qué mecanismos se utilizan para cuidar las relaciones dentro de la casa.

A veces, como indica una habitante, hacer cosas en común no significa creerte parte de una comunidad, por el contrario, una comunidad es pertenecer a algo

de manera estable. Conseguir sentirse parte de la comunidad implica sentir que te incluyen, que tú mismo te incluyesPara esta habitante esto se siente al participar en las sobremesas, en las charlas, al sentir que está construyendo algo o al apercibirse de que se acuerda de los cumpleaños. El fomento de una conciencia colectiva común exige desarrollar unos determinados modos de socialización, unas determinadas formas de afrontar relaciones interpersonales, porque la vida humana es una lucha entre el egoísmo y la cooperación, ya que ambas fuerzas se hallan dentro de nosotros. La Comunidad tiene unos acuerdos mínimos, revisables, se pueden incorporar o suprimir, siempre evaluándolos como grupo. Algunos mínimos son la comida, el día de trabajo colectivo (unas 6 horas en las que se acometen tareas de mantenimiento, orden y limpieza y trabajar los huertos) o formar parte de una comisión.

> "Es un mundo muy basado en nuestra voluntad, en nuestro acuerdo común, nuestro consentimiento total a estar organizados y a crear esa organización"

Can Masdeu crea así una forma colectiva de relacionarse con la vida. Otra manera de lanzarse a crear comunidad[262] es construir en positivo, es decir, a la lucha en negativo (anti-fascismo, anti-globalización, anti-capitalismo) oponer un sí, trabajar el sí. Para uno de los habitantes, hijo de la generación de las luchas zapatistas y contra la globalización, es importante caminar preguntando, cuestionarse las cosas, pero desde la práctica, empezar a meter fuerza en la alternativa, comenzar a crear, saliendo de las trampas del lenguaje y del discurso y bajando a la tierra (en Can Masdeu, literal). Para él tratamos de calzar la realidad con ideas abstractas, estamos dominados por el lenguaje (lo abstracto, lo mental), cuando la revolución se construye por hábitos y prácticas, pues los hábitos seducen (pone el ejemplo del consumo, un hábito consumista que nos ha atrapado, que hemos hecho nuestro). Interpretar el mundo a través de construcciones abstractas lleva a balizar la realidad con conceptos y líneas ideológicas concretas y cerradas, y ello no da pie a construir un nuevo mundo. Para este habitante la realidad no es uniforme, hay que aceptar las contradicciones, pero la cultura política va en sentido contrario: no es libre, hay palabras y discursos tótem que hay que decir y cosas que no se pueden decir, y bajo estos parámetros el desarrollo no es posible, no puede haber realización en esos proyectos políticos. En este sentido destaca que Can Masdeu es la negación

[262] Por supuesto que lo común también se construye a raíz de lo económico: comparten comida, jabones,o vehículos, entre otros.

de eso y la celebración de la diferencia, una red de proyectos y un mar de sensibilidades (esto se ejemplifica en la elaboración de un comunicado conjunto desde la casa, donde se ve la riqueza de las posturas, en qué se fijan más las personas).

Uno de los momentos en los que esta riqueza se hace más patente es en las asambleas, y en especial en la asamblea-encuentro anual 'Va por nosotras' que se celebra normalmente en septiembre u octubre, a inicios de curso y dura unos 3 días. Esta ceremonia es de las más importantes dentro de calendario 'ritual-religioso' de La Comunidad. Tiene un fuerte carácter emocional (se hacen juegos y actividades para que cada uno exprese cómo se encuentra, para rebajar tensiones, contienen dinámicas de comunicación, tanto grupal como personal, de tú a tú) y logístico (se planifica el año, las comisiones, las tareas). Efectivamente, en Can Masdeu está muy presente la ética de los cuidados y tratan de construir lo común también a través de lo emocional. Así comodesde la epistemología feminista están conceptualizando otras formas de valorizar el tiempo y poner en el centro las cuestiones reproductivas, de la misma manera, en Can Masdeu cuidan mucho el aspecto de la relación con el otro. Aparte de este gran encuentro anual, en las asambleas periódicas miman la vertiente emocional

> "antes de empezar la asamblea que es muy mental, hacemos una ronda de cómo estamos, si no hacemos eso a lo mejor puedes proponer una cosa y no salir bien"

Sabiendo cómo está cada uno se puede afrontar mejor la propuesta y llegar a un acuerdo. Intentan llegar al otro, comprenderlo y así aceptar mejor su postura y su idea.

> "Eso sí, y se trata de eso. Es un buen ejemplo de que viviendo con tanta gente en un proyecto tu ego… no puedes tener un ego enorme, tu ego tiene que amoldarse y juntarse con los demás. Entonces tú no puedes ser una persona de "¡No! así o nada" porque no va a funcionar así. Entonces te tienes que moderar"

Dejar de pensar que la idea de uno es mejor y abrirse a escuchar. Para propiciar este acercamiento y una dinámica equitativa en la asamblea tienen facilitadores que cortan si alguien habla mucho, preguntan a los que no han hablado o usan signos para expresar una idea con rapidez y eficacia. Por ejemplo, en una casa donde convive gente con diferentes lenguas madre, el tema del lenguaje y su dominio se convierte en central:

> "Por eso también utilizamos signos. Por ejemplo, tenemos este, una L con los dedos que significa 'language', es decir: no entiendo (...) esto por ejemplo significa me estoy confundiendo, tenemos muchos signos para facilitar eso. También tenemos como pasó ayer justo en la asamblea. Había un par de personas hablando mucho, entonces el facilitador tiene trabajo de 'a ver, vosotros habéis hablado mucho, hay otras personas que no han abierto la boca todavía. Queréis una oportunidad para decir algo, ¿tenéis dudas?'"

Otro mecanismo que ayuda a la naturalidad de las asambleas es la aceptación pública de los fallos (no he cumplido lo prometido en la última asamblea). De este modo, siendo uno mismo quien expone el problema, se evitan reproches y se fomenta un clima de honestidad y respeto. Otra de las dinámicas consiste en elegir a una persona con la que no eres demasiado afín y a encarar esa situación. Con esto se pretenden reforzar los vínculos entre los habitantes, pues de lo contrario puede ser un lugar compartido donde se vive y se trabaja, pero sin demasiados vínculos creados. Así, reconociendo lo que causa malestar (y si se quiere compartiendo la experiencia con el grupo) las personas se implican en la gestión emocional. No obstante, hay habitantes que, admitiendo las bondades de las asambleas, limitan su efecto real. Para este habitante, además de que las asambleas a veces más que para resolver son para enquistar problemas, opina que hay esferas de afinidad (un grupo con el que te llevas mejor), y que en esas ceremonias se trata de armonizar esas esferas, aunque en la cotidianeidad la gente siga yendo por su lado. Para él hablar de comunidad tiene muchas connotaciones simbólicas y en la casa toma una categoría de creencia (en relación, de nuevo, con la perspectiva *emic*). Las interacciones, por lo tanto, se definirían por la cotidianeidad (por la afinidad, se hace vida con los que nos encontramos más a gusto, como pasa en termodinámica recorremos la distancia más corta y la que menos fricción nos crea), y por la estructura (las asambleas o el 'Va por nosotras' en este caso). Por un lado, la cotidianeidad marcaría las relaciones que nos salen naturalmente y de cara a crear comunidad la organización limaría y acercaría a los otros con los que en la cotidianeidad y de modo natural quizá no tendríamos una relación constante.

Respecto la provisionalidad, hay quien opina que la incertidumbre es un valor también, la idea de

> "saber que no estarás mucho en un sitio te puede llevar a vivir con mayor intensidad, explorar más las posibilidades"

De esta manera, la incertidumbre de la okupación entraría en esa familia de capacidades, de posibilidades, para enfrentar una temporalidad efímera, "hacer de esos 3 días una obra de arte". Esta visión es, como admite el propio habitante, muy situacionista

> "es hacer, crear situaciones, y eso tiene una fuerza que supera al reloj, al calendario"

Sin embargo, crear permanencia es muy importante a la hora de construir una alternativa. Una movilización en pro de una situación distinta no sirve de nada si no tiene continuidad[263]. Can Masdeu, al igual que otros Centros Sociales, permite formar una espacialidad que desafíe el estado actual de las cosas y amplíe el campo de lo posible. En este sentido actúa como infraestructura para el cambio, para reunir y debatir fuerzas y para reproducir ideas y generaciones de activistas que continúen con la labor emprendida por los antecesores. Para que el cambio sea permanente debe haber un lugar, un espacio, que demuestre que ese cambio es factible, que lo experimente y se dedique a difundirlo y mantenerlo en el tiempo y en el espacio. Asimismo, en esta línea Can Masdeu desempeñaría el papel de un nodo de la justicia espacial, acercando proyectos alternativos a la población (es un núcleo resistente, que con naturalidad y humildad resiste a este mundo y trata de construir otro) y haciendo que la periferia de la ciudad se dote de un servicio singular muy valioso.

Antes se ha apuntado que Can Masdeu depende mucho del exterior, de la ciudad, y pese a que ha bajado un poco su perfil sigue privilegiando ciertas relaciones externas. En el caso de las relaciones con las instituciones, hoy en día la situación se mantiene estable dentro de la gravedad. La sentencia que en 2005 falló a favor de la propiedad sigue vigente y la posibilidad de desalojo es real, aunque el riesgo no sea alto en estos momentos. No existe relación con la MIA ni con la administración. Las autoridades policiales hacen bastante la vista gorda y no hostigan. Algunos habitantes creen que esta actitud se debe a que no son muy fiesteros ni provocan muchas alteraciones del orden público[264] (no generan denuncias, de modo que no hay pruebas incriminatorias que justifiquen un acoso). El hecho de que los vecinos estén contentos también ayuda. La relación con políticos es inconstante, alguno los ha visitado en

[263] A nivel grupal la provisionalidad es fastidiosa, teniendo en cuenta que en la casa viven familias y que la media de edad es cercana a los 40 años (las energías y las perspectivas de futuro no son tan fácilmente abonables y renovables).

[264] De hecho, según cuentan, con ocasión de la fiesta de la resistencia algún policía se ha acercado a ofrecer ayuda si surgía algún problema durante la celebración.

periodo electoral, para estar al tanto de todos los proyectos. La relación que mantienen con la dirección del Parc de Collserola es, por contra, fluida, porque han pedido permisos para subir con coches a la casa y los han obtenido y colaboran puntualmente (además de la ya mencionada victoria en uno de los proyectos para una de las puertas de Collserola). Para algunos esta situación es una cesión encubierta, porque el coste político (la opinión pública no estaría a favor) y financiero (hay que meter mucho dinero para reformar el edificio y además es patrimonio, de modo que no lo podrían derribar) de desalojarles sería enorme. Por otro lado, la cesión no está contemplada por los habitantes, porque es un regalo envenenado (entran las normativas, las regulaciones) y porque no podría ser una cesión al uso por tratarse de una vivienda (no es como el Ateneu 9 Barris, ellos no son técnicos del Ayuntamiento, ellos habitan el proyecto, viven en él).

7.1.6 Perspectiva *etic:* Participantes

Se ha tomado la visión de los participantes como una perspectiva *etic* porque pueden dar una descripción de las dinámicas de La Vall desprovisto de los marcos de significado que para los habitantes -imbuidos en el proyecto, parte de él- pueda tener la experiencia.

En general, los participantes, más que los visitantes, han encontrado su familia, su comunidad, un espacio de ayuda mutua, una manera de acceder a una cierta plenitud. Muchas de las personas están jubiladas, o lo que es lo mismo, han podido dar sentido a esa nueva temporalidad. Han encontrado algo con qué ocupar (¡y okupar!) su tiempo, un proyecto en común. A veces no hay nada mejor que tocar la tierra, para desprenderse de la esfera mental, demasiado abstracta, y entrar en contacto al mismo tiempo con una iniciativa autogestionaria que pugna por subvertir el mundo conocido, a base de construir día a día nuevas relaciones sociales.

Como una de las participantes expone, la okupación de Can Masdeu

> "No fue una okupación de una gente que okupa para ellas, sino que fue una okupación también ligado con toda la cuestión social del barrio. Una okupación abierta al barrio"

La okupación y la labor de sus habitantes era conocida y se comentaba en los puntos asociativos del entorno (con especial fuerza en el Ateneu 9 Barris, con el

que con el tiempo trabarán una ligazón muy estrecha). El hecho de disponer de tierra y la voluntad de repartirla hizo que rápidamente el proyecto adquiriera una dimensión campesina mediante la cual establecer vínculos con los vecinos. El espacio, entonces, se vuelve un aliciente indiscutible, y acercarse a Can Masdeu se convirtió en sinónimo de practicar y tener más conocimiento de la tierra. La situación periférica de Can Masdeu hace que sus habitantes exploten hábilmente su idílica localización, y debido a su acceso a tierras cultivables, ofrece una variedad de experiencias ligadas a esta característica: agroecología, permacultura, huertos comunitarios, etc. La primera motivación de muchas personas para acercarse a Can Masdeu los primeros meses de la okupación fue el dar apoyo a los habitantes, pero conforme el proyecto de los huertos tomaba forma, la motivación aumentó, unida a la posibilidad de trabajar el huerto y recoger sus frutos.

> "Quería probar la agroecología viviendo en Barcelona y tener experiencia de huerto todo el año, todas las estaciones [ya que otros cursos de permacultura son limitados en el tiempo]. Te da la oportunidad de ver cómo evoluciona."

Cuando habla de ver la evolución no sólo se refiere al desarrollo vegetal, sino fundamentalmente al proyecto vital que se lleva allí a cabo. Las personas de Can Masdeu viven allí, mantienen ese espacio porque es su espacio vital, parte de su vida. Por eso, ir a Can Masdeu da la oportunidad de poder imaginar una vida íntegra de esa manera, proyectarse a esa vida y ver el resultado patente, en constante actualización. Es una ayuda para aquellas personas que se quieren poner en situación, que quieren echar a andar un proyecto similar. A este nivel Can Masdeu actúa como espacialidad en la que probar, testar, la alternativa, en la que reproducir proyectos presentes y planes futuros. Así, Can Masdeu contrasta con otros proyectos ligados a la tierra, en las cuales las personas sólo van a trabajar el huerto, sin vincularse vitalmente con el espacio.

> "En otros proyectos un conserje se encarga de cerrar y abrir el espacio"

En Can Masdeu, en cambio, la tierra no es ajena a los habitantes, es parte de ellos, de su devenir como personas y como colectivo. Can Masdeu es

> "un sitio bonito... es como otro mundo, en plena naturaleza, pero a dos pasos de Barcelona (...) Es otra vida. ¡Es terapéutico! Para pensar en tus cosas, te quitas el agobio... te quedas en la gloria. En vez de psicólogo, ¡Can Masdeu!"

Esta alegre proclama expresa mucho sobre la función urbana -y curativa- que juega este espacio respecto la gente que llega hasta él. No obstante, Can Masdeu, como los otros Centros Sociales, está atravesado ontológicamente por un deseo de hacer comunidad. Así, la gente que quiera tener un huerto debe pasar un periodo de prueba, ayudar a los demás, acudir a las asambleas. De este modo se busca interiorizar el proyecto y la solidaridad que la mueve y promueve. Estas interacciones persiguen crear un clima comunitario, un intercambio de conocimientos, un traspaso horizontal de quehaceres y sabidurías, para que no haya ningún rezagado y todos -incluido el barrio- tengan opciones. Se fomenta un mod(el)o, un camino para entrelazar voluntades, deseos, cuerpos; un ansia de crear lo comunal. En ello las asambleas juegan un papel central, porque conforman las relacionalidad, practican la socialización en horizontal, de forma autogestionada.

Una de las situaciones en las que esta relacionalidad se pone a prueba es en la distribución del agua. Como ya se apuntó al inicio, el agua escasea en La Vall y por lo tanto hay que coordinarse para que llegue equitativamente a todos los bancales.

> "La cuestión del agua es justa, por eso hay unos controles (...) El agua es lo que más nervioso pone, es lo que más conflictos trae"

Para resolver esos conflictos existe una comisión, pero las decisiones y los acuerdos se toman igualmente en un plano horizontal y asambleario, en el que cada uno y una tiene que poner voluntad y disposición (y a lo que los habitantes ayudan aportando experiencia y el papel de facilitadores para desencallar posibles nudos emocionales[265]). Otro de los escenarios en los que practicar esta nueva relacionalidad son los Huertos Comunitarios, y en especial la jornada abierta de los jueves, en los que diferentes personas, tengan o no un huerto aparte, participan y colaboran. De ese modo se van afianzando conocimiento, se estrecha la relación con los habitantes y se vive desde dentro un sistema de trabajo y de relación autónomo. No hay un jefe como tal, aunque sí una persona que coordina y muestra cómo desempeñar las tareas y aclara las dudas. Acercarse un jueves también es mostrar un compromiso, querer

[265] Como señala una de las habitantes, utilizan Can Masdeu como ejemplo: "Mira somos peña muy distinta, muy variada pero todos juntos llevamos esto, este es nuestro proyecto", y aprovechando herramientas de comunicación que han ido aprendiendo y mostrando que el proyecto únicamente se puede hacer entre todos, engrasan el proceso de resolución de conflictos.

involucrarse y aportar al proyecto. Uno de los participantes destaca que lo que le agradó fue el recibimiento, el sentirse incluido.

> "el tema de la acogida, de recibir a la gente con toda normalidad, da igual que sea joven y viejo, punki o heavy"

Además, en el marco del hazlo-tú-mismo que rodea (por necesidad y por virtud) el entorno okupa, las labores no solo se reducen a lo agroforestal, sino que se incluyen otras cuestiones relativas a la casa, como arreglar una brecha en el muro, construir un gallinero, descargar material, etc. Así, el proyecto guarda y difunde una visión integral de la relación e interacción con el entorno, ampliando el empoderamiento a todo lo relativo a la constitución de una comunidad en contacto con la naturaleza y que actúa autónomamente (no llaman al fontanero o al electricista).

Asimismo, subir a las faldas de Collserola y adentrarse en La Vall permite que las personas conozcan nuevos movimientos y entren en contacto con ideas que quizá apenas conocían. Can Masdeu ejerce la función de espacio público en el que conectar alternativas, ideas rompedoras, proyectos emancipadores, visiones espirituales y un largo amalgama de cosmovisiones, creando un ágora de comunicación en el que profundizar en esferas que difícilmente se podrán hallar en otros espacios. Obviamente, Can Masdeu no es un centro cívico que dispone de comodidades y los parabienes de la institución, pero permite que en un lugar y tiempo compartidos puedan verse y reconocerse ritmos y horizontes que tratan de superar el actual encajesocioeconómico, cultural y espiritual, dando paso a otra ética y a otra temporalidad, la de los cuidados, la de la cercanía y la de los ritmos de la Tierra. Una de las participantes decía notar que era un proyecto y un espacio alternativo por la libertad de hacer cosas que había. En línea con la entusiasta declamación anterior, proclama que en la ciudad es más fácil encontrar una sala bonita que estar bajo una higuera, que la peculiaridad de Can Masdeu es esa sensación de libertad que da poder detenerse bajo una higuera

> "meterte en una sala muy bonita, muy bien hecha, con unas sillas perfectas y un alumbrado tal a estar debajo de la higuera que estás ahí y te cae un higo encima... La verdad, ¡no tiene color!"

7.2 CSO La Vaina

Lo importante no es lo que han hecho de nosotros,
sino lo que hacemos con lo que han hecho de nosotros
Sartre

Este CSO se encuentra en el barrio de Congrés i els Indians (distrito de Sant Andreu), cuyo desarrollo urbanístico más notorio se llevó a cabo a raíz del congreso eucarístico de 1959. El local donde actualmente está el CSO La Vaina era de una sucursal bancaria que permaneció abandonada durante varios años antes de su okupación. La genealogía de este Centro Social Ocupado (CSO) muestra su transversalidad. Fue okupado a mediados de 2014 por un grupo de jóvenes que veían que la periferia de Barcelona no tenía espacios que dieran cabida a sus aspiraciones e inquietudes. El impulso para liberar la sede de un antiguo banco no vino, entonces, por un mero voluntarismo ideológico, sino por unas necesidades que, al no verse satisfechas por los cauces institucionales, fueron reclamadas mediante acción directa. La juventud organizada (en torno a la 'Assemblea de Joves del Congrés') y hastiada, experimentó nuevas vías para apropiarse de su inmediatez material (en este caso proveerse de un local para sus actividades). Esta empenta encaja perfectamente con lo dicho por Sartre: de qué modo se hace frente a la adversidad que el diseño urbanístico-político imponen a la vida cotidiana. La Vaina es, así, un espacio público *menor*, no reconocido como tal, que contrarresta aquellos espacios públicos institucionales aportando el suyo propio. En los CSOs, y en La Vaina en concreto, lidian con el espacio realmente existente (así como con la hegemonía -el hombre capitalista- realmente existente).

Por supuesto, el grupo de jóvenes que tomó la decisión de okupar, además de organizado, era políticamente consciente; es decir, no actuaban por inercia. Aun así, la morfología política de La Vaina dista de los parámetros de los colectivos okupa tradicionales, y se acerca al de una asamblea de barrio. En esta hibridación podemos hallar un carácter contrahegemónico, que asimismo contiene elementos que no niegan tajantemente la institución. De esta manera, el fenómeno de la okupaciónadquiere tintes heterodoxos, no adscritos ya a un sólo patrón de comportamiento y objetivos políticos. De hecho, La Vaina acoge en su seno a colectivos muy dispares que van, en efecto, desde los que rechazan la vía institucional hasta los que de alguna u otra forma están involucrados en ella (siempre, eso sí, desde los márgenes y la crítica). La Vaina representa un espacio político, que sin renunciar a la acción directa y la okupación

reivindicativa, tampoco se desprende de puentes de comunicación con sectores de la sociedad que ven factible mejorías y avances dentro de la política institucional (aunque esté fuertemente condicionada por los movimientos de base).

La Vaina se enmarca en esta novedosa manera de asumir el litigio político con los poderes establecidos. Estas espacialidades realizan, entonces, la tarea simbólica y material de producir lo público, de ensanchar los límites de lo público institucional, que no contempla estas expresiones heterónomas. Estas maneras de comprender y emprender lo político posibilitan, inclusive, explorar nuevas territorialidades semióticas, dejando atrás el binarismo y combatiendo el precepto de que lo social sólo se puede expresar en lo público (abriendo el horizonte a otros marcos relacionales e interpretativos como los comunes, por ejemplo). Además, permiten una nueva estética (no sólo en cuanto apariencia, sino también en lo que se refiere a la visibilidad, a que más gente se sienta interpelada por el espacio ocupado y sus actividades) y una accesibilidad más atractiva, superando la histórica marginación del movimiento okupa.

Los integrantes conciben el centro como un experimento transversal que se funda en tres ejes: el antifascismo, el anticapitalismo y el feminismo (la imagen del CSO es una vaina en la que cada elemento representa una lucha).

Figura 14. El logo de La Vaina

Redes sociales de La Vaina

Estos ejes comprenden el espíritu del Centro, que lejos de ser una transversalidad acrítica, impone unas "líneas rojas" a, por ejemplo, partidos reformistas o de ideologías que no respetan los colectivos minorizados. Según una de las iniciadoras del proyecto autogestionado "no es un espacio que está ahívacío y la gente va sino es un espacio que tiene unas ciertas actitudes". El CSO es un lugar abierto, pero no un lugar de reunión a cualquier precio. No hay una causa que patrimonialice La Vaina, pero tampoco es una nave a la deriva. "La gente que compone La Vaina, la asamblea gestora[266], somos gente que estamos politizadas pero cada uno tiene su ideología y no somos de una ideología, una línea concreta" afirman. El Centro es igualmente un artefacto ofensivo que prepara charlas y proyecciones de películas sobre diversos temas. Asimismo, durante un tiempo fue la sede del Espai Autogestionat d'Autoaprenentatge (EAdA)[267], en el que colaboraban entidades externas (la Universidad Indignada (UI15M)) y ofrecían ciclos de formación sobre cuestiones sociopolíticas de actualidad.

La EAdA se formó para darle un uso efectivo al espacio, porque se hacían asambleas, pero no salían acciones concretas y porque se quería buscar una atmósfera más de debate, de interrogación. La idea era dar herramientas para que la gente piense, no decir qué tiene que pensar la gente, produciendo a la vez un conocimiento desde abajo, dinámico, sin mediaciones, sin cátedra o certezas/autoridades sobre-impuestas. Se buscaron temas atrayentes, que conectaran con la actualidad, como la intervención política en el siglo XXI, con temas de plena vigencia como el género y la identidad o problemáticas cotidianas y cercanas como la generación del espacio urbano. La difusión se hacía con cartelería física y a través de las redes virtuales.

---

[266] A diferencia de Can Masdeu (que además de la asamblea, tiene comisiones y toda una serie de ritos para mejorar la convivencia), tanto La Vaina como La Clandestina carecen de las complejidades organizativas (por tamaño, porque no son vivienda estable, por recorrido y experiencia), de modo que la estructura prácticamente se reduce a la asamblea gestora y otra asamblea de los colectivos que utilizan el espacio para hablar de usos, limpieza y otras cuestiones logísticas y de convivencia.

[267] El Espacio Autogestionado de Autoaprendizaje pretendía crear un punto de encuentro alternativo y horizontal para adquirir conocimientos en el barrio (con una mirada crítica). Esta perspectiva didáctia también estaba presente en otros Centros Sociales okupados en la misma época, como el Espacio Libre de Ignorancia de La Clandestina. Como contrapunto irónico, uno de los integrantes comentaba que recibieron una llamada de un representante de la Escuela de Alta Dirección y Administración (EADA Business School) porque compartían el nombre y conminando a que se lo cambiaran. Paradojas de dos misiones pedagógicas diametralmente opuestas.

Figura 15. Sesión de EAdA

Archivo de EAdA

El CSO La Vaina es un buen ejemplo de un Centro Social de segunda generación que prefiere la forma-red que un autoencerramiento territorial. En ese sentido el Centro se ha involucrado en diferentes campañas y luchas que se han llevado en el barrio y zonas aledañas, como Stop Pujades[268] -por la rebaja del precio del transporte público-, No és pobresa, és injustícia[269] -para visibilizar la lucha del distrito más empobrecido de Barcelona-, la Crida LGTBI[270] o algunas luchas de ámbito estatal como la campaña contra la Ley Mordaza.

[268] http://stoppujadestransport.blogspot.com.es/

[269] http://9bcabrejada.blogspot.com.es/2014/11/roda-de-premsa-nou-barris-presenta-la.html

[270] Cuya presentación fue en La Vaina: https://directa.cat/actualitat/crida-lgbti-es-presenta-sumar-en-diversitat

Por lo tanto, La Vaina es un artefacto híbrido o en el que cooperan 'nuevas' y 'viejas' formas de hacer. Las *kafetas* antirrepresivas se combinan con conciertos de luces tenues y música suave. Se trata de un CSO que pertenece al ciclo post15M, aunque quizá sólo sea en el contexto temporal, de un Centro Social que tiene el deseo y la vocación de aliarse con otros frentes y unir fuerzas contra los enemigos comunes, sin detenerse en purismos salvables.

7.2.1 La visión habitante

Todos los entrevistados coinciden en que el barrio no tiene un espacio para jóvenes, o por lo menos

> "no un espacio para jóvenes al nivel que quieren los jóvenes del Congrés"

De modo que un primer grupo que surge de la Assemblea de Joves del Congrés decide okupar. A pesar de ser un proyecto que los desborda, rayano lo demasiado ambicioso, pues el grupo iniciador no es muy numeroso, finalmente optan por seguir adelante y consiguen que más gente se una al esfuerzo.

> "cogimos las riendas 3 ó 4 personas de la asamblea de *Joves del Congrés* y con esta gente empezamos a mirar sitios y vimos que lo más viable era *La Caixa* deRiera d'Horta que era una Caixa que estaba oculta más o menos, que no dabaa una gran calle y que era muy fácil abrirla. Total, que la abrimos, no hubo ningún problema para abrirla, nos ayudó La Gordíssima[271]"

Al final se logra estabilizar el lugar y la idea comienza a tomar forma. La elección de la antigua sucursal bancaria se debió también a que llevaba vacía 8 años y porque en lo legal y en lo social era más sencillo (de cara a la okupación pública es más amable intervenir en un antiguo banco, pues la reivindicación ligada a la crisis y a la especulación tiene mucha legitimidad y puede vehiculizar la crítica y el descontento). La juventud involucrada en la okupación estaba harta de la deriva pactista y legalista que tomaba la gestión de las reivindicaciones que formulaban en el seno de las organizaciones tradicionales (especialmente la Asociación de Vecinos) del barrio. Okupar significó, así, el modo más eficaz para dar salida a las necesidades de la juventud, aunque

[271] CSO de Sant Andreu.

pronto se convierte en una iniciativa que pretende abordar un mayor número de temas y espectros sociales.

> "si okupem, no només estem farts perquè com joves no es deixen desenvolupar-nos, sinó que també no volem fer un casal de joves sinó un casal pel barri"

La idea era facilitar la vida en el barrio, enfocándose en el colectivo juvenil que tenía que marchar del barrio para realizar las actividades más básicas (fiestas nocturnas, actividades de recreo, etc.). Para ello diseñaron una biblioteca, una sala de ordenadores (pensando en las necesidades de la gente mayor) e incluso en una sala de estudios nocturna. Querían proveer un servicio al barrio.

Otra de las cuestiones en las que los entrevistados muestran un punto de vista compartido, y que querían combatir o suavizar con la okupación, es en que el barrio sufre una *geriatrificación*, una preponderancia de gente mayor, cosa que acaba repercutiendo en las dinámicas sociales y en el uso del espacio público. Esta situación motiva, por ejemplo, que los parques estén copados por gente mayor, sin espacios en los que experimentar la salida adolescente de las pautas y lo reglado, esos primeros espacios de rebeldía (in)consciente. Otra muestra de este clima fue la acción política que reivindicaba el aborto libre y en el cual se pintó de morado la estatua de una virgen y generó hondas protestas entre los vecinos, que tacharon la acción de vandálica.

> "esa estatua está desde que se formó el barrio en los años 50, 56 o así y claro se pintó de lila y piensa… Claro la gente no lo entendía"

Relacionado con lo anterior, todos coinciden igualmente en que en Nou Barris (distrito que linda con el barrio) hay más efervescencia de movimientos sociales, frente a la estaticidad del barrio. Todos perciben que el barrio de Congrés históricamente no tiene el flujo de actividades políticas que puede tener Nou Barris, debido quizá a que es un barrio pequeño, son dos calles, a que muchas de las acciones sociales y políticas se concentran en la cabecera del distrito (en el antiguo pueblo de Sant Andreu, donde la trayectoria asociativa está más arraigada) o a el importante papel asistencialista de la Iglesia en un barrio que nació de un congreso eucarístico. La única gran divergencia en que hubo un conato de conflicto fue en torno al canódromo.

Por lo tanto, crear el que seguramente será el primer Centro Social Okupado del barrio fue una tarea titánica, porque no se contaba con el sustrato previo que pueden tener barrios como Gràcia o el mismo Sant Andreu.

> "también fuimos un poco ilusas porque realmente el barrio del Congrés es un barrio que nunca había ido muy bien, es un barrio como dormitorio de yayos que se creó por el franquismo en los años 50 con el *Congrés Eucarístic* y no había movimiento entonces es muy difícil y era muy difícil la implementación de… Hemos hecho un CSO, 'formad parte', y ahí vimos que era muy difícil"

Una vez okupado el espacio hubo que acondicionarlo. Al haber estado abandonado se encontraba en un estado deplorable, con humedades, polvo, ratas y un desorden, incluso arquitectónico, que los iniciadores del proyecto tuvieron que solventar con mucho trabajo. Esta fue una de las primeras lecciones de lo que conllevaba tomar un espacio y hacerlo público, que okupar no es lo más difícil, lo difícil es la constancia, la permanencia del proyecto: mantener el espacio, crear actividades, trabajar la relación con la gente, etcétera. Hay un enemigo más fuerte que la policía, que es un enemigo interno: la pereza, la apatía o la falta de iniciativa. Un mal uso del CSO puede llevar a que se convierta en un espacio privado, en cuanto el colectivo no se esfuerza en abrirse, en que el espacio y sus actividades sean accesibles. Mantener la función social (en este caso un claro servicio al barrio) del Centro exige un esfuerzo y una crítica constantes.

En la labor de repensarse y de fomentar una inclusión -a partir de la accesibilidad-, los habitantes que impulsaban y sostenían el proyecto optaron por una apertura transversal, tanto en lo referente a la composición interna como a las actividades que se organizaban.

> "Pero nosotros lo que intentamos hacer es un poco inserción que cuesta, cuesta mucho porque… Yo me acuerdo cuando era más joven que entraba por un CSO, cuando tenía 18 años y ni me fijaba, ni me acercaba, ni se me ocurría acercarme. Claro yo me pongo en la piel de esas personas y… Pero luego por ejemplo otros casos de amigos nuestros que han crecido con nosotras de traerlos a La Vaina porque había una Kafeta o porque había algo y al principio reticentes; no, no yo ahí no voy porque es un centro social okupado, yo de okupas no quiero saber nada ¿por qué? Porque hay un estereotipo de okupas punki y guarro y ¿qué pasa? Que esta gente ha entrado y ya no piensa lo mismo, gente de familia de derechas ha entrado ahí, gente de familia tal… y poco a poco eso es lo bueno que tiene"

La Vaina no hace trabajo ideológico, sí es ideológico pues cualquier Centro Social es una conformación política, pero no hace trabajo ideológico, en el

sentido de, por ejemplo, La Clandestina, en el que el componente ideológico marca tendencia y ruta. Para eso decidieron eliminar los símbolos políticos de la fachada, para transmitir que son un espacio normal. Algunos lo han definido (se han definido) como un lugar a medio camino entre un CSO y un Casal Popular, un espacio donde no hay reuniones clandestinas, más cercano a un Casal de barrio (no tan ideológico, enfocado al barrio), pero con un funcionamiento autogestionado y asambleario más propio de los Centros Sociales (Okupados).

Por eso generaron debate sobre el uso del espacio, sobre qué uso darle y qué uso es el más cercano a un uso público, atractivo. Así, más allá de que una *kafeta antirrepresiva* a priori no le resulte atractiva a un octogenario, lo que se esforzaron en definir fue qué se consideraba un uso no-público. ¿Puesto que no hay espacios para divertirse, se podía venir un grupo de amigos a hacer fiesta al Centro? ¿La cena de un colectivo tiene prioridad sobre una *kafeta*? Tras debatir y deliberar consensuaron unos mínimos comunes, igual que ocurre en otros espacios similares, en los que definieron las prioridades del espacio (por ejemplo, una *kafeta*, que se considera de uso público, tiene preferencia sobre la cena de un colectivo). Todas estas normas se han ido acordando con el tiempo, a través del debate, y puesto que es un espacio reciente han incluido una diversidad de temas, desde si se puede beber fuera o hasta qué hora se puede beber fuera hasta el tema de sexualidad o si se puede tener sexo en los baños del Centro.

Asimismo, y huyendo de un eventual mal uso del Centro que lo pervirtiera en un espacio exclusivo o privativo-privado, los miembros trataban de conectar con el barrio y con el vecindario. Hicieron asambleas abiertas, trataron de que la gente les conociera. Jugaban la baza de ser gente del barrio, de demostrar que han abierto un espacio de encuentro en el barrio, tratando asimismo de normalizar su situación (que de por sí es anómala, al estar okupado). Trabajaron las relaciones con los vecinos, los convocaron y se acercaron a ellos. En todo momento mostraron ser parte de la comunidad de vecinos y expresaron por activa y por pasiva que cada vez que lo necesitaran ibana tener La Vaina abierta, porque consideraban que el espacio no era patrimonio del barrio, sino que era del barrio. De este modo lo expresaba uno de los integrantes:

> "tenemos una buena relación con el vecino que toca a la habitación con La Vaina, que tenemos una habitación al lado de la sala de fiestas

> de La Vaina (...) tenía miedo de venir, un día vino el presidente de la comunidad de vecinos de al lado, nos lo comentó, picamos a su puerta, fuimos a hablar con él nosotros"

A todo ello ha ayudado la heterogeneidad y la transversalidad de La Vaina, un espacio ideológicamente amplio y ampliable sobre los 3 ejes antes mencionados, sin renunciar a su papel como espacio de empoderamiento popular. La gente que compone La Vaina, la asamblea gestora, es gente politizada

> "pero cada uno tiene su ideologíay no somos una ideología, una línea concreta. Hay tanto comunistas[272] como anarquistas"

Para apuntalar un proyecto tan diverso hizo falta cuidar que las relaciones de poder no fueran asimétricas. Tradicionalmente la asamblea es un espacio-tiempo en el que estas relaciones de poder se dejan sentir con más fuerza. La Vaina adoptó una serie de estrategias para contrarrestar estas dinámicas. De esta manera, se esmeraban en respetar los turnos de palabra y en incitar que las personas que menos intervenían se sintieran a gusto expresando su punto de vista.

> "Es que esto no pasa en La Vaina, en La Vaina no hay nadie que hable por encima de… o que haya… Así como esto yo lo he vivido en la asamblea de *Joves*, en La Vaina somos gente que estamos bastante empoderadas y si entra gente de fuera se le da voz, se le dice y tú qué opinas, hacemos rueda… No hablan los mismos"

Al igual que en Can Masdeu, se hacen ruedas previas y posteriores a la asamblea para saber cómo está cada persona. Se consigue un espacio común, el de la asamblea, en el que el acercamiento al otro es mutuo y simétrico para todos, no se da el caso de que alguien se quede de lado u otra persona que no ceda nada.

> "Cuando llega alguien lo metemos en la asamblea, siempre vigilando que no venga gente rara, se le fuerza a que suelte su opinión"

Tratan de que no haya actitudes de prepotencia (yo vivo aquí más tiempo, sé más que tú, tengo más legitimidad, y aunque a veces pueda ser difícil, pongamos, combinar a quien viene Arran[273], con un ácrata y con uno de

[272] En la entrevista, uno de los componentes dejaba filtrar su filiación comunista en el uso del lenguaje, con fórmulas como "elevar la conciencia", "movimientos reformistas", "la forma más científica" o "trabajadores alienados versus vanguardia revolucionaria".
[273] Organización juvenil independentista de izquierda.

Piratas[274], se intenta conseguir un consenso. Con todo ese esfuerzo se logra que los habitantes desarrollen un sentimiento de pertenencia, el que forman parte de algo.

> "En noviembre u octubre, por ahí le dije a una chica de la asamblea de La Sagrera que se metiera. ¿Qué pasa? Que la primera asamblea pues la chica estaba cohibida pero ahora no tiene nada que ver. ¿Por qué? Pues porque nos enfocamos a ello. Yo le decía: Tú, tú venga ¿qué opinas, qué tal? Entonces ella va cogiendo… Al principio era… No se lo sentía como suyo, ella me lo decía y ahora es como ¡ostia! Formo parte de algo"

Respecto a la provisionalidad del proyecto no se muestran demasiado preocupados, se centran en seguir construyendo un proyecto autónomo, fuera de toda institución. Por eso no contemplan la cesión, porque apuestan por la autogestión del barrio y una cesión significa que alguien esté vigilando, que no se controlen del todo los procesos, que se dependa de una autoridad externa. La Vaina se okupó precisamente porque no había espacios, pero no para conseguir la cesión cívica.

> "la okupación es también un acto de liberación, este espacio está vacío, nosotros queremos montar un espacio y no esperamos a nadie"

En cuanto a la hostilidad, los habitantes no perciben una presión o acoso policial o institucional. En el caso de La Vaina el hostigamiento ha venido por parte de grupos fascistas que han atacado la sede con pintadas, pegatinas o reventando la puerta.

7.2.2 La visión participante

La visión o versión de quien participa, en este caso muy ligado a la experiencia de la EAdA, una experiencia que sirve como entrada al Centro, está marcado por la sensación positiva de acudir a un espacio sin pre-supuestos. Sin embargo, en la misma medida se destaca la falta de organización de La Vaina en algunas cuestiones, fruto seguramente de su corta trayectoria. A causa de la heterogeneidad de sus habitantes, lo cual quiere decir que dada integrante estaba también militando en otros lugares y tenía su tiempo y atención

[274] Partido político, basado en la radicalidad democrática enfocado a las instituciones. Se caracteriza por la defensa de las libertades civiles en el mundo digital.

fragmentados, la coordinación resultaba a veces dificultosa. Conectado con la dificultad de mantener la constancia del proyecto, se percibió que a veces resultaba complicado acudir a las citas y compromisos ya adoptados, de modo que la seriedad o la permanencia de un espacio como la EAdA se tambalea. De hecho, en una ocasión La Vaina se encontraba cerrada para acoger una charla ya programada y la sesión tuvo que realizarse en un bar cercano. Debido a divergencias en la misión del proyecto y el exiguo impacto y asistencia, la EAdA finalmente se *cerró*, pero se valora positivamente lo que aportó y las enseñanzas que se adquirieron, hitos del camino de La Vaina, que se refuerza y continúa su recorrido.

7.3 ELI La Clandestina

El Espacio de la Libre Ignorancia (ELI) La Clandestina -en adelante simplemente La Clandestina- se encuentra en el barrio de Camp de l'Arpa del Clot, perteneciente al distrito de Sant Martí, aunque el lugar donde se encuentra responda a la morfología del ensanche. Se sitúa exactamente en el pasaje Dos de Maig, cerca del Hospital de Sant Pau, y que conecta las calles Dos de Maig e Independència. Desde la misma fundación (a finales de julio de 2014), en parte debido al impulso crítico y entusiasmo de las movilizaciones del 15M, el espacio trató de no encasillarse en ningún precedente o ninguna corriente identitaria. Pese a que era un Centro Social Okupado, prefirieron tirar de inventiva y denominarlo como Espacio de la Libre Ignorancia, en consonancia con el cuestionamiento de verdades canónicas (ciencia, conocimiento, saber, poder).

Pese a que no tenían necesidad de comunicar su adscripción ideológica o encerrarse en la defensa o justificación dialéctica de un movimiento o tradición, sus modos de organización y perspectivas eran decididamente libertarios. Esta elección no evitaba la transversalidad o posible apertura del proyecto (que de hecho acogía actividades como el gimnasio, llevado por un colectivo no demasiado politizado), pero sí que definía la composición del núcleo gestor del espacio. En este sentido, La Clande se conformó alrededor de un grupo cohesionado que procedía de un recorrido y conocimiento previos. Al igual que ya ocurría con los ateneos en los años 30 (Navarro, 2016), La Clande surgió y se articuló en derredor de un grupo de afinidad. Los grupos de afinidad se han ido convirtiendo en formas recurrentes dentro de la práctica libertaria, porque

permiten construir un grupo estable sin recurrir a pertenencias mistificadoras o jerarquías, más allá de la lógica afinidad (personal, política, social, cultural) que los une y los hace caminar juntos.

En el caso de La Clande el parámetro psicoafectivo era muy importante porque el apoyo de personas próximas y la implicación de amigos en un movimiento social son factores que explican las afiliaciones (Neveu, 2002). Según Schäfers (1984) un grupo social se define por:

- un determinado número de miembros;
- un objetivo y una motivación comunes a todo el grupo y a cada uno de sus miembros;
- un 'sentimiento de nosotros', es decir, de pertenecer al grupo y de ser solidarios (lo cual significa distinguir entre 'grupo propio' y 'grupo ajeno');
- un sistema de normas y valores comunes como fundamento de los procesos de comunicación e interacción;
- un entramado de roles sociales interdependientes (diferenciación de roles) referidos al objetivo de grupo, que entre otras cosas garantizan el logro de dicho objetivo y la resolución de los conflictos.

En cierto modo la independencia del grupo social ha de considerarse, por lo tanto, como una parcela de independencia frente al 'carácter coactivo de la sociedad' -en palabras de Durkheim-. Este carácter coercitivo se acrecienta en el caso de los okupas se, por la inherente criminalización de su actividad. Así pues, los Centros Sociales también cumplen un papel emocional: son lugares donde replegarse y en el que hallar una comunidad en la que refugiarse (amén de que también es un lugar no regido por las normas capitalistas ni por sus leyes, un lugar de descanso). La lealtad hacia el grupo de pares es un motivo importante para que los activistas adopten un compromiso político cada vez más profundo. Los grupos de afinidad pueden desempeñar un primer papel de iniciantes políticos, la primera esfera de contacto, deliberación y politización. Asimismo, en esta línea, forman una comunidad imaginaria que establecen significaciones imaginarias sociales, lo que a su vez repercute en la cohesión interna de un entretejido de sentidos o de significaciones (Castoriadis, 2006).

Con este universo compartido el *grupo fundador* delineó un proyecto autogestionado en consonancia con sus principios y las prácticas de otros CSOs.

Contactaron con vecinos y abrieron el Centro a que se hicieran diferentes actividades y talleres, así como ceder el espacio para que otros colectivos pudieran organizarse y llevar a cabo sus propias iniciativas. Tal como pasa en otros Centros, el requisito era formar parte de la asamblea que se encargaba de estas cuestiones, mantener limpio el lugar e involucrarse en la gestión del espacio. Ya fuera por la bisoñez del proyecto o por la desidia de algunos colectivos que se apropiaron del espacio, pero no se vieron interpelados por su contraparte política, en junio de 2015 la asamblea principal del espacio decidió cerrar La Clandestina.

> "Degut al desgast que ha comportat a les components de l'assemblea, rols, treball... hem vist la necessitat de reestructurar la ELI La Clandestina. Volem començar un procès profund d'autorevisió de les nostres dinàmiques, actituds, i del sentit propi que entre totes li donem a l'espai. Una reestructuració d'usos, de desusos i de mals usos que fem en o a costa d'ell; i d'aquesta manera deixar clara la nostra posició sobre polititzar els malestars de cadascuna, i que la lluita comença per lo micro i per dintre, i no és simplement una façana (ni tan sols una façana d'edifici) cap enfora.
>
> Volem replantejar-nos els ritmes i els exercicis de poder que es generen al voltant del productivisme, tan criticat i a l'hora tan reproduït en els nostres espais de suposada ruptura amb el capitalisme.
>
> La nostra sensibilitat apunta que un espai alliberat no és un espai de consum, que moltes vegades reproduïm formes de fer del sistema. L'okupació l'entenem com una eina política de construcció d'altres realitats. Hem de fer valer que; paraules com autogestió, compromís, suport mutu o solidaritat; son realitats i no ideals que parlem però no realitzem. Els espais alliberats es construeixen el col·lectiu i es defensen i es mantenen en col·lectiu."

A pesar de ser una decisión temporal, muestra las dificultades del camino emprendido. La incomprensión y la falta de voluntad en comprometerse con el Centro, que al fin y al cabo es un proyecto político que depende de la energía y tiempo de las personas que forman parte, es un riesgo constante en proyectos de esta índole.

En suma, La Clandestina es el ejemplo de que un Centro Social es también un nodo de redes afectivas en las que los miembros se apoyan y se proyectan. Partiendo de este vínculo emocional y político, el equipo que pilotaba el espacio

organizó, en colaboración con otros colectivos, noches de cabaret, talleres literarios, debates, actuaciones musicales y preparó y acondicionó un espacio para gimnasio y otro para actividades circenses (ámbito en el que se convirtió en referente).

7.3.1 La visión de los habitantes

Lo que sigue es un relato[275] de la vida del Centro a partir de los testimonios recogidos en el grupo focal. En este sentido, no se respeta la línea cronológica de las intervenciones (si así su literalidad y su sentido) y el autor ha ordenado y agrupado las ideas que en la conversación a cuatro bandas aparecen desperdigadas en la charla, con tal de ofrecer al lector una imagen coherente de lo dicho (y) sobre el Centro Social.

La okupación de La Clandestina se contextualiza en la necesidad de tener acceso a un espacio que

> "puedan gestionar los jóvenes (...) y es [también] una cuestión simbólica, a mí no me tienen que dar un espacio, el espacio lo puedo coger yo, es mío, que está abandonado desde hace un montón de tiempo"

El ejemplo que ponen es el de las 'reses monstrencas', animales que sin dueño conocido se encuentren abandonadas en el campo, en las vías pecuarias, en las poblaciones o en algún otro lugar público. Después de un tiempo en desuso, los edificios se pueden apropiar, sin que haya que pedir permiso para ello, pues se sobreentiende que abandonar un lugar y dejar que se deteriore es una especie de desistimiento. Uno de los artífices de la okupación y de uno de los proyectos puesto en marcha en el espacio relata que antes de La Clandestina hacían las reuniones en un Centro cedido por el Ayuntamiento en el Pou de Figuera, pero que les ponían restricciones y obligaciones (por ejemplo, que los carteles portaran el sello de la institución). Después saltaron a La Clandestina, en un cambio cualitativo que les daba la posibilidad de una libertad radical, sin tutelas ni mediaciones.

> "Teníamos una serie de ambiciones y de necesidades de desarrollo personal y hay una carencia de alternativas para ella"

[275] La entrevista se realizó a mediados de 2015, de modo que el desarrollo posterior solo se puede esbozar. El grupo que lo fundó fue saliendo poco a poco del proyecto y del Centro.

Una de las que okupó estudió bellas artes y quería un espacio para experimentar, para exponer fotografías, documentales. A otra de las integrantes le gusta organizar eventos, y okupar este espacio y le posibilitó llevar a cabo todas esas iniciativas. Los impulsores de la okupación no se querían enfocar en un colectivo o en un solo proyecto y trataron que tanto las actividades como el mismo espacio fueran accesibles y atractivos. Para tal fin hacían mucha difusión virtual a través de redes sociales y servicios de mensajería instantánea. Al principio se quiso orientar hacia

> "una universidad libre o algo así, un espacio de mucho debate, muy artístico, pero al final venía gente proponían talleres y se hacían porque eran interesantes"

El Espacio de la Libre Ignorancia lleva implícito esa imprenta y deseo. No obstante, para mantener ese carácter abierto (y a la vez formativo) se acogieron todo tipo de talleres: artes marciales, circo, violín, escritura, memoria, etcétera. Por tanto, su proyección e inclusión eran amplias.

Sin embargo, en la difusión de las actividades se encontraron con varios problemas. Uno era el monopolio de lo público que ejercían las instituciones. Al enganchar carteles para anunciar las actividades, la policía les avisó de que si hacían actividades *públicas* sin permiso del Ayuntamiento vendrían a precintar el espacio. En consecuencia, únicamente podían ponerlo en la fachada y vía internet, pero ello reducía mucho la potencial audiencia, pues llegaba solo a personas concretas y no todo al barrio. Más tarde también pusieron información en la Asociación de Vecinos, pero de nuevo, son lugares concretos que siempre frecuentan las mismas personas. Cuando esta investigación defiende la apertura del espacio público -conceptual y materialmente- con tal de ampliar la esfera de lo público e incluir a proyectos que se salen de la agenda institucional, se refiere exactamente a esto. La policía entendió que pese a tratarse de un espacio autogestionado y autónomo que no rendía cuentas a ningún organismo o programa público, el hecho de convocar abiertamente a un encuentro, hacía que ese espacio okupado deviniera en un espacio público. Pero de igual manera se observa que, al igual que con la violencia, se guardan la prerrogativa de autorizar o perseguir aquello que se les escapa de sus manos *públicas*. Por ejemplo, en una campaña sobre los anarquistxs presxs Mónica y Francisco se acercó la policía a advertir que era una cosa pública. Algunas veces, con tal de sortear esa apariencia de convocatoria 'pública', ponían la fórmula 'para

nuestros amigos' para rehuir la amenaza de presentarse como públicos y apelando a la intimidad, a lo *privado*.

Otro problema era la ubicación. En el cercano CSO Indústria, explicaban, era diferente porque estaba en una calle transitada y con cristales para anunciar. La Clandestina, en cambio, estaba en un callejón y su fachada eran rejas (hay que recordar que fue un taller) y no cristales en los que anunciarse y mostrar una imagen amable que invitara a interesarse por el espacio (véase Figura 16). Al estar situado en un pasaje, poca gente puede verlo, y aunque con los vecinos del pasaje había buena relación (les traían cosas que iban a tirar), "no se atrevían a poner un pie dentro". Qué bonito, pero desde fuera.

Figura 16. Aspecto exterior de La Clandestina

Google Maps

Además de organizar actividades,

> "okupar un espacio te da la posibilidad de conocer gente más afín a ti"

Al llevar uno mismo el espacio, se puede contactar y aglutinar a gente ideológicamente afín, cosa fundamental, igualmente, a la hora de crear redes[276].

[276] La Clandestina tenía muy buena relación con el CSO Indústria (eran hermanos, les ayudaron y apoyaron mucho los primeros días), con el CSOA La Llamborda (por las sensibilidades y

A este nivel el espacio juega un papel infraestructural, pues permite el encuentro e intercambio de ideas, fortalecimiento de colectivos, esparcimiento de redes y la reproducción de movimientos o acciones. Ello también se retroalimenta con el tipo de persona que acaba acudiendo. La poca visibilidad junto al hostigamiento *público* hace que al final la gente que acaba viniendo sea gente ya concienciada, que ya conocen el proyecto, las ideas o que comparten una misma visión política y vital. Pese a que algunos vecinos sí que respondieron positivamente, era sobre todo gente joven, y la gente mayor casi no entraba. Uno de los habitantes destacó que la misma composición del barrio no ayudaba (el ensanche barcelonés sociológicamente no se acerca, generalmente, a las posiciones alternativas que se defienden en estos espacios autogestionados, cosa que quizá sí pasa más frecuentemente en barrios como Nou Barris). Otra cuestión que no ayudaba era que las integrantes no eran del barrio y que la pirámide de edad del barrio estaba muy envejecida[277].

Con todo, el espacio puede generar incomodidad incluso entre la gente activista, porque es un lugar que no tiene el paraguas de la institución en un sentido amplio: no hay tantas comodidades, las interrelaciones tratan de establecer pautas horizontales, la estética puede ser chocante, etc. Como explica uno de los miembros, cuando vas a un bar tienes una estética normativa, en estos lugares en cambio, te encuentras con una estética a la que no estás acostumbrado

> "hay una butaca de una forma, hay una silla de otra, otra que está medio que se rompe (...) son los desperdicios de la sociedad"

En esto coincide con Can Masdeu o La Vaina, donde el mobiliario es ecléctico y no responde a una moda estética, sino a un encaje funcional y político (se toman las cosas que están bien y se puedan utilizar, y se hace porque es reciclaje, no son cosas nuevas, de modo que se rechaza el consumo y se reutiliza el material). Por eso, aunque no haya (-A-)s anarquistas dibujadas en carteles, hay un discurso, una manera de hacer: el tipo de muebles, personas con una ropa concreta o perros por aquí y por allá. Todo eso es un impacto para las personas que no están acostumbradas.

---

luchas feministas compartidas) o con el Banc Expropiat (que junto a los otros dos formaban parte la Coordinadora de los Centros Sociales).

[277] De hecho, una de las habitantes resaltaba que a los vecinos les gustaba ver gente joven en el Centro, porque limpiaban los alrededores y porque se reapropiaban de la calle tomando el sol en sillas.

Como comenta una de las habitantes;

> "Nosotras siempre intentamos que no hubiera muchos símbolos (...) hablábamos de que fuera un espacio estéticamente neutral, que no fuera el típico zulo oscuro okupa"

Pero pese al empeño estético, el espacio tiene unas líneas imprescindibles y el hecho de que el grupo rector fuera anarquista y feminista motivó que estas presencias etéreas fueran más patentes. Por ejemplo, hubo un día en que un representante de un movimiento social vino a dar una charla sobre su trabajo de reportero. Al explicar una foto en la que necesariamente debía mencionar que la chica que salía en la foto era más baja que otro chico que estaba al lado, hizo un comentario *de cara a la audiencia* tratando de aclarar que no lo decía por machista o porque creyera que la mujer fuera inferior. Alguien desde el público le espetó un "¡No pasa nada! ¡No mordemos!". Esta inquietud o nerviosismo se debe a saberse en un espacio antiautoritario y feminista donde las personas suelen tener una actitud beligerante con ciertos comportamientos y así lo hacen notar y constar.

Precisamente, una de las cuestiones más controvertidas es la de cómo hacer respetar los acuerdos y las guías que regían el Centro y que habían sido adoptadas por la asamblea. En el caso anterior el reportero mostró una caución excesiva, exagerada, pero al menos fue consciente del espacio en el que se hallaba. En otros casos este respeto o empatía no se da y la cautela da paso a un ejercicio de libertad abusiva. Así, los habitantes expresaban lo difícil que era transmitir y hacer valer determinadas posturas en determinados momentos. Una de las situaciones más expresivas, y que también sirve para mostrar la precaución con la que el Centro trataba sus actividades respecto el vecindario, es la que recoger un cartel colgado en el exterior de La Clandestina: ¿No te parece que anteponer tu diversión al descanso de los vecinos es autoritario? A veces aunar diversión y descanso es complicado, pero ¿cómo cuestionar que disfrutar de la calle a ciertas horas puede ser incompatible con el reposo de otras personas? En este caso la sensibilidad o autocrítica frente a la fiesta se resolvió con un cartel, porque era una situación que se repetía y podía atajarse de esta manera. En otras ocasiones, empero, hacer valer un acuerdo se tornaba dificultoso (ponían el ejemplo de alguien de fuera que ha venido a una charla

esté tomando droga, cuando la asamblea decidió que el espacio era libre de droga, ¿cómo hacer que esa actitud pare sin parecer autoritario?[278]).

Todo estotiene mucho que ver con el grupo iniciador del proyecto, que es el que acordó cómo se llevaría el espacio. Pero entonces, ¿quién tiene la legitimidad sobre un Centro Social? Para responder a esta disyuntiva, uno de los habitantes encontró un modo de poder mesurarlo:

> "¿Quién tiene las llaves? Es interesante. Son esas cosas que tú puedes ponderar y decir ¿quién tiene las llaves de La Clande? Al final te das cuenta de que las llaves de La Clande los tienen casi todos los del grupo inicial, aunque quizá muchos no se pasen ya, pero de los grupos nuevos que quizá están utilizándolo dos o tres veces a la semana lo tiene una persona"

Las llaves dan acceso al espacio, dan el control del espacio, de abrirlo cuando se desee, de dejar pasar a uno u otro, de disponer del espacio sin pasar por la asamblea, sin esperar a decisiones de terceros. Para este habitante el grupo inicial tenía reticencias a abrirse, y ello se traducía en un control sobre el espacio y sobre el tiempo. El grupo inicial ocupaba más el espacio porque no facilitaba que entrarán otras sensibilidades o grupos, es decir, ejercía una cierta patrimonalización del espacio. La autojustificación[279] era que había un cierto miedo a que el espacio se fuera por otro lado (concretamente tenían miedo de que entraran comunistas -porque el grupo tenía un corte anarquista- y, en efecto, como si se tratara de un acuerdo tácito, por muy abierto que se muestre el espacio, no se presentan temáticas, proyectos u organizaciones comunistas). Por otro lado, el feminismo y las cuestiones de género sí que estaban muy presentes; es decir, el espacio y sus prioridades tenían una dirección concreta (algunas ideas con las que se tenía más afinidad y otras que no se compartían).

[278] En realidad la conclusión es bien diferente: lo autoritario es dejar que una situación se gobierne *sola*, porque en ese momento prevalecen los más fuertes o los más habilidosos. Ello ocurre tanto en el mercado -aparentemente es lo opuesto a lo autoritario ya que todos los actores actúan sin coerción y en función de sus intereses, pero detrás de esa abstracción está la dura realidad en la que los actores no parten de un mismo origen y acaba predominando el gran capital que tiene una mayor capacidad de negociación y de decisión-, como en las asambleas -los que mejor usen la retórica o el lenguaje, además de que los que estén más acordes con la norma (hombres, blancos, heterosexuales), acabarán hablando más, es decir, ocupando más tiempo y haciendo que sus palabras y propuestas tengan mayor peso-.

[279] Obviamente, las razones van más allá. En La Clandestina había ordenadores, material de gimnasio y material valioso y el espacio no podía estar abierto todo el tiempo sin supervisión. Otra justificación era que la cerradura era muy cara. Pero al mismo tiempo, no todas las personas podían costearse las llaves, aunque la mayoría de las veces la asamblea asumiera el coste.

Por lo tanto, es significativo que las llaves siguieran en manos del grupo inicial, pese a que con el tiempo fueran entrando nuevos colectivos. Asimismo, es significativo porque la tenencia de llaves coincide con el grupo fundador y que prevalecía en la asamblea, de modo que los acuerdos emanaron principalmente de este grupo.

Así pues, el tema de las llaves no es baladí a la hora de tratar quién pone las normas. Esta distinción entre un 'nosotros' y un 'ellos' influye en la percepción de quienes tienen que aceptar someterse a ellas.

> "La asamblea de gestión era de un grupo muy concreto y muy cerrado, que éramos los que habíamos iniciado el proyecto, los que lo habíamos abierto. Éramos amigos de antes y costaba entrar"

Al principio ese grupo iniciador-fundador[280] insistía en hacerlo todo (limpieza, gestión), y aunque después se vio la necesidad de dar entrada a otros colectivos y que éstos asumieran responsabilidades (que al fin y al cabo es comprometerse), esa primera inercia condicionó -por ejemplo, con las llaves, desigualdad que no se fue corrigiendo- el resto del transcurso del proyecto. Entonces, a la dificultad de controlar situaciones que contravenían los acuerdos, por ser un espacio antiautoritario[281], se unía que las personas ajenas al proyecto o a la asamblea de gestión sintieran los acuerdos como normas. Cuando no has tomado parte en la elaboración de los acuerdos, los percibes como reglas, como algo que hay que asumir pero que a veces no se comprende por no ser partícipe de la trayectoria y los debates que los han generado. Uno de los miembros aludía a la tragedia de los comunes, que sin defender esa postura, sí veía adecuada para describir unas determinadas situaciones en las que las personas no respetan el recorrido del espacio, del colectivo o los colectivos que lo llevaban. Como constataba uno de ellos, "era más fácil para muchas personas que lo conceptualizarán como una ley", como algo autoritario y vertical, ajeno a ellos.

En una conversación informal, una de las habitantes expresaba que el espacio creció por encima de la evolución del grupo fundador, pero no se supieron hacer respetar las normas que se habían elaborado durante muchas horas de asamblea. La dificultad de crecer como asamblea, en un espacio que

[280] Además, el hecho de que ese grupo hubiera vivido una época en el espacio acentuó ese control sobre el Centro y sus tiempos.

[281] En palabras de uno de los habitantes: "¿Quién plantaba cara a una actitud machista? ¿Quién hace de polis malos?"

reconstruyeron con mucho trabajo y cariño, y el hecho de que no se supiera hacer respetar los acuerdos, el proyecto, hizo que la asamblea fundadora dejase el proyecto[282]. Quizá faltó bagaje, pues con recorrido se van conociendo los colectivos y uno mismo. En cualquier caso, abusar del espacio y del proyecto, adoptando una noción de libertad emparejada con el libertinaje, desgasta y es contraproducente.

Finalmente, tampoco hay que olvidar ni obviar que el contexto de represión tiene mucha importancia en cómo se gestiona la amenaza exterior[283] (entre ellas el acceso al espacio). Además de para respetar a estos espacios y sus habitantes (que se están exponiendo física y penalmente), los acuerdos-normas también sirven para defender y proteger el espacio de injerencias externas (y no solo desde las instituciones o la legalidad; los habitantes explicaban cómo desde el albergue de enfrente venía gente y a veces había que pararles los pies).

Respecto a las presiones policiales o mediáticas, en La Clandestina no hubo presión mediática alguna. El acoso policial fue puntual (advertencias de poner carteles, vigilancia, citaciones). Al parecer hubo un vecino que dijo que estaba recogiendo firmas, pero resultó ser falso (aparentemente no querían que se hiciera el vermut de los domingos para atraer vecinos, porque como lo hacían en la calle -precisamente para atraer el vecindario-, no dejaban pasar a los coches).

Aparte de las relaciones con el exterior, otro aspecto a destacar son las relaciones en el interior del proyecto y del espacio. Los desacuerdos sobre los acuerdos llegaban desde el mismo grupo rector del espacio, es decir, las contradicciones sobre cómo llevar el Centro surgían también en su interior. Desde no leer los textos propuestos y consensuados hasta usar la nevera común para guardar carne cuando quedó patente que el espacio era antiespecista (usaban el frigorífico como personal).

Este aspecto estaba conectado con la cuestión de las relaciones de poder. Si mantener las llaves mayoritariamente en manos de un grupo es una relación de poder sobre el espacio, sobre el control del espacio, la tiranía de las no estructuras que se reproduce constantemente en las asambleas conlleva una relación de poder entre los habitantes. Así, en las asambleas no solía haber

[282] También apuntaba que en la asamblea se notaba la diferencia de edad entre algunos de sus componentes, ya que los más mayores tenían un ritmo diferente.
[283] De hecho fue desalojado el 21 de marzo de 2018, después de más de 3 años de andadura.

facilitador, lo cual propiciaba que la gente más politizada y ducha en hablar monopolizara el espacio y el tiempo de la asamblea. Como ya se ha puntualizado antes, estar sin facilitador no es ser no-autoritario, al contrario, crea situaciones en las que las personas que mejor se expresan acaban sometiendo al resto. Otro tanto ocurre con las tareas, si no existe una figura que las coordine, se da una desigualdad en el involucramiento de los diferentes miembros. Como ejemplo ponen la biblioteca, que pese a tener un protocolo de cómo utilizarlo, falta el papel que debería estar en la barra para apuntar lo que se coge o no está.

Para acabar, al preguntarles cómo les afectaba saber que les podían desalojar, respondieron que, aunque la provisionalidad te impide tener proyectos a largo plazo (de hecho, fue desalojado), los okupas en general tienden a no encariñarse con los espacios (pese a que desperdiciar todo el trabajo hecho dé pena). En el momento que llegó la carta del juzgado también asomaron las relaciones de implicación y responsabilidad, ya que los que más estaban involucrados eran también los que más se pusieron a trabajar en estrategias de resistencia o de plantear qué hacer, desde dentro de la asamblea de gestión. Con los demás colectivos era "desastroso", al explicar qué hacer (querían aplazar el juicio) y pedir colaboración (necesitaban personas que se declarasen insolventes) se dieron de bruces con la realidad: únicamente los de la asamblea de gestión aparecieron y apoyaron. La amenaza de desalojo crea tensión, no solo por el desalojo mismo, sino por la vigilancia a la cual les sometían.

7.3.2 La visión de los participantes

La visión *participante* corrobora parte del relato *habitante*. De este modo, algunos colectivos que se adhirieron a La Clandestina para realizar allí sus actividades (jornadas, charlas) se encontraron con que, excepto el feminismo, las cuestiones teóricas no atraían demasiado y con una descoordinación en la organización. Se detectaron conflictos de usos (en una charla sobre el TTIP, mientras transcurría había gente hablando detrás, esperando a que acabara para realizar su kafeta), incompatibilidades o divergencias de interés. La relación "con las chavalas" [las habitantes] era buena, pero la falta de coordinación era evidente (del estilo de ir a por un cartel y no encontrar a nadie). En efecto, el Centro tenía una dinámica propia y las convocatorias externas (del entorno del UI15M, por caso) no tenían mucho éxito. La percepción era que había dinámicas muy individualistas, que

cada persona iba a la suya (el ejemplo más claro eran las personas que hacían uso del gimnasio, que iban a entrenar pero luego no se implicaban colectivamente en el espacio). A pesar de que estos espacios reúnan gente interesada en debatir, en leer, y que por esas puedan constituir el germen de otra cultura, de una contracultura revulsiva, aglutinando personas que quizá no se ven interpelados por centros cívicos, pero sí por la criticidad y radicalidad delos Centros Sociales, también hay otro tipo de gente "que se apalanca y no hacen nada, no limpian, sacan un provecho propio" y destruyen esa atmósfera. En global la experiencia es positiva, pues en estos lugares se toma el control del espacio, el control de las responsabilidades colectivas. Cuando se okupa "abres un espacio de interrogación" para el barrio, para la gente. Estos espacios son oportunidades, y por ello es mejor no molestar desde la institución, no intervenir, mantener la autonomía que es la esencia de estos espacios.

7.4 Cuestionarios[284]

En este caso se han condensado todos los cuestionarios en un único documento,por entender por un lado que los vecinos representan un grupo que se puede tratar como bloque y porque los cuestionarios no diferencian entre los diferentes espacios, de modo que la información no es tan dispar y es adecuado compararlo en un mismo texto compartido.

Con tal de realizar una aproximación a la percepción que la población tiene sobre estos espacios y para comprobar si los Centros Sociales consiguen conectar con la población, se realizaron 60 cuestionarios a pie de calle con preguntas semiestructuradas sobre los tres espacios okupados[285]. Las preguntas, que se detallan en el anexo, se referían a si conocían el proyecto y si aprobaban o se identificaban con él. Asimismo, se les inquiría sobre su opinión en torno a la okupación en general. A pesar de que la investigación utiliza el concepto de espacio público como noción-marco para pensar otras expresiones e inclusiones sociopolíticas y culturales, no aparece directamente enunciado en las preguntas por la posible confusión semántica. No obstante, su presencia -en cuanto lugar de concurrencia y de socialización- está implícita en las respuestas que asumen

[284] Quiero agradecer a Irene por tomarse varias mañanas y tardes conmigo en esta tarea.

[285] Las encuestas en torno al CSO La Vaina se realizaron el 27 de mayo de 2016, de 17:45 a 19:30. Las de ELI (Espacio de la Libre Ignorancia) La Clandestina el 4 de diciembre de 2017, de 12 a 13. Las de Can Masdeu –que se realizaron en el cercano barrio de Canyelles- el 4 de diciembre de 2017, de de 16,15 a 17,15.

la existencia del Centros Social como positiva y como generadora de oferta cultural y de actividades. En otras palabras, los Centros Sociales son los exponentes de otro acercamiento al espacio público. Son ejemplos que demuestran con la práctica (y en la práctica) la posibilidad de materializar otros espacios públicos, otros espacios con otros públicos y otras audiencias.

Preguntando en los aledaños de estos espacios, a las personas que transitan cerca del proyecto y al vecindario, se consiguió sondear la opinión que personas no adscritas a estos CSs puedan tener sobre su encaje en el barrio y, en general, en el tejido urbano y su validez como lugar de encuentro. No obstante, más allá de la opinión sobre estos espacios puntuales, lo que en este trabajo se quiere remarcar es la percepción mostrada respecto a la okupación como generador de espacios comunes de deliberación y socialización. Uno de los resultados fue la constatación del papel fundamental de los medios de comunicación en la formación de la opinión pública. En este sentido, las personas encuestadas mostraban muchas veces un sentir ligado al tratamiento mediático del movimiento y sus acciones[286]. Gracias a que el cuestionario se realizó en dos momentos (mediados de 2016 y finales de 2017), se pudo contrastar la diferente intensidad en la respuesta (es notorio el impacto que la urgencia informativa creó en los encuestados en 2016, que tenían muy reciente los incidentes derivados del desalojo del Banc Expropiat).

Los resultados preliminares indican que en el caso de La Vaina y La Clandestina existe un desconocimiento patente acerca de la naturaleza del espacio y las actividades que hacen. El caso de Can Masdeu, cuya historia y ubicación son excepcionales, es diferente, y prácticamente todos los encuestados conocían el proyecto. Asimismo, el rechazo de la violencia es un punto donde todos coinciden, aunque en los encuestados de 2017, sin la presencia mediática de un desalojo flagrante, este alegato disminuye su intensidad y prioridad.

A continuación, se presentan los resultados caso a caso.

[286] Autores como Gusfield (1994) resaltan cómo los medios de comunicación influyen en la imagen que se forma la audiencia -tanto los seguidores como los observadores menos comprometidos- sobre los colectivos y los movimientos.

7.4.1 CSO La Vaina

En el momento de realizar las encuestas había un gran foco mediático puesto sobre el desalojo del Banc Expropiat y los altercados derivados y esta coyuntura, como ya se ha dicho, *contaminó* o condicionó algunas de las respuestas.

En general el espacio se conoce porque la gente encuestada vive cerca o lo han visto al pasar. La mayoría conocen de pasada que hay un lugar okupado, pero desconocen el proyecto. En este caso, pese a que ninguno haya estado en las actividades que se organizan, la aprobación o identificación con el proyecto ronda la mitad de las respuestas (aprueban más con proyecto que la gente que lo lleva, que no conocen). Muchos destacan las no molestias y que cumplan una función social y constructiva y uno remarca en concreto la activa implicación contra la homofobia. Las opiniones favorables al CSO resaltan que apropiándose de ese espacio los jóvenes pueden tener un lugar para sus actividades. Los fines comunitarios o las actividades dirigidas al barrio tienen una importancia vital en conferirle legitimidad al espacio.

"El barrio gana vida"[287]

Si es en beneficio de la comunidad, repiten, que se queden, mejor eso que esté vacío, aprovechan el espacio. Incluso entre los detractores cobra importancia las actividades y habilidades comunicativas hacia el exterior –destacan que sean de mentalidad abierta y dialogante[288]-, pues una de las encuestadas se muestra contraria al proyecto porque no se han explicado, no han tejido relación con el barrio.

Entre las opiniones desfavorables al CSO muchos hacen hincapié en que los okupas son unos ociosos, siguiendo una máxima incrustada en la moral del trabajo, en que se debe trabajar y despreciando cualquier otro modo de vida que no pase por producir.

> "Son personas que podrían trabajar y viven del cuento y a costa de los demás"

Este es otro de los argumentos esgrimidos, el de que son una carga, y que viven *a costa* de los demás, los únicos parámetros con los que miden y juzgan su

[287] Las citas de este apartado corresponden a respuestas literales.
[288] En contraste, según algunos, con los okupas del pasado.

proyecto es respecto al trabajo, no hay mención a su posible imbricación en el barrio.

> "No se puede okupar lo que a uno le dé la gana. Hay que tener respeto"

El respeto por la propiedad es otro de los axiomas sobre las cuales se apoya el rechazo al Centro, a la manera en que se ha constituido. No se puede okupar porque ese lugar es de alguien, remacha otra encuestada de 61 años. De todos modos, la edad no es indicativo de ninguna tendencia, ya que la mayoría de las personas encuestadas están entre los 40 y 60 años. Finalmente, otra persona argumenta que okupar es peligroso para la ciudadanía. La imagen del okupa como un otro peligroso todavía sigue pendiendo sobre estos proyectos. La actividad de okupares algo ajeno, incluso algo que da miedo (más si van fumados, apuntilla).

Hay varias respuestas que representan el Centro Social como un espacio de juventud y para la juventud y ven en la edad un obstáculo para poder acercarse al proyecto. En efecto, esta barrera de edad suele ser frecuente en iniciativas ligadas a la okupación, porque generalmente suelen ser los jóvenes, los que buscando espacios de politización y/o de expresión personal y colectiva, buscan alternativas. El contexto vital de la juventud también ayuda. Por eso esta brecha intergeneracional suele ser notable en la composición de las asambleas de los Centros Sociales y en la orientación de sus actividades.

El estigma o el peso de lo ocurrido en el Banc Expropiat

Debido a que los disturbios derivados de la intervención policial en el Banc Expropiat (desalojo-reokupación-disturbios) ocurrían diacrónicamente con la recogida de datos, estos sucesos planean sobre las percepciones de las personas en torno la okupación. Incluso cuando uno de los encuestados responde que ve bien la existencia de estos Centros porque así los jóvenes liberan, ocupan, abren, espacios para sus necesidades y actividades, seguidamente añade que así no romperán vidrios. De nuevo sale una nebulosa identificación con lo que hacen, no tanto con la gente, con la que más que no simpatizar no conocen o no encuentran puntos de convergencia. Quizá el hecho de que sea un barrio obrero hace que una especie de labor *asistencialista* sea visto con buenos ojos, en un barrio y sus gentes golpeados por la crisis y en que la ayuda institucional

muchas veces no los abarca o se queda corta. Respecto al Banc Expropiat, parece que condiciona mucho las respuestas/percepciones, ya que muchos encuestados insisten en desligar su apoyo a una labor que beneficie a la comunidad con las protestas. Apoyan que se haga labor comunitaria, pero, y lo dicen expresamente, no están de acuerdo con las protestas. No indican *qué* protestas, pero con los hechos del Banc Expropiat en un horizonte temporal cercano –ocurría a la par- es de suponer que se refieren a protestas violentas o que en un ejercicio de correlatividad asocian cualquier protesta ligada al ámbito okupa con violencia, con esa violencia que señalan los medios de comunicación. Quizá piensan que los okupas no pueden protestar de otra manera o no ven, no les hacen ver o no se visibilizan, otras violencias. La violencia estructural, además, es más sutil y se permea en el día a día, sin la aparente y espectacular disrupción que supone un contenedor ardiendo[289]. El problema son los que destrozan, remarca un hombre de 73 años.

7.4.2 ELI La Clandestina

La Clandestina se sitúa en un pasaje, fuera de vías de comunicación concurridas y quizá por ello es poco conocido en los alrededores. En general, entre los encuestados el espacio tiene poca aprobación. Entre los que están a favor (y también en contra) nos volvemos a encontrar el mismo tópico: si no molestan que sean bienvenidos, y si hacen actividades tanto mejor.

"Si se comportan…"

Si respetan al vecindario, no arman jaleo y realizan actividades u ofertan talleres, cursos y vida cultural lo valoran positivamente. En este caso más de una persona manifestó que el Centro Social no le molestaba, pero sí el centro del ayuntamiento que está delante. Se trata de un Centre d'Acolliment Nocturn d'Emergències y a los que expresaron su recelo no les gustaba la gente que salía y entraba. De hecho, es muy curioso porque la estética -desaliñada, de pobre- que llamaba la atención era la de los usuarios del centro del ayuntamiento. Incluso algún encuestado afirmó que los okupas de ahora ya no son tan punkies y no buscan distinguirse tanto estéticamente.

[289] De hecho, las protestas por el desalojo del Banc Expropiat cesaron porque no se quería molestar a los vecinos, constatado que, en efecto, la amplificación mediática de los hechos golpeaba las conciencias ciudadanas.

"La situación es dura"

Más de una persona manifestó su comprensión porque la coyuntura económica es muy dura y no deja muchas alternativas. Cabría preguntarse si en una situación económica favorable su opinión cambiaría. En todo caso, se constata que muchos de los encuestados desconocen la modalidad CS y que cuando se habla de okupación únicamente lo asocian a la vivienda. Por eso algunos se mostraban de acuerdo con la okupación porque el alquiler (el coste, los requisitos de fianza...) está inaccesible.

En este caso los contrarios a la okupación son más numerosos. Quizá tenga que ver el hecho de que se trate del Ensanche y concentre personas con una mayor seguridad material. En cualquier caso, los argumentos para ir en contra son los mismos.

"Deberían trabajar"

Por un lado, está la razón laboral, que deben trabajar para poder sacar adelante sus vidas. Deberían poder aprovechar su tiempo para hacer otra cosa.

"Si no se respeta la propiedad privada no se avanza"

Por otra parte, está el argumento de la propiedad ajena y el deber de respetarla, aun cuando esté vacía y en desuso. En este caso, además, se añade otro factor. Algunos encuestados destacan que, aunque dicen que hacen actividades culturales no es verdad –tal como ocurría también en La Vaina-. De modo que, aunque le den valor a lo cultural desmienten que estos okupas pueden estar llevándolo a cabo. Otra de las razones añadidas que se han repetido es que no tienen ideales. Una encuestada llegó a señalar, en contraposición, que los de Berlín sí que tenían. Otra de las contrarias argumentó que no entiende la okupación como sistema de vida. De nuevo se comprueba que por necesidades la gente puede llegar a comprenderlo, pero por pura voluntad no, porque lo ven como algo ajeno.

7.4.3 La Vall de Can Masdeu

La Vall de Can Masdeu (CMd) es un proyecto de largo recorrido y una activa presencia en el barrio. Por eso no fue extraño descubrir que, a diferencia de los otros dos Centros Sociales, la inmensa mayoría de los encuestados conocía el espacio y, en menor medida, el proyecto. Ello se debe a las ya mencionadas

especiales características sociales (de imbricación en el barrio, en sus actividades y fiestas) y espaciales (su singular ubicación). La excepcional situación de CMd también viene dada por su encaje administrativo. Tras el intento de desalojo de 2002 -y resistencia tenaz-, con el tiempo la administración, sobre todo el Ayuntamiento, tomó una posición de tolerancia, llegando a acuerdos puntuales con los habitantes de la casa (el paso de coches, por ejemplo). De alguna manera reconocieron y se adaptaron a una situación que de facto existía. La inclusión de CMd en el proyecto de las puertas de Collserola como actor fue una señal decisiva en la aceptación de la administración de la realidad de CMd. De hecho, aún hoy, el Centro Social que CMd abre los domingos se denomina PIC, Punto de Interacción de Collserola y llevan a cabo una decidida apuesta por la educación agroecológica (concertando con escuelas y administración visitas guiadas). La relación administrativa se extiende también al barrio. Aparte de la presencia de algunos habitantes de la casa en los rituales barriales como la FestaMajor (organizando, participando activamente, es decir, *como parte* del barrio). Uno de los encuestados señaló que su vínculo con CMd se basa en los contactos que tiene con ellos como miembro de la AAVV. Por lo tanto, el estatus de CMd respecto a la administración se acepta tanto a nivel superior y oficial como al nivel cotidiano y barrial. La mayoría, si no estar, sí que ha pasado alguna vez por los alrededores, porque al lado de la casa pasa una pista que nace en Canyelles y que mucha gente utiliza para pasear.

A pesar de que el caso de CMd pueda ser más especial, por todo lo que abarca, los argumentos que a favor y contra se repiten son muy similares a La Vaina y La Clandestina. Por una parte, hay un grupo que se muestra en desacuerdo con la okupación, también en el caso de Can Masdeu. Las razones más recurrentes son que no trabajan y que el espacio ya tiene un dueño. Más de uno alude a su propia experiencia, que han trabajado y se han conseguido un piso. Parece que, para poder acabar de validar su función y esfuerzo, el resto debe hacer lo mismo, debe seguir las mismas reglas o calvario.

"Yo he trabajo siempre"

Al igual que ocurría en La Vaina, las personas que mostraban su desacuerdo con la situación y *modos* de CMd -y la okupación por extensión- aducían, además de a su trayectoria personal, a que vivían del morro y que deberían trabajar *como el resto*. Esta responsabilidad colectiva respecto al trabajo no refiere únicamente a su evolución vital individual, sino también a una

dimensión colectiva del trabajo y de la responsabilidad. Así, los okupas se convertirían en una carga que además de no trabajar, *vive de los demás*.

"Ese espacio pertenece a alguien"

Las alusiones a la propiedad y a que ya tiene dueño son otro de los argumentos que se repite. En cualquier caso, las opiniones favorables, que muestran su aprobación o su identificación con CMd, son mayoría, *aunque*estén okupando (parece que algunos encuestados preferirían que el disfrute de ese lugar se hiciera por otros medios, pero ante el abandono no ven mal que se okupe). Entre las razones por las que ven bien el proyecto se vuelve a repetir que no producen molestias.

"Siempre y cuando no molesten me parece bien"

El hecho de rehabilitar el edificio y abrirlo al público lo ven positivo. Además, actúan con educación, resalta uno de los encuestados, lo cual tiene mucho que ver con el respeto y con que no molesten y no dañen; es una manera de ganar legitimidad a los ojos del vecindario. En este punto una de las encuestadas aprueba la existencia de CMd, pero opina que en un entorno urbano no le gustaría, precisamente por el ruido.

"Si hay terrenos muertos de risa..."

El hecho de recuperar un erial, trabajarlo, sembrarlo y ofrecerlo al barrio es una de las cosas más valoradas. En este sentido CMd saca mucho provecho de su situación y lo revierte, sobre todo, a la comunidad de Canyelles. El estado del edificio también es algo que los encuestados valoran positivamente, ya que lo ven bonito, cuidado, arreglado, frente al desuso. Aquí queda patente de nuevo la importancia de la comunicación, ya sea a través de la *educación* –no molestar- o ya sea a través del edificio y el estado del entorno –que no haya desperdicios y que esté cuidado-. El hecho de que la tierra se trabaje, no se pierda, y que CMd extienda invitaciones a hacerse cargo de un trozo de tierra y a que se interactúe con el barrio (a que vayan a comer a la casa, por ejemplo), muestra su carácter abierto. En efecto, uno de los puentes fuertes es el ya mencionado PIC, que abren los domingos y crea un espacio agradable donde pasar el domingo. En general, más allá de su labor social o que hayan recuperado el terreno y el edificio, los que apoyan el proyecto también aprueban su función como vivienda, ya que faltan viviendas y trabajo.

"Es del barrio"

Mucha gente considera que CMd es del barrio, porque está inmerso en sus dinámicas y se apoya en el barrio y el barrio lo apoya. Para muchos, no para todos, es útil y necesario, porque revierten una tierra y un espacio a la comunidad y porque le dan vida al espacio.

PARTE IV

CERRANDO EL CÍRCULO... Y UN RAYO DE ESPERANZA

Los otros no necesitan inventar los pedestales. Los compran. En estas reflexiones le acometió la urgencia de la cita con don Tato y a por él se fue atravesando todas las fronteras que separan el sur del norte de Barcelona, leyendo todas las ciudades que hay en una misma ciudad, todas las arqueologías de un mismo esfuerzo histórico de vida colectiva

(Vázquez Montalbán, 1987)

Cuando se habla de ciudad y de rebeliones que la subvierten se tiende a invocar el derecho a ciudad de Lefebvre, mediante el cual cortocircuitar los ritmos biopolíticos capitalistas. Sin embargo, la excesiva licencia y no literalidad con que se ha utilizado ha hecho que muchas corrientes críticas (desde activistas hasta académicos) hayan proclamado su invalidez como concepto transformador. En su lugar buscan alternativas que permitan dar continuidad a un sentido radical de entender la ciudad y las relaciones sociales y de poder (Makrygianni y Tsavdaroglou, 2015). En ese camino los Centros Sociales son un hito necesario.

Los Centros Sociales producen un espacio que da lugar al desarrollo de formas de trabajar, jugar y decidir juntos, y la producción de conocimientos y recursos compartidos, como bienes comunes urbanos, fuera de los intereses comerciales y la financiación estatal. Los Centros Sociales son bienes comunes vivientes, a la manera que los entiende Peter Linebaugh, de formas fluidas, continuas y relacionales, no son recursos físicos estáticos o parcelas delimitadas. Hay que superar los límites objetivos y conceptualizarlos como bienes comunes urbanos que integran personas, espacio físico, materiales, tecnologías y conocimiento, creando conjuntos de relaciones para experimentar (Bresnihan y Byrne, 2015). Estos bienes comunes autogestionados suponen una ruptura cotidiana que permite disponer de aliviadores emancipadores a la asfixiante esfera capitalista. Para Holloway (2011) las mencionadas rupturas y grietas se pueden concebir como espacios que niegan los discursos hegemónicos y crean simultáneamente nuevos discursos, que repulsan las relaciones de poder y actúan para reconstruir formas alternativas de poder. Los Centros Sociales son espacios que experimentan desde los márgenes y tratan de buscar horizontes transformadores. Una de las esferas en las que desafían más firmemente la escala de valores capitalista es en la esfera contracultural. La contracultura es un modo de construir identidad y de realizar un repertorio de acción. A través de la okupación no sólo moviliza socialmente recursos antes privatizados, sino

que usa la contracultura creada en esos espacios reapropiados como fuerza de movilización social, vinculando lo político y lo cultural. Esto quiere decir construir otras formas y/o estilos de vida alternativos desde la experimentación en lo cotidiano, basados en nuevos ritos, nuevos símbolos y nuevos valores (Llobet Estany, 2004). La utilidad colectiva del Centro Social como núcleo de propuestas sociales y culturales que no tienen cabida en otro sitio funda su legitimidad. La función social como centro de actividades culturales opera como una suerte de trasfondo de sentido urbano que conecta con un amplio sector de la población (Cañedo Rodríguez, 2012), lo que permite vincular la labor política con la labor cultural (Moore y Smart, 2015), la producción de espacio con la producción de sentido y, en suma, la esfera política de representación con la esfera cotidiana de cuidados. De esa manera los Centros Sociales ensayan a una escala micro políticas que hacen tambalear la forma en que se transmite el valor en el circuito capitalista.

8. A MODO DE REFLEXIÓN

Cuando el 22 de octubre de 2014 los vecinos de Ciutat Meridiana asaltaron la oficina de servicios sociales de su barrio para expresar su malestar por la desatención administrativa y la dejadez y olvido institucional, lo que se estaba manifestando era la rabia organizada colectivamente fuera de los circuitos establecidos (de seguir al pie de la letra las instrucciones oficiosas, el procedimiento hubiera debido ser un escrito de protesta o, al extremo, una manifestación autorizada). Ante la marginación que sufre el barrio y sus habitantes y la insuficiente respuesta de los organismos competentes la población se organizó autónomamente para velar por sus intereses y hacerse presente, es decir, volverse visible.

Este hecho resalta dos cuestiones, por un lado, la necesidad de colectividades (reunirse y socializar es inherente al ser humano y articularse colectivamente es imprescindible para poder ser escuchados) y, por otro lado, los modos alternativos de protesta y organización (fruto de un hartazgo que enraíza tanto en la desafección hacia las instituciones públicas como en el recelo hacia las formas tradicionales de participación política -partidos, sindicatos, etc.-).

8.1 La necesidad de colectividades

> *Sin la experiencia, aunque sea puntual, de la comunidad, nos morimos, nos desecamos, nos volvemos cínicos, duros, desérticos.*
> Comité Invisible, 2017

En efecto, la necesidad de colectividades siempre se ha visto satisfecha, desde el asociacionismo en los ateneos, hasta las asociaciones recreativas y deportivas, las congregaciones eclesiásticas o colectividades libertarias (Ovejero, 2017). Como muchos filósofos han advertido, la reflexividad (en palabras de Josep Maria Esquirol plegarse y dialogar con uno mismo) se conjuga necesariamente en el contacto con el otro, en la distancia y en la proximidad con la alteridad. La centralidad y función social de estas colectividades ha sido cambiante en el tiempo, delmismo modo que existen diversos tipos y motivaciones de unirse en colectividad. A pesar de que la reunión en colectividad y la articulación de un cuerpo colectivo son pulsiones propias de las distintas sociedades, éstas pueden ser de diferentes índoles (de carácter político, deportivo, religioso, etc.).

Con el advenimiento de la modernidad, y una vez desprendidas las antiguas redes de dependencia personal propias de la sociedad del antiguo régimen, los individuos podían aspirar a una existencia regida por el anonimato y sus propias normas (Ortiz Leroux, 2006). Ferdinand Tönnies lo teorizó como el paso de unas formas de organización social comunitarias a unas asociativas. Las comunidades de origen dejan de ser el presupuesto sobre el que se erige el relato personal, la narrativa sobre uno mismo. Con la emergencia de la modernidad y la sociedad industrial los lazos comunitarios se debilitan y la autoconstrucción del yo se individualiza. Así, la asociación sería la construcciónartificial en laque las personas establecen uniones a través del contrato y el acuerdo, basados en el interés individual. Este sujeto se relaciona con los otros a través de lazos de carácter racional-instrumental y se organiza mediante instituciones como el mercado y el Estado (Marcet, 2015).

Hoy en día estas dos esferas, la mercantil y la estatal, son las grandes configuradoras colectivas. La ley es el principal referente para la moral colectiva y el mercado, pese a su genio individualizador, también le interesa crear una colectividad, *su* colectividad. Esta colectividad cuyo vínculo ya no será social o altruista, sino mercantil, choca directamente con otro tipo de colectividad que se funda en la comunidad de apoyo mutuo y de cuidados. Estas cosmovisiones antagónicas se distancian y chocan aún más con los embates neoliberales. Dos ejemplos alejados en lo espacial y en lo temporal dan cuenta de esta ofensiva y su correspondiente resistencia.

Por un lado, la periferia madrileña, que bien podría ser cualquier periferia europea, en 2005, en 2011 o en 2017:

> "Con la explosión de las *banlieues* francesas en 2005 y los *riots* de Londres en 2011, acontecimientos que constataban la tensión urbana producida por la brecha de desigualdad neoliberal (...) se estaba poniendo de manifiesto violencia estructural y desposesión en forma de desahucios, empobrecimiento, degradación de espacios comunes, concentración de las expresiones de violencia, xenofobia, etc. Al mismo tiempo, sin embargo, estaban surgiendo experiencias formales e informales que permitían contrarrestar la ofensivaneoliberal en formade redes de apoyo mutuo, asambleas de barrio, grupos antidesahucios, huertos comunitarios, centros sociales, etc. (...) La comunidad ha desaparecido, lo cual, desde nuestra óptica contemporánea resulta ser al mismo tiempo motivo de inseguridad y de liberación. Pero eso no equivale a la muerte de «lo comunitario».

> Nunca hemos tenido tantas redes sociales materiales y virtuales (...) El día a día impone equilibrios imposibles para no caerse de una vida hecha alambre. Y, al igual que los malabaristas, la clave de su subsistencia tiene mucho que ver con las redes que los protegen (...) Redes que se tejen unas veces desde el cariño, otras desde el amor más sincero, a veces desde el interés compartido, pero también desde la necesaria convivencia en situaciones difíciles (..) Redes, en definitiva, de ayuda mutua, que vuelven vivibles las vidas más invivibles, y desafían con fuerza y orgullo el mandato social del individualismo, la competencia y la guerra entre pobres" (Diccionario de las periferias)

Por otro lado, la Argentina de los años 90, anterior a la crisis y desposesión de 2001:

> "Para desplegar en el país la política privatizadora y de ajuste hubo primero que destruir organizaciones, redes, vidas", así tal vez ya no harán falta represores externos, pues "adelgazadas las redes solidarias y formas de contención históricas, la lucha por la supervivencia se tornaría trajín individual, competencia, sospecha entre pares. Las luchas entre pobres, la desesperación por mantener el empleo, la aceptación del trabajo flexibilizado obturando y desarticulando desde adentro los logros históricos de los trabajadores son pruebas cotidianas de esta profunda y a la vez invisibles transformación (..) traslado de la ciudadanía a la clientela, de la política al espectáculo, de la contención a la incertidumbre" (Entel, 1996:12-13)

En ambos casos se percibe la lucha por imponer un tipo de sociabilidad frente a otras. Y es que el capitalismo, a pesar de la quiebra de la comunidad que supone, crea su propio marco colectivo de conducta y pertenencia[290] (Ovejero, 2015). Si el Estado crea una comunidad nacional, de ciudadanos, el mercado crea una comunidad de emprendedores y consumidores. Para ello cuenta con medios eficaces; por ejemplo, la publicidad, muchas veces inadvertida, proyecta y materializa la utopía capitalista y su correspondiente colectividad. La publicidad comercial crea un espacio mágico alejado de las asperezas y conflictos diarios que remite a un esquema socioeconómico ideal, sin clases y, por supuesto, sin conflictos de clase. En este escapismo el consumidor

[290] A modo de ejemplo sirva el nuevo urbanismo, que construye una imagen de comunidad y una retórica de orgullo y conciencia cívicos, pero se define contra otras comunidades y se erige en la exclusividad (homogeneidad, control, bienestar excluyente) e interioriza la vigilancia y la represión (Harvey, 2003).

arquitectura su propia salvación, al margen de las contradicciones cotidianas, que intenta borrar con la ficción e imaginación publicitaria. Esta visión publicitaria inculca la misión individual pero colectivamente entendida y compartida de tratar de conciliar las contradicciones cotidianas con el imaginario fantasioso de la publicidad.

La vía capitalista para articular la colectividad pasa por construir vínculos mediados por lo mercantil, por un interés en vender o demandar algo. La colectividad se entiende como la uniformidad de participar democráticamente en un mercado de acceso libre. Así, el crecimiento personal es comprar una experiencia de yoga o ser solidario y sostenible es vender la plaza de tu coche libre para un desplazamiento. Con el capitalismo emerge una nueva significación imaginaria social, diferente a la de Dios, que es la característica fundamental y el alma del capitalismo: la expansión ilimitada del control 'racional'. Esto aparece al principio como expansión o tendencia a la expansión ilimitada de las fuerzas productivas y se vuelve rápidamente en una 'racionalización' de toda la vida social. Se establece un control 'racional' en la vida de los ciudadanos, en la vida familiar, en la educación, en la comunicación y la información, etc. Se trata del enorme desarrollo de la lógica conjuntista-identitaria como 'razón racional', como ciencia, como aplicación productiva, manipulatoria o militar de la ciencia (Castoriadis, 2006:97). La penetración de la economía del intercambio de mercado ha traído un nuevo énfasis de la ciencia en la filosofía natural, énfasis que proviene del hecho de que el hombre considera ahora que ocupa una nueva y diferente posición en relación con la naturaleza. Este nuevo entendimiento se basa en la dicotomía entre experiencia interior y exterior, entre sujeto y objeto. Ello hizo posible la diferenciación entre las verdades públicas del valor de cambio y la respuesta de los precios y las verdades privadas del valor de uso y el consumo real (Harvey, 1977:224). Al elevar la cientificidad como valor irrebatible y de asunción natural, las leyes sociales y económicas, en cuanto derivadas de lo anterior, pasan a tomarse como referencias que pautan las relaciones sociales y de poder. Consecuentemente se generaliza lo que Castoriadis denomina privatización sin precedentes, es decir, "la persecución de pequeños goces en un mundo que es para la gente sin ningún proyecto, sin ninguna perspectiva, salvo su pequeño bienestar individual -lo que yo llamo el onanismo consumista y televisivo-" (2006:220). Asistimos al triunfo del "imaginario capitalista-liberal", y a la casi desaparición de la otra gran significación imaginaria de la modernidad, el proyecto de autonomía individual y colectiva" (Castoriadis, 2006:281).

El neoliberalismo, entonces, no sólo es destructor de reglas, de instituciones, de derechos, es también *productor* de cierto tipo de relaciones sociales, de ciertas maneras de vivir, de ciertas subjetividades, del modo de relacionarnos con los demás y con nosotros mismos. Se privatiza la conducta, cada cual debe activar su capital humano, hacerlo fructificar, y obliga a vivir en un mundo de competencia generalizada, sujetando las relaciones sociales al modelo del mercado. La gubernamentalidad neoliberal presupone un estado gerencial, que gestione la competencia. Así, la buena gobernanza instituye el mercado como modelo universalmente válido para pensar la acción pública y social y sustituye un acto de juicio, que depende de criterios éticos y políticos, por una medida de eficiencia a la que se le supone una neutralidad ideológica, pero es profundamente desigual (la competencia se funda en una situación desigual, pues en sociedad equitativa no habría competencia posible, porque todos partirían de una misma situación y no habría motivo para construir la consecución de los objetivos sociales en base a una razón competitiva). El neoliberalismo es la razón del capitalismo contemporáneo, plenamente asumido como construcción histórica y norma general de la vida. Su razón-mundo, de alcance global, hace mundo mediante su poder de integración de todas las dimensiones de la existencia humana. El neoliberalismo es, por lo tanto, una racionalidad y tiende a estructurar y organizar la acción de los gobernantes y la conducta de los gobernados. La competencia es la norma de conducta y la empresa el modelo de subjetivación (Laval y Dardot, 2013).

Este proceso ha culminado por ahora en la llamada contraofensiva neoliberal que se viene realizando desde principios de los años 80. Esta ofensiva se contrapone al modelo social que pivotaba y se desplegaba alrededor del Estado de Bienestar y las políticas expansivas de corte keynesiano y representa la emergencia de nuevas subjetividades y nuevas comunidades sociales (o la transformación de comunidades sociales ya existentes). El neoliberalismo, como fase actual del capitalismo, contiene una política de sociedad, el imaginario constituyente de un orden social y económico determinado. No obstante, la crisis del vínculo social es también una oportunidad para repensarlo y encontrar articulaciones sociales que no pasen por incrementar la mercantilización de la vida.

8.1.1 Crisis y oportunidades de la imaginación/cosmovisiones

> *El Gran Hermano no está mirando. Está cantando y bailando. Está sacando conejos de una chistera. El Gran Hermano está ocupado en reclamar tu atención a cada momento que pasas despierto. En asegurarse de que siempre estés distraído.*
> *En asegurarse de que permanezcas abstraído. En asegurarse de que se te marchite la imaginación. Hasta que sea tan inútil como tu apéndice. En asegurarse de que tu atención siempre está ocupada*
> (Palahniuk, 2015)

El neoliberalismo concibe al sujeto como una pequeña empresa, en el sentido de que hace que busquemos el valor siempre y en todo, nosotros mismos somos portadores de capital-valor. Tal como describen Laval y Dardot (2013), con la subjetivación neoliberal y la subjetivación financieras, concreciones de esas nuevas subjetividades, cada sujeto se ha visto compelido a concebirse a sí mismo y a comportarse en todas las dimensiones de su existencia como portador de un capital que se debe revalorizar: estudios universitarios de pago, constitución de un ahorro y una jubilación individual, compra de su vivienda, inversiones a largo plazo en títulos bursátiles, etc. Son aspectos de esta capitalización de la vida individual[291], del día a día, de la cotidianeidad, que, a medida que ganaba terreno entre los asalariados, erosionaba más las lógicas de solidaridad.

Sin embargo, la gobernanza neoliberal encierra la certidumbre de sus propios límites. El vínculo social no puede reducirse a una relación mercantil. El mercado debe encontrar sus límites en las esferas sustraídas a la lógica mercantil: la autoproducción, la vida familiar, el sector público, son indispensables para la existencia social. Esta exigencia de pluralidad de las esferas sociales no se deriva de una preocupación por la eficacia o la justicia, sino de la naturaleza plural del hombre (para una mayor solidez del marco sociológico-antropológico). La economía de mercado no forma sino una sección estrecha de la vida social, enmarcada y sostenida por un dominio mucho más extenso, el campo exterior, donde las personas no se definen por los parámetros económicos capitalistas, sino por otro tipo de necesidades biológicas y existenciales. La economía de mercado es sólo una organización determinada (Laval y Dardot, 2013:124-126).

[291] Uno de los análisis que distingue al operaismo de origen italiano es concebir la producción no solo en términos económicos sino "más generalmente por su carácter de producción social: no solo la producción de bienes materiales, sino también la de la comunicación, las relaciones y las formas de vida" (Hardt y Negri, 2004:17).

Verónica Gago (2015) sostiene que la racionalidad neoliberal se ha expandido, pero también mutado, degenerado y se ha vuelto parte de combinaciones novedosas con otras racionalidades. Según la autora, el neoliberalismo es un modo de poder, de dominación y de desposesión *desde arriba*, pero también admite formas comunitarias que se producen *desde abajo*. El neoliberalismo desde arriba sería una modificación del régimen de acumulación global –nuevas estrategias de corporaciones, agencias y gobiernos– que induce a una mutación en las instituciones estatal-nacionales. Esta perspectiva es la dominante, la ampliamente estudiada y mentada y la que se suele proclamar como única dimensión del neoliberalismo. No obstante, también existe un neoliberalismo desde abajo, que es la proliferación de modos de vida que reorganizan las nociones de *libertad, cálculo y obediencia*, proyectando una nueva racionalidad y afectividad colectiva. Gago lo esquematiza como "pragmática vitalista", esto es, un nivel de autogestión para la producciónde la vida social que se organiza sin la mediación política de las instituciones tradicionales y, a su vez, es un principio de organización y expansión de la vida popular que sabe relacionarse y negociar, también pragmáticamente, con esas instituciones tradicionales (Gago, 2015:48). Al desbordar el esquema neoliberal, anticipan posibilidades populares de materializar en lo local, lo próximo, desde abajo, formas contemporáneas de proletarización, de reproducción material. Esta hipótesis de neoliberalismo desde abajo, contextualizado en Latinoamérica, permite otear las prácticas, las formas de organización y las técnicas de negociación propias de quienes no asumen el papel productivo que les ha asignado el neoliberalismo impuesto desde arriba, sino que con sus medios tratan de configurar un entorno productivo y social más habitable. Todo ello tiene que ver con su capacidad de construir, conquistar, liberar y también defender el espacio vital, la experiencia popular como la capacidad de reapropiación de un instrumento de gubernamentalidad externo. Tal como comenta Sandro Mezzadra en la introducción del libro:

> "la 'captura' por parte del neoliberalismo de los comportamientos y de los imaginarios populares depende en medida no marginal de su capacidad de interpretar (y, por supuesto, de plegar a la lógica de la valorización del capital) las prácticas y las reivindicaciones de *autonomía* que han caracterizado en particular las luchas de los desocupados, de los pobres urbanos, de las mujeres y de los migrantes"

Por lo tanto, la pragmática vitalista es una pragmática resistente, en cuanto rebate y reprograma un neoliberalismo que se presupone de dinámicas globales, supraestatales y transnacionales y lo abre a las tensiones de la producción de subjetividades *dentro* y *desde abajo* del neoliberalismo. El neoliberalismo es mucho más que una doctrina de los *think tanks* imperiales y por eso los estados no pueden ejercer la autonomía de lo político, así pues, tomar en serio la articulación entre neoliberalismo y subjetividades populares pone la exigencia de recrear conceptos aptos (territorio, valor, economía, etc.) para comprender la dinámica compleja que alcanza a lo político cuando es capaz de recoger en sí todas las capas de lo real (Gago, 2015:31). Aunque esta pragmática no parta de premisas anticapitalistas (pues es una expresión de supervivencia[292], de la multiplicidad de lo real, de gestión de lo realmente existente por la colectividad), implica la reinterpretación y la apropiación de las condiciones neoliberales y abre la posibilidad -incluso dentro del neoliberalismo- de repensar la constitución y función de la colectividad. Porque la comunidad es una forma eminentemente política de autoconstitución, y lo colectivo mismo, como Gago aprecia, se define por un conjunto de prácticas comunes -de lenguaje, de costumbres, de vínculos, de valores, etc.- antes que por la efectiva intervención configurante de la soberanía estatal.

La crisis de la imaginación es relativa. Ya se ha mostrado cómo las comunidades se organizan y reconfiguran las relaciones sociales y de producción, adecuándolos lo más posible a sus necesidades y circunstancias vitales. En cierta manera es un movimiento de defensa, de protección que también significa el brote de una imaginación que piensa más allá de los procesos y las formas establecidas. De hecho, que los movimientos sociales sean fuente de cambio se debe a su carácter intencional a que implican la imaginación y el intento de hacer realidad lo imaginado (Gusfield, 1994); es decir, la simbolización y el imaginario son momentos culturales donde conceptualizar nuevos sistemas políticos y económicos (Peet, 2000). El funcionamiento de la imaginación individual y colectiva es crucial, igualmente, para la reflexión crítica del mundo institucional e imaginativo en el que se habita y se está inmerso (Harvey, 2003:186).

[292] El neoliberalismo desde abajo es una estrategia, y el cálculo que lo fundamenta, no sólo es para sobrevivir, es para afirmar y perseverar, los sujetos de esas economías barrocas, desde esta perspectiva vitalista. Con todo, no hay que caer en la victimización de los sectores populares, pues no son víctimas, sino buscadores de felicidades políticas heterodoxas y decisivos articuladores de una heterogeneidad social cada vez más veloz, desbordante e inteligible en términos de una geometría política clásica (Gago, 2015:27).

Ya en la segunda mitad del siglo XIX se produjo un contramovimiento que respondía a una lógica de protección de la sociedad frente a las destructivas tendencias del mercado autorregulado (Laval y Dardot, 2013:58). Esto demuestra, igual que el ejemplo de la pragmática vitalista y el mismo funcionamiento del mercado preservando nichos sin colonizar, que debe haber externalidades, formas sociales fuera del mercado que permitan darle un sentido y significado colectivo no económico a la existencia. Es necesaria la conformación de colectividades que satisfagan la necesidad de pertenencia y de otras necesidades no económicas.

Del mismo modo, estos espacios no *mercantilizados* pueden prefigurar transformaciones del actual modelo socioeconómico. Uno de los ejes sobre el cual podría repensarse esta relación entre las personas y con su entorno sería el del valor.

> "la sociedad capitalista ya no se presenta dividida simplemente en dominantes y dominados, explotadores y explotados, administradores y administrados, verdugos y víctimas. El capitalismo es, de manera cada vez más visible, una sociedad gobernada por los mecanismos anónimos y ciegos, automáticos e incontenibles, de la producción del valor. Todo el mundo es a la vez actor y víctima de este mecanismo" (Jappe, Maiso y Rojo, 2015:83)

Ya se ha mostrado de qué manera la ciencia económica y la eficiencia ligada a su funcionamiento se convierten en mecanismos irrebatibles con los que gobernar los procesos económicos, pero también los devenires sociales (y por supuesto culturales y de todo el amplio abanico de la reproducción y de cuidados cotidiana). En el capitalismo lo que confiere valor a un producto o una actividad es la posibilidad de sacarle rentabilidad, es decir, el valor de cambio. En este sentido, en el capitalismo el trabajo tiene un lado abstracto, mediante el cual dos actividades con dos gastos de energía y tiempo distintas puedan medirse en un marco de referencia común y, por lo tanto, puedan intercambiarse.

> "Toda actividad produce algo -ya sea material o inmaterial, un bien o un servicio-, y desde ese punto de vista es una actividad concreta. Al mismo tiempo, todo trabajo en el capitalismo tiene un lado abstracto, en el sentido de que es también un gasto de energía, un gasto que se mide en tiempo. Si se toma su dimensión concreta, cada actividad es diferente de las demás y produce algo distinto: el trabajo del carpintero que produce una mesa es distinto del trabajo de un

> mecánico que produce una máquina. En cambio, desde el punto de vista de su dimensión abstracta, se trata simplemente de dos gastos de cantidades distintas de energía humana, que como tal es siempre igual" (Jappe, Maiso y Rojo, 2015:47)

De este modo se opera la separación del productor, del hacedor, de su creación. Para Holloway (2002) esta separación es inevitablemente la separación del hacedor respecto de sí mismo. La producción de un objeto extraño, continúa, lleva al auto-extrañamiento. En otras palabras, la alineación del hombre respecto de su propia actividad es auto-enajenación: es el trabajador el que produce activamente su propia enajenación, y todo eso supone la fragmentación del sujeto colectivo humano, porque el reconocimiento mutuo se rompe, no sólo entre el dominador y el dominado, sino entre los trabajadores mismos[293]. Como consecuencia, el carácter social del hacer se quiebra y, con ello, se quiebra también el proceso de reconocimiento mutuo y de validación social. El reconocimiento mutuo se separa de los productores y se transfiere a sus productos: lo que se reconoce socialmente, en el proceso de intercambio, es el producto, es decir, el reconocimiento del hacer se expresa como el valor del producto (Holloway, 2002:70-73). Ahora es la medida pecuniaria, dineraria, del valor -el precio- lo que proporciona la validación social de la actividad de las personas. La medida de lo que es o no es socialmente útil lo proporciona el dinero y el valor del producto final, o sea, una democracia de consumidores. Con estos mimbres es lógico inferir la abismal desconexión entre la esfera económica y las proposiciones políticas, ya que al no sentirnos dueños de lo que producimos no tenemos un vínculo o responsabilidad con ello. Esto implica una pérdida de soberanía respecto nuestro entorno material y dificulta ejercer democráticamente la *tarea* de vivir. Al perder de vista la integralidad de los procesos que componen nuestra cotidianeidad, perdemos la posibilidad de conectar razones y articular una transformación.

> "El salario iguala formalmente actividades que no tienen nada que ver entre sí, algunas creativas e interesantes, otras aburridas y atroces. Abrir la imaginación institucional es cuestionar esa clase de homogeneizaciones y exigir que la deliberación política respete la contingencia de nuestra racionalidad práctica" (Rendueles, 2013:172)

[293] En realidad, aunque actualmente en gran medida al trabajador le son arrebatados sus productos y no se reconoce en su actividad, el capitalismo cognitivo ha hecho que vivamos una época en que la explotación se realiza como libertad, como autorrealización y autooptimización. En palabras de Han (2017:64), "me exploto a mí mismo voluntariamente creyendo que me estoy realizando".

A pesar de que se intercambien, tomando el bien común o social como referencia, no se pueden considerar información cualquier dato de Internet o trabajo cualquier actividad remunerada. Por todo ello es necesario desplazar el eje del valor y la concepción social del mismo, desde qué y cómo se produce hasta el horizonte colectivo hacia el que se avanza. Lo que está en juego es la soberanía sobre la propia existencia:

> "La existencia del poder-hacer como poder-sobre significa que la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad en objetividad" (Holloway, 2002:49)

Si no valorizamos socialmente nuestra actividad, la mayor parte de nuestro tiempo es externo a nosotros y a nuestro control, porque es precisamente en el trabajo donde pasamos la mayor parte de la vida consciente. Disputar el valor es reivindicar otra manera de relacionarnos, es imaginar una sociedad formada por asociaciones y colectividades que asuman integralmente su proceso de creación y tomen conciencia y responsabilidad sobre ello. De esta manera, el poder-hacer, la actividad, no se convertirá en un poder-sobre, en un mecanismo de expropiación y de alienación. Disputar el valor es un modo de reivindicar el flujo social del hacer, reivindicar que no se trata de un acto individual, que nuestra capacidad de hacer es siempre un entrelazamiento de nuestra actividad con la actividad anterior o actual de otros. El poder-hacer, por lo tanto, nunca es individual: siempre es social (Holloway, 2002). Asumir este entrelazamiento de nuestras vidas, el hacer colectivo, implica el reconocimiento mutuo de cada uno de los otros como hacedor, como sujeto activo; es tornarse sujeto, deshaciéndonos del papel pasivo al que nos somete el modelo y las relaciones de producción capitalistas. De hecho, el antagonismo del hacer puede formularse de diversas maneras: como un antagonismo entre el poder-hacer y el poder-sobre, entre el hacer y el trabajo enajenado, entre lo hecho y el capital, entre la utilidad (el valor de uso) y el valor, entre el flujo social del hacer y la fragmentación (Holloway, 2002:57). Explotar este antagonismo (y hacerlo explotar, desprenderlo del funcionamiento del cuerpo social y de la producción del valor) también es proyectar una nueva correlación de fuerzas y un nuevo vínculo social que no venga determinada desde fuera, como exterioridad, sino que se halle integrado en la globalidad de la existencia.

Por lo tanto, y pese a que la hegemonía se ha desplazado de la producción económica, de la fábrica, a otros sectores más sociales e inmateriales (vivimos la

era del conocimiento y de la información), la naturaleza del valor y su extracción[294] siguen siendo el mismo: la novedad permanente (la revolución tecnológica permanente) y la fuerza viva del trabajo (el único margen de ganancia, y en consecuencia la única producción de valor, proviene de lo que es escamotea al trabajador, la mecanización y robotización de la producción, aunque avanzada no podrá reportar los beneficios que sostienen al capitalismo).

Así pues, las colectividades son necesarias y se producen y reproducen continuamente, diacrónicamente, junto al proceso productivo (como se ha visto son báculos indispensables para su sostenimiento). Sin embargo, la colectividad, lo que la rige, puede ser replanteada y pensada en base a otros leitmotiv. La PAH, por ejemplo, acuñó poderosos lemas en torno al cual creó una colectividad y una identificación. Para Gala Pin el chip de la PAH rompió el derrotismo de la izquierda con el salto del "No pasarán" al "Sí, se puede", dotando a la colectividad de una dimensión empoderadora. Esta masa de afectados creó una estrategia que trocó la narrativa de la socialización de la culpa (vivimos por encima de nuestras posibilidades) a la socialización del activismo por la vivienda (apoyo colectivo contra la usurpación y usura financiera), ayudando a un empoderamiento individual vinculado a una lucha colectiva (Casellas y Sala, 2017). En este caso la fuerza de la colectividad no proviene de realizar la contraparte de la producción, velando porque la fuerza de trabajo pueda reproducirse y resguardando de esa manera el proceso productivo, sino que se define autónomamente, por una necesidad y horizonte propios. Precisamente la idea de autonomía es un complejo ideario que tanto se define libre de poderes heterónomos como construye un espacio propio de reflexividad política y social. Foucault diseccionó las posibilidades de la resistencia afirmando que donde había poder había resistencia, es decir, las formas alternativas nacen desde las mismas fuentes que las niegan.

> "el poder de la soberanía se halla siempre limitado y ese límite siempre encierra la posibilidad de ser convertido en una resistencia (...) el trabajo, aunque esté subyugado por el capital, mantiene siempre, necesariamente, su autonomía" (Hardt y Negri, 2004:80)

Toda presencia implica algún tipo de ausencia, todo poder algún tipo de potencia, muchas veces externa. Así como el pensamiento dialéctico es

[294] El paradigma extractivo está más vigente que nunca. En el contexto latinoamericano se ha discutido largamente cómo este mecanismo, originalmente referido a la explotación de los recursos naturales, puede ser extrapolado al modo en que se gobiernan y oprimen las sociedades.

dialógico, dialoga con los opuestos, la alternativa puede enraizarse y proyectarse desde la crítica y el cuestionamiento de lo dominante. Por ejemplo, la necesidad de provisión de servicios básicos (educación, sanidad, cultura) es un hecho biológico, pero es evidente que el concepto social de necesidad y el concepto económico de demanda son dos cosas muy diferentes, aunque se relacionen entre sí de modo peculiar (Harvey, 1977:160). Aquí podemos hallar una relación a partir de la cual empezar a repensar el valor, en ambos casos, necesidad y demanda son las expresiones positivas de una carencia, pero se fundan en premisas divergentes. Mientras que la necesidad prioriza un valor de uso, el uso que le puedan dar a un determinado producto o servicio, la demanda supone la abstracción por la cual ese mismo producto o servicio se considera valioso o no en función de parámetros económicos, de mercado. El primero sería el valor de uso y el segundo el valor de cambio. Algo parecido ocurre con las teorías políticas del liberalismo y sus posiciones respecto a cómo limitar el gobierno político. Simplificando se podrían resumir tres orientaciones sobre cómo afrontar esta cuestión: para Adam Smith lo que regularía los límites del poder y su intromisión en la vida individual y social sería el mercado, para la filosofía de John Locke, opuesto al planteamiento anterior, el límite del poder lo establecerían los derechos y, finalmente, para filósofos como Jeremy Bentham o John Stuart Mill, en una orientación intermedia entre las dos posiciones anteriores, el límite lo establecería el utilitarismo, es decir, la utilidad que una determinada interacción pueda provocar en la mayor cantidad de personas (de modo que dependiendo del caso se suspenderían las prerrogativas del mercado o de los derechos). En los tres casos tenemos una misma problemática, pero tres maneras de abordarlo. Esto demuestra que el valor, lo mismo que el poder, se asienta en una misma pulsión que nace de la realidad, es el intento de cualificar socialmente un mismo fenómeno. Por eso, y en este caso aún con más fuerza, la presencia positiva –cualquier nueva iniciativa humana emana con la intención propositiva y fundacional de producir y enmarcarse en las exigencias del valor capitalista- y normativa –la propiedad privada es ley- del valor capitalista, encierra en sí la potencia de germinar otro valor. Las monedas sociales, por ejemplo, toman la misma carcasa y la misma función que la moneda capitalista, pero distribuyen y conciben el valor de un modo opuesto, de un modo que, precisamente, facilita la conversión del valor en un valor socialmente útil, en un valor transformador y revulsivo, del pensamiento y de las condiciones materiales. Estas monedas se basan en la confianza mutua, en el acuerdo interpersonal, y la interacción no se funda en la presunción del valor de la

moneda, en su intercambiabilidad, sino en valorar honestamente lo que el esfuerzo de la otra persona ha contribuido a mejorar el presente (personal, colectivo, social). Otro ejemplo es la orientación *posmaterialista* que han adoptado algunos movimientos contestatarios en las últimas décadas (simbólicamente a partir de mayo del 68). En esta ocasión, apoyándose en una base material, se impulsan y se catapultan a pensarse bajo otros parámetros. Todo ello viene acompañado por un cambio organizacional en el capitalismo, que pasa a un modo de acumulación flexible y entran *en valor* otras consideraciones queantes podían considerarse externalidades improductivas, es decir, *sin* valor.

> "La producción de ideas, conocimientos y afectos, por ejemplo, no solo crea los medios para formar y mantener la sociedad, sino que ese trabajo inmaterial produce relaciones sociales directamente. El trabajo inmaterial es *biopolítico* en tanto que está orientado a la creación de formas de vida social. Así pues, ese trabajo no queda confinado a lo económico, sino que de inmediato se convierte en una fuerza social, cultural y político" (Hardt y Negri, 2004:93)

Como ya se ha explicado anteriormente, los valores posmaterialistas representan la apertura y desarrollo de una nueva serie de componentes subjetivos que componen la identidad y la acción colectiva, pero también un tipo de vínculo que ayuda a realzar y poner en primer plano el valor de otros componentes sociales (culturales, morales o identitarios, por ejemplo).

8.1.2 Vehicular la crítica

Para cambiar el sistema de valores reinante, que permite y alienta la construcción de cientos de miles de viviendas que quedarán vacías mientras otros tantos cientos de miles de personas permanecen sin casa, o se afana en incluirnos en un imaginario consumista[295] en el que nos rebelamos o nos sometemos bajo esta condición, como consumidores satisfechos o consumidores

[295] Un ejemplo sangrante son los *rolezhinos* que se organizaban en algunos centros comerciales en Brasil. En estas ocasiones gente de la periferia irrumpía en los espacios de consumo, caracterizados por su centralidad social (para la clase media) y geográfica (se localizan en el centro de la ciudad), para reivindicar su derecho a ser ciudadanos y a ser vistos, y lo hacían a través de la esfera del consumo. En un mundo cada vez más incorpóreo y virtual, como indicaba Santiago Alba Rico, solo el pobre, el excluido, el desposeído tiene cuerpo, ya sea para exhibir en su cuerpo lo que ha comprado -símbolo de status, de inclusión y pertenencia- o para inmolarse cuando se desata la feroz lucha militar.

fallidos. El acceso a la mercancía marca el grado de democracia y de soberanía sobre nuestras vidas, tanto si esa mercancía es la vivienda como si es un dispositivo electrónico de última generación. Disputar el valor y superar este tipo de articulaciones colectivas puede pasar por *autonomizarnos* de todo este andamiaje socioeconómico y de cultura material y discursiva.

De modo que, ¿cómo encarnar la crítica en un mundo cada vez más incorpóreo? ¿cómo hacer de la crítica un vehículo de transformación material, no solo de lucha dialógica abstracta? Ante la neutralización de la crítica, la pregunta que debemos hacernos y debemos lanzar al mundo, al otro, a eso que no somos uno mismo (lo social, el entorno), interroga acerca de nuestra capacidad de conquistar la libertad en el entrelazamiento. Enfrentar la negación de lo colectivo y pensarnos en clave de emancipación, de liberación

> "tiene que ver hoy con la capacidad de explorar el lazo y fortalecerlo: los lazos con un mundo-planeta, reducido hoy a objeto de consumo, superficie de desplazamientos y depósito de residuos y los lazos con esos otros que, condenados siempre a ser otro, han sido desalojados de la posibilidad de decir 'nosotros' (...) La experiencia que hacemos hoy del mundo remite a un campo de referencias privado: individual o grupal, siempre autorreferente. Esta privatización de la existencia tiene dos consecuencias: la primera, la despolitización de la cuestión social. Esto significa que tenemos enemigos pero que no sabemos dónde están los amigos. Los focos de la agresión sobre nuestras propias vidas son perceptibles, pero no la demarcación de la línea amigo/enemigo. Podemos hablar de especulación, de precariedad, de *mobbing*, de fronteras, etc. Pero ¿cómo nombrar al nosotros que sufre y combate estas realidades? De esta manera, también el enemigo resulta privatizado. Cada uno tiene el suyo, en su propio problema particular. Los frentes de lucha difícilmente pueden ser compartidos. (...) la privatización de la existencia tiene también una segunda consecuencia: la radicalización de la cuestión social, que se enraíza directamente en nuestra propia experiencia del mundo y no en otra" (Garcés, 2011)

La negación de posibilidades heterodoxas es la constatación de que no se puede formular el mundo, interpretarlo, traducirlo, de otra forma. Además, se ha operado una reformulación del vínculo social en la que la lógica de la conexión ha sustituido a la lógica de la pertenencia[296]. La lógica de la pertenencia tenía

[296] La hipercomunicación "destruye tanto el *tú* como la *cercanía*. Las *relaciones* son reemplazadas por las *conexiones*. La falta de distancia expulsa la cercanía" (Han, 2017).

sus particulares formas de dominio. La de la conexión es simple y binaria: o te conectas o estás muerto. En este tipo de vínculo el poder necesita una movilización permanente, es decir, se debe estar conectado, en activo todo el rato. Las inteligencias no conectadas, no movilizadas, serán la fuerza bruta, serán los excluidos/marginados de hoy en día, en cuanto existirán para el sistema únicamente como fuerza bruta (el clásico marxista de ejercito industrial de reserva o los lumpenproletarizados). De nuevo, aquellos que no pueden producir otro valor que no sea el de poner en funcionamiento su cuerpo quedan excluidos. Al igual que el diseño de un producto se lleva a cabo en los centros de mando corporativos (que coinciden, por el funcionamiento mismo del sistema, con los estados más poderosos y políticamente más visibles; con mayor poder de intervención en cualquier terreno y enunciación discursiva mundial) y la fabricación en lugares periféricos, subalternos, la política de sociedad actual relega a los cuerpos a meros soportes de producción, entendido como fabricación, sin más trascendencia que la de contribuir al valor capitalista. En estas dinámicas, la responsabilidad de los lugares se resume a subalternizar espacios e individuos. Asimismo, el sentido de la colectividad se diluye en la consecución de objetivos individuales que solo se sitúan en común en el terreno del consumo y del mercado. En ese imaginario *colectivo* la comunidad es la pura unión de individuos libres para ofrecer o demandar dentro de los límites y los acuerdos del intercambio de mercado. Como vehementemente defendía Hayek:

> "the employer, under its responsibility, decides which produces, what services offers and how it does it in business activities, it's totally free. Consumers, meanwhile, are free to choose, according to their income, between values and services offered by the employer" (Vargas-Hernández, 2015)

En este paradigma se defiende la desigualdad[297], necesaria para la competencia, pues solo desde posiciones desiguales se pueden ofrecer y demandar diferentes servicios (diferentes tarifas, diferentes elecciones, etc.). La teoría liberal presenta el mercado como un 'voto' de los consumidores, pero obvia todas las grandes diferencias que atesoran los diferentes 'actores' en este sistema, desde patrimonio hasta conocimiento (una de las claves del mercado bursátil es saber en qué momento vender, y el privilegiado acceso a esos datos y a su comprensión la detentan unos pocos), y así no es comparable -aunque el marco

[297] Foucault señaló que el paso del intercambio a la competencia caracteriza al neoliberalismo en comparación con el liberalismo, mientras que el intercambio funciona mediante la equivalencia, la competencia implica la desigualdad (Laval y Dardot, 2013:110).

regulador pueda parecer el mismo- el voto del que quiere un jet privado con el del inmigrado económico. El individuo no es un actor omnisciente, no tiene toda la información. Hayek admitía la insuperable dispersión del saber, por lo que el individuotiene que estar constantemente buscando/proveyéndose de información. En sus palabras, "el mercado es un mecanismo social que permite movilizar esta información y comunicarla a los demás a travésde los precios" (Laval y Dardot, 2013:143-145).

El mercado se concibe, en consecuencia, como un proceso de autoformación del sujeto económico, como un proceso subjetivo auto-educador y auto-disciplinario mediante el cual el sujeto aprende a conducirse. El proceso de mercado construye su propio sujeto; es *autoconstructivo* (Laval y Dardot, 2013:140-141). El emprendimiento como modo del gobierno en sí en el que el individuo administra el conocimiento. Esta subjetivación neoliberal concluye también en una teoría del valor: la 'praxeología', o sea, una teoría general de la acción humana. La elección se mueve por el interés del consumidor, lo que asegura la integración de las acciones individuales en el conjunto del sistema social de producción. Mediante la persecución de sus propios objetivos el individuo aporta su contribución a la mejor disposición de las actividades de producción (Laval y Dardot, 2013:142-143). Esta teoría del valor instituye una democracia basada en las elecciones mercantiles, en qué decisiones toma el sujeto en el ámbito económico. De este modo, esta teoría del valor hace que este economicismo de elección se ensanche y abarque la totalidad social, que las elecciones de lo que se quiere o no se hagan en referencia o respecto al valor económico: lo noble y lo innoble, lo vulgar y lo sublime...

8.1.3 Disputar el valor

> *Hoy hemos perdido esta experiencia del otro como enigma o como misterio. El otro queda sometido por completo a la teleología del provecho, del cálculo económico y de la valoración. Se vuelve transparente. Se lo degrada a objeto económico. El otro en cuanto enigma, por el contrario, es inasequible a todo aprovechamiento*
> (Han, 2017)

Entonces, y reformulando la pregunta, ¿cómo exigir otra responsabilidad a los lugares?, ¿cómo hacer que ese valor no defina el cuerpo del individuo, que por extensión define el cuerpo social? ¿cómo reivindicar otras formas de valorizar(nos) y de valorizar nuestras actividades y poner el foco sobre otros

procesos de creación? ¿cómo pensar un valor que no sea la correa de transmisión de la economía hacia la totalidad de la esfera social y de vida?

Cuestionar el valor, la manera en que orienta nuestra vida, es devolver el sentido al hecho de trabajar, de producir, de crear, y también de participar en proyectos colectivos con los demás, de dirigirse a sí mismo individual y colectivamente, de decidir acerca de las orientaciones sociales (Castoriadis, 2006:292). Al reivindicar la integralidad de la producción, como parte sustantiva de la vida, estableciendo conexiones con el resto de dimensiones existenciales se logra desentrañar la maraña a veces ininteligible de la cotidianeidad. Así, disputar el valor es dar un paso hacia el autogobierno, en cuanto que ya no fragmentamos nuestras actividades, sino que las entendemos bajo una misma matriz, dentro de un mismo sentido. El autogobierno es recuperar la soberanía sobre nuestro tiempo, sobre nuestras decisiones y entrelazamientos. Como anteriormente se ha esbozado, es necesario desarrollar un proyecto de autonomía que desprenda la meta de la vida humana de la expansión ilimitada de la producción y el consumo.

> "La pasión por los objetos de consumo debe ser reemplazadapor la pasión por los asuntos comunes" (Castoriadis, 2006:22)

Salir del esquema coche-trabajo-televisión o lo que la crítica situacionista denominaba *Métro-boulot-dodo*, requiere desarrollar una esfera de deliberación donde poner en común todas las actividades humanas y, también, el terreno común del encuentro con los demás y con las demás actividades[298]. Para Castoriadis (2006:21) hay tres esferas en la vida social considerada desde el punto de vista político. Una esfera privada, la de la vida estrictamente personal, una esfera pública en donde se toman las decisiones que se aplican obligatoriamente a todos, públicamente sancionadas; y una esfera que puede llamarse público-privada, abierta a todos, pero donde el poder político no debe intervenir: la esfera donde la gente discute, publica y compara. Esta articulación en tres esferas sería como sigue: oikos (la casa, la esfera privada), ekklesia (la asamblea del pueblo, la esfera pública) y agora (el 'mercado' y el lugar de encuentro, la esfera público-privada). Para él, en la jerga contemporánea se han

[298] En este sentido, los Centros Sociales como generadores de espacios comunes de deliberación y socialización pueden desarrollar esta idea y fundar un espacio público que remita a la idea del espacio público como ámbito de deliberación democrática abierta (Aramburu, 2008). No hay que olvidar que actualmente la democracia es distinta a la deliberación (Greppi, 2012:170) y que consecuentemente lo público realmente existente es la incautación y secuestro de toda política y deliberación (Segato, 2013), pues el debate se articula verticalmente.

mezclado la esfera privada y la esfera público privada, y esta confusión aparece todo el tiempo en los intelectuales que hablan de 'sociedad civil'. Pero la oposición sociedad civil/Estado (que es de fines del siglo XVIII) no basta. Bajo el totalitarismo, las tres esferas están totalmente confundidas. Bajo la oligarquía liberal, hay a la vez dominación más o menos clara de la esfera pública por una parte de la esfera público-privada ('el mercado', la economía) y supresión del carácter efectivamente público de la esfera pública (carácter privado y secreto del Estado contemporáneo). La democracia sería para el autor la articulación correcta de las tres esferas, y el devenir verdaderamente público de la esfera pública. Todo esto exige la participación en la dirección de los asuntos comunes e instituciones que permitan participar e incitar a hacerlo, pero es imposible sin una igualdad política efectiva, porque este es el verdadero sentido de la igualdad.

Pero de la misma manera, recuperar la soberanía también implica tambalear las potestades que sobre esta esfera pública se dan por hecho y se naturalizan. El mismo Castoriadis afirma más adelante que no se puede hablar de progreso en la historia de la humanidad salvo en el ámbito de lo conjuntista-identitario, el dominio de lo lógico-instrumental[299], y que las rupturas significan disrupciones que alumbran periodos nuevos. La ruptura podría, por ejemplo, producirse a raíz de un cambio de mentalidad, de una incipiente negación de las condiciones de existencia actuales. Esta ruptura comenzaría a nivel micro, en lo próximo, en lo cotidiano, que es la escala en la que las abstracciones políticas se hacen humanas, comprensibles, y su efecto real alcanza a la población. En el sentido de lo micro, de lo local y humanamente abarcable, la creación de Centros Sociales muestra la plausibilidad de una política radical, a la vez que realista (Carmona, Herreros, Sánchez Cedillo y Sguiglia, 2008). Ya se ha dicho que la existencia y práctica de los Centros Sociales desafía y cuestiona las imaginaciones urbanas y sociales hegemónicas, y para que se opere una ruptura se debe revolucionar precisamente ese imaginario social. La revolución significa la entrada de lo esencial de la comunidad en una fase de actividad política, es decir, instituyente. En ese momento el imaginario social se pone a trabajar y acomete explícitamente la transformación de las instituciones existentes. El despertar del imaginario social instituyente cuestiona una cantidad de otras dimensiones formalmente instituidas o no de la vida social (Castoriadis,

[299] En las cosas fundamentales, no podemos hablar de progreso. No hay progreso ni regresión entre el Partenón y Notre-Dame de París, entre Platón y Kant, entre Bach y Wagner, entre Altamira y Picasso (Castoriadis, 2006).

2006:201-202). Se abre un camino más allá de las instituciones del poder y frente al imaginario capitalista-liberal.

Un proceso instituyente (o destituyente si observamos la transformación desde su cariz negativa) comporta sacudir las mentalidades, los imaginarios, las ideas rectoras, pues el Estado y la economía son, mitad, estructuras, recursos y medios; y mitad, ideas, y carencias. En efecto el Estado es materia, instrumentos, medios, instituciones y coerción pero, también mitad son ideas fuerza e ideas movilizadoras, y otro tanto ocurre con el dinero, si bien su función es material y simboliza recursos, al mismo tiempo es un símbolo, es idea, es creencia[300]. Puesto que una determinada imaginación social prefigurará unas relaciones sociales determinadas, la concepción del valor está íntimamente ligada al imaginario en el que está insertado. En esta dimensión la noción de cultura es central, porque como afirma Richard Peet, la cultura es el sistema de creencias de la gente y la manera en que se muestran esas cosas en artefactos. Asimismo, es imprescindible identificar los orígenes y los objetivos de la cultura, de las políticas culturales y de la cultura política:

> "La cultura es muy importante para entender los hechos históricos, pero necesitas una definición bastante clara de cultura y una teoría para entenderla: quién la produce, quién la controla, quién la construye, qué fuerzas, qué instituciones" (Benach, 2012:84).

Por lo tanto, si entendemos la cultura como el corpus consciente e inconsciente de creencias, cosmovisiones, tradiciones, estructuras socio-simbólicas y creaciones discursivas compartidas[301], entonces, la noción de valor hay que combatirla, además de en lo material (en qué y cómo se produce, en los intercambios sociales y económicos, etc.), en el terreno cultural. El ámbito cultural puede ofrecer un fértil campo de batalla, en cuanto en esta esfera se realizan las asociaciones simbólicas y de pertenencia que articulan el imaginario (social, económico, político) con el mundo material. Así, en el capitalismo realmente existente surgido del franquismo (y durante el mismo) fomentó ser propietario de una casa. Ser propietario era un valor cultural que realzaba el status y se inscribía en parte de la consecución vital y realización de las personas (sobre todo de aquellos que no eran propietarios, mayormente proletarios que veían en ello un mecanismo material y simbólico para acceder a

[300] https://www.vicepresidencia.gob.bo/CONFERENCIA-MAGISTRAL-UNIVERSIDAD

[301] La batalla cultural también es conseguir atraer al *público* hacia un imaginario concreto, hacia un sistema de creencias colectivas (Klandermans, 1992).

la clase media). Tras la crisis y el fracaso del discurso de la vivienda como bien inmueble y como hito del progreso personal, ser propietario ya no garantizaba un bienestar o valor refugio. La mentalidad cultural de los nuevos potenciales propietarios mutó. Pues bien, ya se ha mencionado que los Centros Sociales demuestran la plausibilidad (y la factibilidad) de una política radical (en un contexto urbano, al menos), pero ¿de qué manera pueden radicalizar la política? ¿de qué modo pueden profundizar dinámicas transformadoras? ¿qué pueden ofrecer?

8.1.4 Centros Sociales

Los Centros Sociales practican el desafío contra lo establecido en diferentes dimensiones. Ya se han explicado algunas de ellas, confrontando el sistema político como sistema jerárquico y de dominación mediante la autogestión y la autonomía, disputando el uso y acceso del espacio urbano mediante la apertura de nuevos espacios de encuentro y socialización públicos o cortocircuitando la generación de beneficios en el circuito de acumulación capitalista basado en la producción del espacio[302], mediante la sustracción de la lógica de mercado edificios propensos a esta especulación. En esta ocasión, sin embargo, la hipótesis de que los Centros Sociales actúan como creadores de un contrapoder se articulará en torno a la dimensión cultural.

La dimensión discursiva entronca directamente con la construcción del imaginario, lo nutre de ideas y de coherencia. La labor contracultural de los Centros Sociales posibilita, por una parte, disputar el valor, pues socavan el simbolismo socioespacial y al hacerlo revelan su naturaleza profundamente cultural, abriendo una oportunidad para el cambio (Bieri, 2002), y por otra parte, transforman el medio, haciendo que las ideas se materialicen y se conviertan en fuerza y acción política.

> "Dotar de lenguaje a la protesta significa transformar el malestar experimentado en injusticia, escándalo, legitimarlo con respecto a un sistema de normas y valores, en suma: 'crecer con generalidad', transformar un caso en causa (...) Dar un lenguaje es también

[302] Desde los inicios del desarrollo capitalista, el mercado inmobiliario urbano funcionó como un sector estratégico al que remitir los beneficios en periodos de bonanza, inmovilizando capital. De este modo, la ciudad industrial se comportó, en parte, como un depósito de capital fijo acumulado por una producción previa (Agulles, 2017:20).

> designar responsables, formular reivindicaciones en forma de soluciones" (Neveu, 2002:140-141)

La importancia del trabajo político sobre las representaciones y las ideologías es fundamental como paso previo a la acción. En este sentido, los Centros Sociales permiten conectar la supraestructura (las narrativas) con la infraestructura (el trabajo de campo, de base, de articulación en común de lazos). Los Centros Sociales trabajan también la dimensión cultural del poder, de una relación de poder, de su génesis y su inclusión y posible naturalización (a través de asunciones culturales aparentemente inocuas y neutras[303]) en el día a día. La mistificación de relaciones de poder a través de la cultura, naturalizando y normalizando las estructuras jerárquicas mediante relatos legitimadores muestra el poder que el sistema cultural y de representaciones puede obrar a la hora de mantener la legitimidad de un sistema dado. Pero de la misma manera, puesto que mediante la cultura se simboliza la realidad, se pueden producir nuevas significaciones que ayuden a transformar el actual equilibrio de poderes. Este equilibrio se refiere a todas las escalas, desde las estructuras socioeconómicas hasta la interacción entre las personas. No en vano, la sociabilidad se define también en clave cultural, ya que las formas en que puede producirse, aprenderse y reproducirse se enmarcan en una sociedad ya existente. La universalidad de la sociabilidad en cuanto a capacidad natural, se particulariza en cuanto a medio cultural (Quintero, 2005). Por lo tanto, partiendo de la cultura se pueden cambiar los modos en que nos socializamos, y esto a su vez va de la mano con el derecho a la ciudad, con crear una ciudad capaz de acoger expansivamente las políticas de sus habitantes. Para Merrifield el derecho a la ciudad actualizado y radicalizado sería la política del encuentro, es decir, propiciar prácticas y espacios que faciliten el encuentro, porque ¿qué es el derecho a la ciudad más que el derecho -la facilidad, la posibilidad- de encontrarnos con el otro?

[303] Una de las asunciones más habituales es la del lenguaje, de unas determinadas palabras, que además del significado denotativo -indicar, anunciar- transportan un significado connotativo, esto es, encierran un juicio valorativo, evocan alguna característica de lo nombrado, ligado generalmente a un estereotipo o carga histórica que señala y en muchos casos estigmatiza. En América Latina donde el Estado moderno se construyó sobre un clasismo y una diferenciación étnico-racial interna muy fuerte, los mecanismos culturales integrados en la sociedad perpetúan esta situación. Por ejemplo, categorías como "indio" o "paganismo" son constructos históricos, frutos de un contexto de relaciones asimétricas entre un 'nosotros' y la 'alteridad' (Spadafora, 2003).

Precisamente los Centros Sociales dirigen su lucha en esta dirección, en la de una sociabilidad que pendido de unos valores culturales que reinventan la propia noción de valor, crean espacios y momentos de encuentro, en común, entrelazados. Reinventar el valor, tomado este aspecto, es, entonces, la capacidad de presentar una batalla cultural que trastoque las mentalidades y acoja en su seno a un antagonismo diverso; no solo por los orígenes (la pluralidad transversal), sino por las dimensiones en las que se encaja: la intersección de la cotidianeidad, la potencia de interrelacionar, pongamos, la acción de comprar en un supermercado con el hecho ecológico -bolsa de plástico-, el laboral -precariedad-, el económico -centralización de la distribución en grandes superficies comerciales-, el social -la inadecuación de horarios e itinerarios para realizar la compra- o el cultural -el consumo como vector de identidad e inclusión política y social-.

Y si reinventar el valor es una cuestión cultural y de sociabilidad, en la misma medida lo será producción de espacios de encuentro que propicien esa sociabilidad y ejercer el derecho a la ciudad. En esta línea se puede considerar que lo que hacen los Centros Sociales es valorizar un nuevo espacio público. Esta valorización se daría en dos sentidos, por un lado, abriendo el abanico de públicos y, por otro lado, arrebatando el concepto de espacio público a las instituciones y produciendo un espacio sin mediación institucional donde gestionar el encuentro de otra manera.

El enfoque *publicitador* que admite potestades de espacio público a los Centros Sociales significa la aceptación hacia la función y encaje urbano de éstos. La reivindicación pública de su papel y la oferta abierta de actividades, que busca contactar y atraer gente, otorga ya una centralidad pública a los Centros Sociales. Pero aparte de programar actividades *públicas*, también indica que los Centros Sociales desempeñan la función de lugares de encuentro, de espacios de socialización públicos. Y puesto que sus lineamientos políticos –la manera de organizarnos en colectividad- y sociales –el tipo de vínculo y los mediadores que nos enlazan- desafían el orden dominante, también revulsionan lo público, o sea, el espacio (de lo) público.

Anteriormente ya se ha destacado que los Centros Sociales suponen la concretización de otros espacios con otros públicos. El espacio público en su dimensión conflictual puede desempeñar el rol de escenario en el que se expresa el descontento y el antagonismo. Pero más allá del espacio público como lugar de contestación, los Centros Sociales representan la oportunidad de

crear nuevos imaginarios urbanos a partir de nuevas localizaciones físicas de rebeldía social y cultural. Frente al espacio público existente como lugar de protestas, los CSs confrontan la idea misma de espacio público, abriendo y abriéndose a reconceptualizar y producir activamente otros espacios públicos.

Estos espacios permiten visualizar desbordes y superaciones de los actuales conceptos, marcos, sujetos y esferas políticos y relaciones de poder. Rodríguez Villasante (2004) las denomina pan-topías, es decir, el traer los valores utópicos a lo cotidiano, a lo inmediato. Si lo utópico es lo que aún no está, lo que todavía no *es*, lo pan-tópico es lo que está por muchos sitios, lo que estamos construyendo en diversidad de situaciones. Ir desbrozando el camino día a día exige acercar la posibilidad material y mentalidad de que las personas amplíen su autonomía y reduzcan su sujeción a la autoridad externa (Ward, 2013).

El anticapitalismo intrínseco que estos proyectos llevan en su seno y bandera es un posible horizonte de continuidad hacia una sociedad postcapitalista, poniendo en el centro un nuevo valor, que emane de las necesidades humanas y no del deseo consumista.

> "El problema de la lucha es desplazarse hacia una dimensión diferente de la del capital. No comprometerse con el capital en sus propios términos sino avanzar hacia modos en los que el capital no pueda siquiera existir: romper la identidad, romper la homogeneización del tiempo. Esto significa ver la lucha como un proceso de experimento siempre renovado" (Holloway, 2002: 291)

La constante renovación de la práctica es una máxima contra la rigidez de un excesivo dogmatismo. La lucha por imaginar un futuro distinto no puede ser instrumental, subyugada a un fin que una vez alcanzado proporcione libertad; debería ser auto-emancipadora, esto es, que cree en el propio devenir nuevas formas y modos. En este sentido, los Centros Sociales ayudan en esta tarea, abriendo y manteniendo –en el tiempo, como permanencia, y en el espacio, como localización conocida y accesible- un lugar de socialización en la que transitar hacia otra sociabilidad. La contracultura social y política que los CSs desarrollan ha facilitado la apertura de estos espacios a la participación pública (Martínez, 2002b). Contribuir a extender este tipo de espacialidades en las que crear contextos para los encuentros (sociales, políticos, culturales) es abrir la participación y transformación de lo urbano. La ilusión de que las cosas discurren como deberían haber discurrido, que el presente es el resultado ineludible del pasado, nos impide apreciar las posibilidades no realizadas que

oculta nuestra realidad (Rendueles, 2013: 180). Los Centros Sociales ayudan a imaginar el universo de posibilidades sepultadas por la facticidad presente, y permiten visualizar un horizonte donde todavía no existe, animando a construir un lugar a partir de la sustracción de determinados espacios a la lógica de la planificación y de la especulación urbana (Olivi, 2012). Ello sirve para conformar espacios de representatividad política y social efectiva fuera de la lógica imperante que catalicen, es decir, que agrupen, dinamicen, pongan en contacto y posibiliten dispositivos para la acción política y cultural alternativa.

> "Imaginar un futuro distinto significará, así, experimentar y conceptualizar aquellas espacialidades que pueden contribuir a construir unas relaciones sociales distintas. Las espacialidades no sólo forman parte de nuestra experiencia; también pensamos en imaginamos a través de ellas. Por lo tanto, no sólo dan forma al mundo social existente (experimentado y entendido como condición de vida con sentido, sino también a mundos sociales posibles, mundos capaces de inspirar acción y expresar sueños colectivos" (Stavrides, 2016: 15)

En definitiva, estos espacios abren posibilidades *públicas* que permiten imaginar otras inclusiones políticas (de sujetos y de encajes, es decir, de cuerpos-soberanías políticas y de formas de organizar y enunciar colectivamente) y otras maneras de narrar y vivir la ciudad. La búsqueda de nuevas narrativas significa reconstruir la ciudad más allá de tal como la conocemos ahora (Eckardt, 2015), porque luchar por una nueva ciudad -por el derecho a imaginar otra ciudad- significa luchar por una nueva sociedad (Benach, 2015).

8.2 Modos alternativos de protesta y organización

La calle avanzaba incontenible, con sus vidrieras y balcones; la calle articulaba, en inquietante silencio, su voluntad más profunda, su dignidad más dura.
(Benedetti, 1993)

Para conseguir la meta de comunidades alternativas que *valoricen* otras creaciones humanas, no solo hace falta crear el imaginario y el espacio de una colectividad que trascienda las actuales estructuras, hace falta, asimismo, un vuelco en la misma relacionalidad, en la manera en que nos interpelamos (cómo aplicamos el poder, su distribución en las relaciones interpersonales) e

interpelamos al exterior (cómo nos organizamos para plantarnos ante el poder y plantar alternativas).

El replanteamiento del vínculo interpersonal e institucional es un hecho que también afecta a la política formal. La ingeniería institucional ha ido adoptando en su praxis nuevas maneras de participar. La gobernanza, con tal de volverse más exquisita y responder a la desafección que amplias capas de la población siente hacia la representatividad de la política oficial. La no participación en los asuntos urbanos (sin mencionar la alta tasa de abstención en las elecciones autonómicas o estatales) deslegitima la tarea pública institucional y desplaza las posibilidades de inclusión política a las expresiones del consumo o el manejo de las nuevas tecnologías. En esta situación, las instituciones han visto peligrar su preeminencia como cauces de expresión política y han querido remediarlo. En efecto la integración en la sociedad y en la vida política por medio de la conexión tecnológica o del consumo es una tendencia creciente estos últimos años. Dejando de lado el consumo, cuyo concepto como herramienta política puede también ser transformadora (elijo consumir esto o aquello sabiendo las repercusiones que tiene, como ya se ha demostrado en el caso de la cotidiana acción de comprar en un supermercado), el argumento continuará tomando la vertiente tecnológica de la participación política. Si el ágora física, del espacio público ha decaído (excepto puntuales acontecimientos disruptivos), el ágora virtual, de las redes, se ha expandido. En la época de las esferas virtuales, las redes sociales pueden usarse para armar una vanguardia, para comun-alizar el descontento (Arora, 2015). Partiendo de la hipótesis que vivimos en una tecnocracia neoliberal, estas vías de escape son la expresión de la despolitización forzada de la realidad. La economía innova, se permite y se fomenta que cambie, que se flexibilice y haga red y busque nuevos caminos de (auto)organizarse, pero lo político se limita a la políticay esta política es centralizada y se sigue representando como cuerpo electoral, pasivo, sin cambios desde la concepción liberal de la democracia de hace 100 años. Lo político forzosa y obligatoriamente se sinonimiza (se vuelve antonomásica) en la política que representa lo social desde fuera, *antes*, como prerrequisito de la explicación, como algo exterior a él. Sin embargo, y pese a que no están incluidas en la organización formal de la política que toma decisiones, están surgiendo nuevas formas de politizarse y de vincularse que no esperan al permiso institucional para constituirse en sujeto político, activo, decisorio -que toma decisiones, se perfila, se enuncia. La ciudad paralela que crece en las redes virtuales es el ejemplo de organización y opinión pública y política desde otros

cauces. Y a pesar de que no se le escuche o no se le tome en cuenta en la construcción organizativa e imaginaria de la política oficiosa, este lo político que crece en los márgenes -digitales, pero también materiales como solares, Centros Sociales o colectivos más o menos efímeros- descuella y se apropia de lo político, juega y disfruta de él, lo manipula. Lo hace y lo siente suyo, y no espera a ser definido desde fuera, en la distancia. Se involucra y toma sus riendas; producen subjetividad política autoconsciente.

Y la institución ha tomado muy buena cuenta de ello, tomando la delantera y poniéndose a la vanguardia de la innovación, que es lo mismo que tratar de cooptar estas formas de politización y redundarlas en el funcionamiento institucional. Así, se han creado nuevos relatos, como el de la ciudadanía activa

> "Esta demanda de ciudadanía activa no se limita únicamente a la mera participación, aquella democracia participativa o consultiva, tal como vemos que se desarrolla en las comisiones extramunicipales y en los procesos de consulta a los ciudadanos. Ciertamente, estos procesos de consulta son interesantes para llevar a debate y deliberar algunos aspectos esenciales y públicos de la vida local; esto puede mejorar la relación entre el responsable elegido y los mismos ciudadanos. Sin embargo, esto no es suficiente, ya que nos quedamos finalmente en un esquema clásico de democracia representativa, donde el referente central sigue siendo el poder jerarquizado elegido –el alcalde–, del cual esperamos todo como una especie de *deus ex machina...* (...) La ciudadanía activa implica una nueva cultura de la acción pública y otorgar una verdadera autonomía-responsabilidad a los ciudadanos" (Hervé, 2002)

o el de la co-producción de políticas o la sociedad participante

> "El relat de la coproducció, tanmateix, no es pot desvincular del moment actual, de com la crisi està afectant el món local i de com els ajuntaments estan veient minvades les seves capacitats d'intervenció. En aquest sentit, hi ha almenys dos arguments que cal tenir en compte. Primer, el relat de la coproducció com a solució davant la manca de recursos de l'Administració pública, com una forma d'eficiència econòmica i de reducció de costos. En el fons, aquest és el relat de la «societat participativa» o de l'anomenada *big society*: com que els poders públics no ho poden fer, doncs que ho faci la societat. Es tracta d'una manera d'entendre la coproducció estrictament implementativa, que no implica ni un apoderament de la societat civil" (Parés, Castellà y García Brugada, 2015)

Los autores de este dossier admiten, sin embargo, que esta co-producción también puede desvincularse de la lógica eficientista y relacionarse directamente con el empoderamiento de la ciudadanía, mediante el cual se cedería el protagonismo a la sociedad civil en condiciones de igualdad. Es cierto que la ciudadanía como categoría política también implica un horizonte de protección y garantía de derechos para mucha gente que no tiene otros referentes o paraguas políticos y sociales, pero bajo la dimensión legitimista, no deja de ser una estratagema institucional para captar y dirigir las politizaciones más díscolas. De hecho, la sociedad civil ha sido criticada como contenedor simbólico que agrupa las acciones *estadocéntricas*, es decir, aquella que gozan de autonomía, pero siempre hacen referencia al Estado, siempre demandan al Estado, en y para su marco. Hay incluso antropólogos sociales que critican el concepto de sociedad civil por eurocentrista, por ser un concepto nacido en el contexto cultural occidental. Según Kaldor (2009), Habermas identifica la esfera pública con la sociedad civil, en la que la 'sociedad civil' ha tomado un significado diferente de la de 'sociedad burguesa'. La sociedad civil ya no sería el derecho privado guiado por los mercados de trabajo, de capital y de mercancías, sino que comprende más bien las conexiones no gubernamentales ni económicas y las asociaciones voluntarias que anclan las estructuras comunicativas de la esfera pública en el componente de las sociedades dentro del mundo de la vida, haciendo de contrapeso y fiscalizadora de la actividad del Estado.

Kaldor distingue tres tipos de sociedad civil, la versión neoliberal -la que ha sido retomada y que actúa como un mecanismo para facilitar las reformas del mercado e introducir la democracia parlamentaria-, la versión militante - coincidente con la emergencia de un movimiento altermundista preocupado por la justicia social hacia finales de los años noventa y que utiliza el concepto de sociedadcivil[304]- y la versión posmoderna - los protagonistas son las ONG, en tanto movimientos sociales 'domesticados' (incluye el tercer sector, el capital social, etc.), y es más pasiva y menos política-.

Por lo tanto, Kaldor no admite ninguna definición de sociedad civil que indique un camino disruptivo diferente al que ofrecen los caminos institucionales. En este sentido sería útil explorar otros significantes políticos que se relacionen con

[304] No obstante, Kaldor admite que algunos críticos también consideran a la sociedad civil mundial como una manera de legitimación, ya que entran en el juego de regular el mercado mundial, terminando porformar parte de la textura de la mundialización y aceptando tácitamente su funcionamiento.

una radicalidad política que no tenga necesariamente que pasar por la interpelación o la mediación con el Estado. Así, Hou (2010) o Holston (2008) presentan espacios públicos y ciudadanías insurgentes para confrontar con los marcos políticos establecidos.

En cualquier caso, con los esfuerzos de 'innovación social' la institucionalidad se quiere poner al paso de una politización que prescinde de los cauces establecidos. Este *participacionismo* ha sido muy criticado, en un momento en el que la política institucional ha perdido mucho crédito este intento se ve como una maniobra por revertir la agonía del marco clásico y devolver parte de la legitimidad a las instituciones.

En todo caso, esto también es muestra de la capacidad de autoorganización de la población al margen de mediaciones simbólicas (las elecciones, el marco municipal...) o institucionales (partidos, sindicatos...). En este sentido es muy ilustrativo cómo algunos Centros Sociales optaron por iniciativas de sindicalismo social, con los que tratan de entroncar y afrontar en común las opresiones dispersas que se sufren diariamente y que se nos aparecen fragmentadas. Politizar lo cotidiano sería, entonces, crear un nosotros que no se construya desde fuera, como actor que es parte de un sistema y encaja en sus engranajes, sino como subjetividad autoproducida que se reproduce y eventualmente disuelve en el seno de las colectividades. Marina Garcés habla de varios momentos en los que surge esta unión de individuos *autopropulsados.* Lo relata en el caso del Cinema Princesa, emblemático CSO cuyo desalojo produjo una fuerte contestación social y en el que la autora pudo ver rostros y cuerpos con los que interpelarse, un cuidado y solidaridad en la que reconocerse y de la cual formar parte, creando una colectividad con la que se identificaba. Igualmente, en otro momento explica cómo el paso de la denominación 'víctimas' a la denominación 'afectados' sirvió de aglutinante político, porque precisamente se politizaba aquello cotidiano, el dolor, y de tratarlo como algo privado y pasivo, se pasaba a expresarlo en público, como raíz de politización. Vasudevan (2017:238), por su lado, explica cómo las crisis urbanas como las de Detroit han llevado a la población más desfavorecida a desarrollar nuevas herramientas de supervivencia, prácticas, técnicas, que les llevan a existir y crear fuera de las lógicas de la acumulación capitalista. De nuevo, la experiencia cotidiana, lo cercano, lo próximo urbano como revulsivo para realizar cambios en lo inmediato y en cuestiones sistémicas que encadenan con lo cotidiano.

De este modo los Centros Sociales se convierten en incubadoras que activan y ponen en relación políticas autónomas que apuntan a un empoderamiento sin mediación ni fin institucional, iniciando un proceso, siempre cambiante, en el que no hay un resultado final o un mecanismo vencedor, sino el empuje de *hacedores* que con su mismo accionar crean los embriones de una nueva sociedad.

8.3 Squatting as a resistance practice in Barcelona

Squattering is always seen like a resistance practice. Since the starting of the movement, in the 60s and 70s in Northern Europe, squatting was a synonim of a struggle against the establishment and the factic power (it attacks the fundamental basis of capitalism, as the private property).

Following the 15M (*indignados*) events, a new wave of legitimacy on disruptive practices in urban spaces seems to emerge in Barcelona. Together with other activisms, squatting empty buildings for sociopolitical purposes has become a usual action for the newly politicized generation. The goal is to organize Social Centres in order to socialize alternative practices against social, political, economic and cultural hegemonies. This research presents a qualitative research done in three Social Centres, interviewing promoters and participants in these projects. It shows how these spaces create new kinds of sociability and real emancipation possibilities facing cities and territories that supposedly are ineluctable and irreversible.

This research also introduces the squatting experience not only as a pure resistance practice of a contesting process but also as a propositive alternative. In other words, Social Centres allow people to have a real experience outside the capitalist system and governance. It is also shown how this experience allows people to organize themselves in an innovative spatiality and behaviour, having as a priority the transformation of their own surrounding space.

8.3.1 Spaces of resistance

But what kind of resistance are we talking about? There are a lof of forms of resistance. So, what's the meaning of a resistent practice or a practice of resistance?

Social Centres offer an alternative based in resistance, in real and achievable resistance. In that sense, Social Center is a "actually existing common" (Eizenberg, 2012). Not as live relics of the ideal of the commons, but as never completed and perfected project; demostrating, at the same time, that alternatives do exist and making the road to new politics and another possible world.

From some years to now, the necessity, like the context, of the social struggles are being changed. Contested movements saw the support that a building-center could play in the confrontation with state or market forces. In that sense, social movements started to supply themselves by places to organize the fight strategy. To get that places, differently from the past (where maybe was more usually to hire a building), in many cases these social movements choose squatting way to provide themselves a place autonomsly. This tendency is growing since the 2008-2009 clash of crisis, at least at cities as Barcelona or Madrid. In this new cycle of fights the resistance culture muted into a more heterogeneous nature, in the sense that now there are more 'interdisciplinary' in the way to confront. The emerging of commons paradigm is a good example of that interconnexion in a fractal and atomized world, needed of a struggle union. In this attempt to create a reinforced hub to group together dispersed forces, is created, so called, "the second generation of squatted centres", also known as Centros Sociales Okupados (social spaces occupied by squatters, or literally, Social Squatted Centres) or simply and globally as Centro Social (Social Center). From this point forward I will call it as Social Center.

8.3.2 Concluding remarks: Barcelona

Barcelona, as a European level attractiveness city (to tourists, to capital), deals with a lot of contradictions derivated from that central rol in the international circuit. Thus, recently tourism is becoming a increasing problem to the citizens. This problem is added to the rest of concomitant issues originate because of this central rol. Few weeks ago, the eviction of a popular Social Center (not autonamed like this, but part of this generation of squatted centres), called Banc Expropiat, shows clearly the interdependency between that eviction and the touristic pression. Indeed, eviction took place in the Barcelona's neighborhood Gràcia (known as Vila de Gràcia by many of the inhabitants), one of the most affected by illegal touristic apartments and by the tourists saturation of public

space (mainly the principal streets and squares). The squatters and its activities had most neighbour's support, because despite squatted, it was a open place with a wide range of different offer. The owner proceeds to eviction (made by police) for using the place in order to build some rent interest businness. The reason was that Gràcia has a great centrality to the visitors. In the same way, during the protests, both squatters or people that benefite by its activities, and most of the neighbours express great frustration about the fact that monthly are opening or planning new touristic sites (illegal or legal) and in the same time they are evicting a referent in the creation of local network to do more habitable Gràcia; showing the hypocrisy of this way of act.

So, the opposition exists and is disputed (and generally unsolved) in the urban ground. This antagonism, coming to the universe of Social Centres, is made clearer and it's directly affected by the political nature of these places. Not for nothing, the 'alternative urban spaces', where defining a different, contradictory agenda to the hegemony inevitably, involve some controversy. How to face this opposition was a recurrent issue in the past, differents viewpoints and comprehensions of the constitution of the world gave different strategy. Often, differents political traditions or too much adherence to a organization caused divergences within the fights and that disunity was counterproductive to the global result. This new generation of Social Centres tried to avoid that situation. As Mick O' Broin (2010) said, "what's most remarkable about these projects is their recognition of the exhaustion of the classic forms of radical organising while insisting that the urgency of transforming capitalism is as clear as ever". In this way, these projects interconnect radicality and space, radicality and the supporters and potential political communities, focusing in the needing of create the need to create a new form of organisation which would open the social centre to the world around it. "In doing so they've created spaces for the cross-contamination of different communities, the de-individualisation of social problems, and the creation of hybrid political movements capable of responding to the complexity of contemporary capitalism"(O' Broin, 2010).

The resistance as a creative thought and the Social Centres like a centres to experiment that kind of alliances. Escape from dogmatic (pre)positions it's one of the referents of this type of centres, because with that perspective they can include a wide segment of society. But the day-to-day of the resistance in a permanently counterhegemonic place goes beyond the kind or way of organization. Staying in a space and in a political project means inhabiting it.

Inhabiting is concomitant to involvement and creating a sense of belonging, in stark contrast to the extreme transience of cities, which are locked in constant mobility (of goods, capital and, to a lesser extent, people); despite alternative spaces are found in the gap between permanence and uncertainty, as their legal status means they are always pending the results of court cases. It means being involved in and making a commitment, which obviously extends to time, as a transformational project that continues onwards, into the future, and in space, creating topological links between people and organisations, and engaging with them. Stavrides states that these spaces represent spatiotemporal thresholds, or in other words, that placing tension on political matters also means distorting the timeline. According to Foucault, heterotopia begins to function fully when people are in a kind of absolute break with their traditional time. So, creating an ideological project is a way of constituting a specific temporality also, as time is used to promote a determined relationality. That alternative form of sociability may be the first step of other society and other way of thinking and practising the power. In words of, again, Mick O' Broin (2010), "social centres attempt to generate an alternative form of social relations and political organisation in a context in which the means are the ends, i.e., the objective is simply to create a space characterised by egalitarian and emancipated social relations". To generate this alternative sociability is also necessary to create an alternative political temporality and geography, because they don't go to the places of power or organise themselves around the actions of power. On the contrary, "Social centres allow us to imagine an alternative form of sociability and organisation" (O' Broin, 2010).

Innovating the manner of construct our social relations and political organization, it make a renewal of the political imagination and imaginary. "Autonomous processes and spaces provide a key to developing constructive and creative political projects outside of both the state and 'the party,' and in a more empowering and affirming way than the standard campaign" (O' Broin, 2010). All that is possible by the "swarm of the multitude"that's the basis of this acting, leading to a strong network. Reworking the forms of resistance, organization and intervention are exploring (and exploding) "the potentials of Social Centres, not just as a resource for movements or as an alternative cultural space, but as a key weapon in combating advanced capitalism" (O' Broin, 2010). Doing that, these alternative urban spaces cause a break in hegemonic concept of the city (also of what it's public and even what's urban) as they clearly state what is usually hidden and does not normally stand out in the urban story. A

phenomenon becomes explicit when an alternative project materialises in a space and remains there, giving visibility to a different option and showing an alternative narrative. "In this context, having a space from which to fight the system was the condition that made it possible to create any antagonistic project in the city". They are creating a new form(s) of public space, of publicize (in the sense of do public and announce) the claim of people in disagreement. This public space, build in commoning, it's a space for a antagonistic projects.

In order to approach these issues I have analysed three Squatted Social Centres[305] in the city of Barcelona: Can Masdeu, La Vaina and La Clandestina. They represent different ways of inhabiting a space and the urban dispute. However, through semi-structured interviews with the inhabitants in the project, participants and neighbours observe the contact points for the conception of a common relational paradigm. This paradigm includes create a new links with the territories and its inhabitants where they are operating, so having othre rol in the city and erecting renewal urban function, as in the developing of commoing (the idea of making a common place to gather -and to shelter- people and collective initiatives).

In order to explain it with practical cases I will relate some of the activities and main actions of these three Squatted Social Centres. In all cases, the aim of opening to society and contribute in its empowerment it's a main purpose and theirs programatic -and political vision- matrix.

La Vaina was squatted in 2014 by a young people like reclaim of places to gather and do theirs own activities. The squatting was facing by a politically heterogeneous people, and that bring to the project a very characteristic identity. In that sense, they organize from a cinema projection with later discussion to a music concert -to facilitate the first steps of local singers, for example- or collecting books to make a popular library. All these transversal actions allow to capitalise a political legitimacy in the neighborhood, because they are not under a party consign or clearly identifiable interest. They are working for empowering neighbour, making links with their surrounding, but without prioritize only their own interests (no making talk only around squatting issues, etc.).

La Clandestina was squatted in the same period, in 2014, but have a different inicial constitution. If the group that start in La Vaina it wasn't very definied in

[305] Although theorically I prefer to use Social Center name.

a strong political line, in La Clandestina they have a clear idea around their political interests and how to run the Center. So, the ranges of the activities are a bit more reduced, but politically very direct. Anyway, they don't close in their own and from the first moment they have the intention of making participant the people of the surrounding area. To get the involvement of more people -and not only that people already socially aware- they offer literature workshops or place to boxing training (this Squatted Social Center was a garage in the 60's and they have a wide space in the back). They also invited different collectives to take the space to their activities, giving the place not only to their group. Obviously, all that initiatives have a critical point and the opening it's aiming to renewal that critical options and perspectives.

Finally, Can Masdeu it's a historical squatting. Since 2001 this referent is located in the Collserola mountain, close to Barcelona but in a rural environment. This is one of the main differences with most of other squatting projects in Barcelona, the advantage of the isolation and having lands for use and cultivate. The main difference, with its historical walk (including the a famous resistence during some days against a eviction) and the fact the be a referent, with La Clandestina and La Vaina it's that Can Masdeu is also a residence for around 30 people (including temporary visitors). Taking advantage of their location and their lands, they offer a experience of helping farming kitchen garden as well as learn about farming or permaculture. They also offer lands to the neighbours of Canyelles, a close neighborhood, to farm their own terrain. Canyelles is part of Nou Barris, the poorest district of Barcelona, so these types of activites are very positive. They try to let the lands with the idea of involve people in the assembly dynamics of dealing all together (for example with the water to irrigate the lands, which it's so limited in summer and it's necessary to come an agreement).

In conclusion, all these experiences are trying and exploring a culture jamming, producing a new kind of relations and new kind of symbolic infraestructures. These projects are a result of the same rebellious spirit that gave Barcelona the nickname "Rosa de Foc" (the rose of fire), always reinventing but always with the same subversive spirit. Generally, Social Centres are a good tool to revisite concepts like spatial justice, right to the city or an autonomous public space.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELLÁN, Jacobo; Jorge SEQUERA y Michael JANOSCHKA (2012). "Occupying the #Hotelmadrid: A Laboratory for Urban Resistance", *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest*, 11(3-4); pp. 320-326.

ACKELSBERG, Martha y Myrna Margulies BREITBART (2017). "The role of social anarchism and geography in constructing a radical agenda: A response to David Harvey", *Dialogues in Human Geography*, 7(3); pp. 263-273.

ACOSTA, Alberto (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos (Ecuador)*. Barcelona: Icaria.

ADELL, Ramón (2007). "El altermundismo en acción: internacionalismo y nuevos movimientos sociales", *Revista de estudios de juventud*, 76; pp. 91-111.

ADELL, Ramón y Miguel Ángel MARTÍNEZ (eds.) (2004). *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata.

AGULLES, Juanma (2017). *La destrucción de la ciudad. El mundo urbano en la culminación de los tiempos modernos*. Madrid: Catarata.

ALBET, Abel y Núria BENACH (2012). *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria.

ALBET, Abel (2012). "Esquerdes a la ciutat capitalista: ferides i oportunitats", *Quadern de les idees, les arts i les lletres*, 187; pp. 22-26.

ALCALDE, Javier (2004). "La batalla de los medios: la definición de la problemática okupa en los medios de comunicación de masas", en: Ramón Adell y Miguel Ángel Martínez (eds.). *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata; pp. 227-230.

ALLEN, Irving (1980). "The ideology of dense neighborhood redevelopment. Cultural Diversity and Transcendent Community Experience", *Urban Affairs Review*, 15(4); pp. 409-428.

AMAT y LEÓN, Patricia (2003). "De lo cotidiano a lo público: visibilidad y demandas de género", en: Magdalena León (comp.). *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*. Porto Alegre: Veraz Comunicação; pp. 58-77.

AMOUROUX, Christa (2009). "Normalizing Christiania: Project Clean Sweep and the Normalization Plan in Copenhagen", *City & Society*, 21(1); pp. 108-132.

ARAMBURU, Mikel (2008). "Usos y significados del espacio público", *ACE: Architecture, City and Environment = Arquitectura, Ciudad y Entorno*, 3(8).

ARDITI, Benjamín (ed.) (2000). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad.

ARORA, Payal (2015). "Usurping Public Leisure Space for Protest. Social Activism in the Digital and Material Commons", *Space and Culture*, 18(1); pp. 55-68.

BARROS, Claudia y Perla ZUSMAN (1999). "La geografía en la búsqueda de conceptos híbridos", *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 27; pp. 67-80.

BAUMAN, Zygmunt (2008) [1997]. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.

BAYLINA, Mireia (1997). "Metodología cualitativa y estudios de geografía y género", *Documents d'Ànàlisi Geogràfica*, 30; pp. 123-138.

BEARD, Mary (2016). *SPQR. Una historia de la antigua Roma*. Barcelona: Crítica.

BEKRIDAKI, Georgia y Antonios BROUMAS (2017). "Greek society in crisis and in motion: building the material bases for an alternative society from the bottom up", *Interface: a journal for and about social movements*, 9(1); pp. 230-255.

BENACH, Núria (2012). *Richard Peet. Geografía contra el neoliberalismo*. Barcelona: Icaria.

BENACH, Nuria (2015). "Contest Discourses of Austerity in the Urban Margins. (A Vision from Barcelona)", en: Frank Eckardt y Javier Ruiz Sánchez (eds.). *City of Crisis. The Multiple Contestation of Southern European Cities*. Urban Studies.

BENEDETTI, Mario (1993). "Puentes como liebres", en: *El cesped y otros relatos*. Barcelona: El Periódico.

BERGANTIÑOS FRANCO, Noemí y Pedro IBARRA GUELL (2007). "Eco-pacifismo y antimilitarismo: Nuevos movimientos sociales y jóvenes en el movimiento alterglobalizador", *Revista de estudios de juventud*, 76; pp. 113-127.

BEST, Steven y Douglas KELLNER (1997). *The Postmodern Turn*. Nueva York: Guilford Press.

BEST, Steven y Douglas KELLNER (1998). "La política posmoderna y la batalla por el futuro", *Revista de Ciencias Sociales*, 5; pp. 5-29.

BEY, Hakim (2014). *TAZ. Zona Temporalmente Autónoma*. Madrid: Enclave de libros, Colección Casa de Fieras.

BIERI, Sabin (2002). "Contested places: Squatting and the construction of 'the urban' in Swiss cities", *GeoJournal*, 58(2-3); pp. 207-215.

BLANCO, Jorge y Ricardo APAOLAZA (2016). "Políticas y geografías del desplazamiento. Contextos y usos conceptuales para el debate sobre gentrificación", *Revista INVI*, 31(88); pp. 73-98.

BORJA, Jordi (1998). "Ciudadanía y espacio público", en: Josep Subirós (ed.). *Ciutat real, ciutat ideal. Significat i funció a l´espai urbà modern*. Barcelona: CCCB.

BORJA, Jordi y Zaida MUXÍ (2001). *L'espai public: ciutat i ciutadania*. Barcelona: Diputació de Barcelona, Oficina Tècnica de Cooperació.

BRAN GUZMÁN, Emanuel (2012). "Espacios de Contienda Política: las movilizaciones de 2011 en Barcelona y Madrid contra la crisis económica", *Geopolítica(s)*, 3(2); pp. 235-270.

BRENNER, Neil (2013). "Tesis sobre la urbanización planetaria", *Nueva Sociedad*, 243; pp. 38-66.

BRESNIHAN, Patrick y Michael BYRNE (2015). "Escape into the City: Everyday Practices of Commoning and the Production of Urban Space in Dublin", *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 47(1); pp. 36-54.

BUSQUET, Grégory (2012-13). "L'espace politique chez Henri Lefebvre: l'idéologie et l'utopie", *justice spatiale-spatial justice*, 5 <http://www.jssj.org/article/lespace-politique-chez-henri-lefebvre-lideologie-et-lutopie/>. [5 de enero de 2016].

BUTLER, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, Judith (2008). "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault", en: VV.AA. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de Sueños; pp. 141-169.

BUTTIMER, Anne; Stanley D. BRUNN y Ute WARDENGA (eds.) (1999). *Text and Image. Social Construction of Regional Knowledge*. Leipzig: Institue für Länderkunde.

CABRERIZO, Casilda; Jorge SEQUERA y Pablo G. BACHILLER (2016).“Entre la turistificación y los espacios de resistencia en el centro de Madrid. Algunas claves para (re)pensar la ciudad turística“, *Ecología política*, 52; pp. 78-82.

CALDEIRO, Luís (2016). “Can Masdeu, quince años de utopía“, *Revista Carrer*,141; p. 10.

CALLON, Michel; Pierre LASCOUMES y Yannick BARTHE (2009). *Acting in an uncertain world: An essay on technical democracy*. Cambridge: MIT Press.

CALVO, Yadira (2016). *La aritmética del patriarcado*. Barcelona: Bellaterra.

CAMPS, Victoria y Salvador GINER (2008) [2001]. *Manual de civismo*. Barcelona: Ariel

CAÑEDO RODRÍGUEZ, Montserrat (2012). “Multitudes urbanas: de las figuras y lógicas prácticas de la identificación política“, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 67(2); pp. 359-384.

CAPEL, Horacio (2007). “El debate sobre la construcción de la ciudad y el llamado ‘Modelo Barcelona’“, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales,* XI(233).

CARABANCHELEANDO (2017). *Diccionario de las periferias. Métodos y saberes autónomos desde los barrios*. Madrid: Traficantes de Sueños.

CARLOS, Ana Fani (2014). “La ciudad como privación y la reapropiación de lo urbano como ejercicio de la ciudadanía“, *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 18(493).

CARLSSON, Chris y Francesca MANNING (2010). “Nowtopia: Strategic Exodus?“, *Antipode. A Radical Journal of Geography,* 42; pp. 924-953.

CARMONA, Pablo; Tomás HERREROS; Raúl SÁNCHEZ CEDILLO y Nicolás SGUIGLIA (2008). “Centros Sociales: Monstruos y máquinas políticas para una nueva generación de instituciones de movimiento“, en: VV.AA. *Autonomía y Metrópolis. Del movimiento okupa a los Centros Sociales de segunda generación*. Málaga: Cuaderno-Herramienta 01; pp. 117-129.

CARRETERO PASÍN, Ángel Enrique (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden*

social. Tesis doctoral dirigida por Juan Luis Pintos de Cea Naharro. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

CARRETERO PASÍN, Ángel Enrique (2004). "Repensar la ideología desde lo imaginario", *Sociológica. Revista de pensamiento social*, 5; pp. 101-125.

CASADEMUNT, Àlex; Eva ALFAMA; Gerard COLL-PLANAS; Helena CRUZ y Marc MARTÍ (2006). *Per una nova cultura del territori? Mobilitzacions i conflictes territorials*. Barcelona: IGOP, Fundació Jaume Bofill.

CASELLAS, Antònia (2007). "Gobernabilidad, participación ciudadana y crecimiento económico: adaptaciones locales a estrategias globales", *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 11(243).

CASELLAS, Antònia; Esteve DOT-JUTGLÀ, y Montserrat PALLARÈS-BARBERÀ (2012). "Artists, Cultural Gentrification and Public Policy", *Urbaniizziv*, 23(1).

CASELLAS, Antònia y Eduard SALA (2017). "Home eviction, grassroots organizations and citizen empowerment in Spain", en: Katherine Brickell, Melissa Fernández Arrigoitia y Alexander Vasudevan (eds.). *Geographies of forced eviction. Dispossession, violence, resistance*. Londres: Macmillan.

CASTELLS, Manuel (1986). *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*. Madrid: Alianza Editorial.

CASTELLS, Manuel (1997). *Movimientos sociales urbanos*. Siglo Veintiuno Editores.

CASTELLS, Manuel (1998). "Espacios públicos en la sociedad informacional", en: *Centre de Cultura Contemporània de Barcelona*. Barcelona: CCCB. <http://www.cccb.org/rcs_gene/espacios_publicos_cast.pdf>. [4 de abril de 2016].

CASTORIADIS, Cornelius (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz.

CATTANEO, Claudio (2013). "Urban squatting, rural squatting and the ecological-economic perspective", en: Squatting Europe Kollective (ed.). *Squatting in Europe: Radical Spaces, Urban Struggles*. Nueva York: Minor Compositions.

CATTANEO, Claudio (2014). "El rol de las okupaciones en la ecología política de las ciudades", *Ecología Política*, 47; pp. 8-11.

CATTANEO, Claudio y Marc GAVALDÀ (2010). "The experience of rurban squats in Collserola, Barcelona: what kind of degrowth?", *Journal of Cleaner Production*, 18 (6); pp. 581-589.

CATTANEO, Claudio; Galvão DEBELLE DOS SANTOS y Robert GONZÁLEZ (2015). "Cycles of squatting in Barcelona", en: *Okupación de viviendas, centros sociales y lugares de trabajo: un taller internacional sobre alternativas autogestionadas.* Barcelona: IGOP y Sqek, 21 al 23 de mayo.

CATTANEO, Claudio y Enrique TUDELA (2014). "*¡El carrer és nostre!* El movimiento autónomo en Barcelona, 1980–2012", en: Bart Steen; Ask Katzeff y Leendert Hoogenhuijze (eds.). *The city is ours*: *Squatting and Autonomous Movements in Europe from the 1970s to the Present*. Oakland: PM Press; pp. 95-130.

CEDRO, María Victoria (2016). *La Participación ciudadana en la construcción urbana de la Vila de Santa Luzia (Recife, Brasil): un diálogo desde el género, la identidad y la política*. Tesis doctoral dirigida por Enric Mendizábal Riera y Maria Prats Ferret. Barcelona: Departament de Geografia, Universitat Autònoma de Barcelona.

CHATTERTON, Paul y Jenny PICKERILL (2010). "Everyday activism and transitions towards post-capitalist worlds", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 35(4); pp. 475-490.

CHECA-ARTASU, Martín Manuel (2011). "Gentrificación y cultura: algunas reflexiones", *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 16(914).

CHOAY, Françoise (2006). "L'utopie et statut anthropologique de l'espace edifié" en: Françoise Choay, *Pour une anthopologie de l´espace*. París: Éditions du Seuil; pp. 353-365.

CLAVAL, Paul (1999). "Los fundamentos actuales de la geografía cultural", *Documents d'Ànàlisi Geogràfica*, 34; pp. 25-40.

CLUA, Anna y Perla ZUSMAN (2002). "Más que palabras: otros mundos. Por una geografía cultural crítica", *Boletín de la AGE*, 34; pp. 105-117.

COCA, Juan R. (2015). "Artefactos, Ciborgs y Ciencias Urbanas: Estudio Socio-Hermenéutico Pluri-Analógico de los Imaginarios Sociales Urbanos", *Revista Contexto,* 9(10).

COHEN, Jean L. (1985). "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research*, 52(4); pp. 663-716.

COLOMB, Claire (2012). "Pushing the urban frontier: temporary uses of space, city marketing, and the creative city discourse in 2000s Berlin", *Journal of Urban Affairs*, 34(2); pp. 131-152.

COLOMBO, Alba (2006). "Economia de la cultura. L'impacte econòmic del sector cultural des d'una òptica europea", *Digithum*, 8.

COMITÉ INVISIBLE (2017). *Ahora*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

COOLE, Diana y Samantha FROST (eds.). (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*. Durham: Duke University Press.

COPPOLA, Alessandro y Alberto VANOLO (2015). "Normalising autonomous spaces: Ongoing transformations in Christiania, Copenhagen", *Urban Studies*, 52(6); pp. 1152-1168.

CORDINGLEY, Luke (2005). "Can Masdeu: Rise of the Rurbano Revolution", en: Brett Bloom y Ava Bromberg (eds.). *Belltown Paradise / Making Their Own Plans*. WhiteWalls; pp. 53–68.

CÓRDOBA-MENDIOLA, Hernán y Marc DALMAU (2014). "Imaginar Can Mangala, el barri cooperatiu de la Bordeta", en: VV.AA. (2014). *Inventari de Can Batlló: teixint una història col·lectiva.* Barcelona: Riera de Magòria.

CORSÍN, Alberto (2014). "The Right to Infrastructure: A Prototype for Open Source Urbanism", *Environment and Planning D: Society and Space*, 32(3); pp. 342 - 362.

CORTÁZAR, Julio (1987). *Final de juego*. Madrid: Alfaguara.

CORTÉS, José Miguel G. (2010). *La ciudad cautiva. Orden y vigilancia en el espacio urbano*. Madrid: Akal.

CRANSHAW, Justin (2013). "Whose 'City of Tomorrow' Is It? On Urban Computing, Utopianism, and Ethics", Artículo presentado en *UrbComp'13*. <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2289964>.

CRUZ, Helena (2006). "Los conflictos urbanísticos: sus causas y sus protagonistas. Una reflexión a partir de la experiencia de Cataluña", *Cuadernos de geografía*, 80; pp. 183-194.

CRUZ, Juan (1992). "Amor esclavo. El destino de la mujer en Fichte", *Thémata: Revista de filosofía*, 9; pp. 97-112.

CRUZ, Valter do Carmo (2013). "Das Lutas por Redistribuição de Terra às Lutas pelo Reconhecimento de Territórios: uma nova gramática das lutas

sociais?“, en: Henri Acselrad (org.). *Cartografia social, terra e território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, v. 1; pp. 119-176.

CURIEL, Ochy y María GALINDO (2015). *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de AbyaYala*. ACSUR.

D'ANIERI, Paul; Calire ERNST y Elizabeth KIER (1990). “New Social Movements in Historical Perspective“, *Comparative Politics*, 22(4); pp. 445-458.

DALY, Herman (2008). “Dinero, deuda y riqueza“, *Ecología Política*, 36; pp. 33-41.

DANTEUR, Thibaut (2012). “Authenticity through staging. Dialogic analysis of Jemaa El Fna square’s touristic and cultural activities and representations“, *Via@.Revista Internacional Interdisciplinar de Turismo*, 1.

DE ANGELIS, Massimo y Stavros STAVRIDES (2010). “On the Commons: A Public Interview with Massimo De Angelis and Stavros Stavrides“, *E-flux*, 17.

DE CERTEAU, Michel (2008). “Andar la ciudad“, *Bifurcaciones,* 7.

DEE, E.T.C. (2014). “The Ebb and Flow of Resistance: Analysis of the Squatters' Movement and Squatted Social Centres in Brighton“, *Sociological Research Online*, 19(4).

DELEUZE, Gilles (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós básica.

DELGADO, Manuel (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios públicos.* Barcelona: Anagrama.

DELGADO, Manuel (2010). “El idealismo del espacio púbico“, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 111; pp. 113-120.

DELGADO, Manuel (2011). “El espacio público no existe“, *Barcelona Metrópolis. Revista de información y pensamientos urbanos*.

DELGADO, Manuel (2014). “El fetichismo del espacio público: multitudes y ciudadanismo a principios del siglo XXI“, *Revista Cidades*, 11(19); pp. 44-79.

DELGADO, Manuel (2016). *Ciudadanismo*. Madrid: La Catarata.

DELGADO, Manuel y Daniel MALET (2007). “El espacio público como ideología“, *Jornadas Marx Siglo XXI*. Logroño, 10 de diciembre.

DESBORDES DE LA CULTURA (2017). *Desbordar Barcelona. Un relat alternatiu de la cultura a la ciutat*. Barcelona: Pol·len.

DÍAZ-CORTÉS, Fabià y Jorge SEQUERA (2015). "Introducción a 'Geografías del 15-M: crisis, austeridad y movilización social en España'", *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 14(1); pp. 1-9.

DÍAZ-PARRA, Ibán (2008). "Movimientos Vecinales contra la Gentrificación y transformaciones en la Política Local de Sevilla. Los Casos del Pumarejo y San Bernardo", en: *Actas X Coloquio internacional de Geocrítica*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 26 al 30 de mayo.

DÍAZ-PARRA, Ibán (2013). "Acción social en la postmodernidad. Ocupación y movimiento por la vivienda en Sevilla", *Revista Andaluza de Ciencias Sociales Anduli*, 12; pp. 13-35.

DÍAZ PARRA, Ibán y José CANDÓN (2014). "Espacio geográfico y ciberespacio en el movimiento 15M", *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 18(470).

DIESTE HERNÁNDEZ, Jorge y Ángel PUEYO (2003). "Procesos de regeneración en el espacio urbano por las iniciativas de autogestión y okupación", *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 146(108).

Documents d'Anàlisi Geogràfica, 14; Monográfico sobre "Geografia i gènere" (1989).

Documents d'Anàlisi Geogràfica, 26; Monográfico sobre "Geografia i gènere" (1996).

Documents d'Anàlisi Geogràfica, 35; Monográfico sobre "Gènere i mediambient" (1999).

Documents d'Anàlisi Geogràfica, 49; Monográfico sobre "Una mirada internacional a la geografia i al gènere" (2007).

DOMINGO, Miquel i Maria Rosa BONET (1998). *Barcelona i els moviments socials urbans*. Barcelona: Mediterrània.

DONALDSON, Michael; Ares MONTARDIT; Lluc PELÀEZ y María Jesús MONTESERÍN (2002). "¿Hasta dónde llegan las fronteras? Inmigración, leyes de extranjería y movimientos sociales", en: Pedro Ibarra, Salvador Martí y Ricard Gomà (coords.). *Creadores de democracia radical. Movimientos Sociales y redes de políticas públicas*. Barcelona: Icaria; pp. 145-185.

ECKARDT, Frank (2015). "City and Crisis: Learning from urban theory", en: Frank Eckardt y Javier Ruiz Sánchez (eds.). *City of Crisis. The Multiple Contestation of Southern European Cities*. Urban Studies.

EDER, Klaus (1998). "La institucionalización de la acción colectiva. ¿hacia una nueva problemática teórica en el análisis de los movimientos sociales?", en: Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta; pp. 337-360.

EIZENBERG, Efrat (2012). "Actually Existing Commons: Three Moments of Space of Community Gardens in New York City", *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 44(3); pp. 764-782.

ENRÍQUEZ ACOSTA, Jesus Ángel (2009). "Reflexiones sobre los imaginarios del turismo y el urbanismo defensivo en Puerto Peñasco, Sonora", *Topofilia. Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*, 1(3).

ENTEL, Alicia (1996). *La ciudad bajo sospecha*. Buenos Aires: Paidós.

ESPAI EN BLANC (2008). *Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*. Madrid: Traficantes de Sueños.

ESQUIROL, Josep Maria (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: El Acantilado.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1994). "Hacia un marco teórico para el estudio de los Nuevos Movimientos Sociales", en: Francisco Fernández Buey y Jorge Riechmann (eds.). *Redes que dan libertad. Introducción a los Nuevos Movimientos Sociales*. Barcelona: Paidós Ibérica.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2007). "Sobre el Movimiento de Movimientos", *Revista de estudios de juventud*, 76; pp. 21-36.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico (2006). "Geografía cultural", en: Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (dirs.). *Tratado de Geografía Humana*. México DF: Anthropos.

FERNÁNDEZ GÓMEZ, Francisco de Paula (2010). *Okupació a Catalunya (1984-2009)*. Barcelona: Edicions Anomia.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Miquel (2012). *Matar al 'Chino'. Entre la revolución urbanística y el asedio urbano en el barrio del Raval de Barcelona*. Tesis doctoral dirigida por Manuel Delgado y Roger Martínez. Barcelona: Universitat de Barcelona.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel (2015). *La smart city como imaginario socio-tecnológico la construcción de la utopía urbana digital*. Tesis doctoral dirigida por Imanol Zubero Beaskoetxea. UPV-EHU.

FERNÁNDEZ SOTO, Manuel (2005). "La transición de un espacio excluido a un espacio excluyente", en: *Congreso de Geógrafos Españoles XIX, Espacios Públicos un debate sobre el Territorio Espacios*. Santander.

FOLCH, Ramon (2001). "L'espai públic sostenible", en: Diputació de Barcelona. *Els carrers de la democràcia. L'espai públic de les noves ciutats*. Barcelona: Diputació de Barcelona: Oficina Tècnica de Cooperació.

FOUCAULT, Michel (1984). "Des espaces autres", *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5.

FOUCAULT, Michel (2000). *Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Volume 3: Power*. Nueva York: The New Press.

FRASER, Nancy (2011). "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en una era 'postsocialista'", en: Nancy Fraser; María Antonia Carbonero Gamundi y Joaquín Valdivieldo (coords.). *Dilemas de la justicia en el siglo XXI: Género y globalización*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears; pp. 217-254.

GAGO, Verónica (2015). *La razón neoliberal*. Madrid: Traficantes de Sueños.

GAITÁN, Lourdes (2014). "¿Protegidos o Segregados? La (falta de) Imaginación en los Parques Infantiles", *Mente Sana*, 102.

GALAIS, Carolina (2010). *Les polítiques locals de civisme a Espanya*. Barcelona: Diputació de Barcelona.

GALINDO, María (2017). *No hay libertad política si no hay libertad sexual*. Mujeres Creando.

GALINDO, María y Sonia SÁNCHEZ (2007). *Ninguna mujer nace para puta*. Buenos Aires: La Vaca.

GARCÉS, Marina (2011). "¿Qué podemos hacer? O sobre las intimidades de la crítica", en: Óscar Cornago (ed.). *A veces me pregunto porqué sigo bailando*. Madrid: Contintametienes; pp. 393-408.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1996). "Público-privado: la ciudad desdibujada", *Alteridades*, 6(11); pp. 5-10.

GARCÍA-DOMÈNECH, Sergio y Pablo MARTÍ-CIRIQUIÁN (2013). "¿Renace el espacio público urbano?", *Ángulo Recto. Revista de estudios sobre la ciudad como espacio plural*, 5(2); pp. 21-36.

GARCÍA HERRERA, Luz Marina (2001). "Elitización: propuesta en español para el término *gentrificación*", *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 6(332).

GARCÍA HERRERA, Luz Marina y Fernando SABATÉ BEL (eds.) (2015). *Neil Smith. Gentrificación urbana y desarrollo desigual*. Barcelona: Icaria.

GARCÍA-LAMARCA, Melissa (2017). "From Occupying Plazas to Recuperating Housing: Insurgent Practices in Spain", *International Journal of Urban and Regional Research*, 41(1); pp. 37-53.

GARCÍA-RAMÓN, Maria Dolors (1989a). "La concepción de un paisaje anarquista rural: aportaciones de la teoría anarquista española", en: Myrna Margulies Breitbart (ed.). *Anarquismo y geografía*. Barcelona: Oikos-Tau.

GARCIA-RAMON, Maria Dolors (1989b). "Para no excluir del estudio a la mitad del género humano: un desafío pendiente en geografía humana", *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 9; pp. 27-48.

GARCIA-RAMON, Maria Dolors; Anna ORTIZ y Maria PRATS (eds.) (2014). *Espacios públicos, género y diversidad. Geografías para unas ciudades inclusivas.* Barcelona: Icaria.

GARRÓN, Lorena; Vanessa GÓMEZ; Rosa de LIMA y José Manuel MATO (2016). "Cádiz un quiero y no puedo en la conformación de la ciudad neoliberal", en: Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala (coord.). *Cartografía de la ciudad capitalista. Transformación urbana y conflicto social en el Estado Español*. Madrid: Traficantes de Sueños; pp. 219-249.

GIL, Silvia L. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños.

GIL ÁLVAREZ, Esther (2017)."La economía del compartir:nuevas prácticas y sus implicacionesen el entorno urbano", *Lurralde. Investigación y Espacio*, 40; pp. 15-42.

GOIKOETXEA, Jule (2016). "Hiritarkeria eta Kapitalaren Kultura", *Aldiri: arkitektura eta abar*, 1(25); pp. 5-7.

GONICK, Sophie (2016). "From occupation to recuperation: Property, Politics and Provincialization in Contemporary Madrid", *International Journal of Urban and Regional Research*, 40(4); pp. 833-848.

GONZÁLEZ MÁRQUEZ, Miguel (2016). "Tarragona: De la bicefalia de la ciudad portuaria a la bicefalia de la ciudad postindustrial", en: Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala (coord.). *Cartografía de la ciudad capitalista. Transformación urbana y conflicto social en el Estado Español*. Madrid: Traficantes de Sueños; pp. 57-86.

GONZÁLEZ, Robert; Lluc PELÀEZ y Asier BLAS (2002). "Okupar, resistir y generar autonomía. Los impactos políticos del movimiento por la okupación", en: Pedro Ibarra; Salvador Martí y Ricard Gomà (coords.). *Creadores de democracia radical. Movimientos Sociales y redes de políticas públicas*. Barcelona: Icaria; pp. 187-220.

GONZÁLEZ, Robert; Oriol BARRANCO y Marta LLOBET (2016). "Del movimiento okupa a las PAH: cambios en las visiones e interpretaciones de la ocupación de viviendas", *XII Congreso Español de Sociología*. Gijón, 30 de junio al 2 de julio.

GREPPI, Andrea (2012). *La Democracia y su contrario: representación, separación de poderes y opinión pública*. Madrid: Trotta.

GRONDONA, Ana Lucía (2012). "Representaciones, efervescencia colectiva y reproducción social. Trazos para un debate en clave contemporánea", *Política y Sociedad*, 49(2); pp. 255-271.

GUSFIELD, Joseph (1994). "La reflexividad de los movimientos sociales: una revisión de de las teorías sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo", en: Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.). *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*. Barcelona: CIS; pp. 93-118.

GUTIÉRREZ BARBARRUSA, Virginia (2004). "Okupación y movimiento vecinal", en: Ramón Adell y Miguel Ángel Martínez (eds.). *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata; pp. 115-128.

GUZMÁN-CONCHA, César (2015). "Radical Social Movements in Western Europe: A Configurational Analysis", *Social Movement Studies*, 14(6); pp. 668-691.

HABERMAS, Jürgen (1981). "New Social Movements",*Telos*, 49; pp. 33-37.

HABERMAS, Jürgen (1993). *Eldiscurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus Humanidades.

HADJIMICHALIS, Costis (2013-2014). "Luchas urbanas y construcción de redes de solidaridad en Atenas durante la crisis", *Urban*, 6; pp. 79-97.

HAESBAERT, Rogério (2003). "Da desterritorialização à multiterritorialidade", *Boletim Gaúcho de Geografia*, 29; pp. 11-24.

HAN, Byung-Chul (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

HARDT, Michael y Antonio NEGRI (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid: Debate.

HARO, Carmen y Víctor SAMPEDRO (2011). "The new social movements in Spain: The Protests for the Right to Housing as an immediate predecessor of the 15M Movement", *6th ECPR General Conference*. Reykjavík.

HARVEY, David (1977). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.

HARVEY, David (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

HARVEY, David (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

HARVEY, David (2008). "El derecho a la ciudad", *New LeftReview*, 53; pp. 23-39.

HERNÁNDEZ AJA, Agustín (2000). "La ciudad estructurada", *Cuadernos de Investigación Urbanística*, 42; pp. 13-27.

HERNÁNDEZ CORDERO, Adrián (2015). *En transformación… Gentrificación en el casc antic de Barcelona*. Tesis doctoral dirigida por Antonio López Gay y Anna Ortiz Guitart. Barcelona: Departament de Geografia, Universitat Autònoma de Barcelona.

HERNÁNDEZ CORDERO, Adrián (2016a). "Gentrificación: origenes y perspectivas", *Revista del Departamento de Geografía. FFyH–UNC–Argentina*, 6.

HERNÁNDEZ-CORDERO, Adrián (2016b). "La cultura como medio de transformación urbana. El Museo Picasso de Barcelona", *Quivera*, 18(1); pp. 59-74.

HERNÁNDEZ CORDERO, Adrián; Antonio LÓPEZ-GAY y Anna ORTIZ GUITART (2016). "Implicacions socials de tres intervencions urbanes al Casc Antic de Barcelona: el mercat de Santa Caterina, el Pou de la Figuera

i el Born Centre Cultural", *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 81; pp. 111-136.

HERRERA GUILLÉN, Rafael (2013). *Breve historia de la utopía*. Madrid: Nowtilus.

HERREROS, Tomás (2004). "Movimiento de las okupaciones y movimientos sociales: elementos de análisis para el caso de Cataluña", en: Ramón Adell y Miguel Ángel Martínez (eds.). *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata; pp. 129-150.

HERVÉ, Michel (2002). "La sociedad en red y la participación activa", en: Carles Novales (coord.). *Fòrum Europa 2001. L'espai públic intermedi a la era de la informació*. Barcelona: Diputació de Barcelona.

HESS, Beth B. (1990). "Beyond Dichotomy: Drawing Distinctions and Embracing Differences", *Sociological Forum*, 5(1).

HIERNAUX, Daniel (2006). "Repensar la ciudad: la dimensión ontológica de lo urbano", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 4(2); pp. 7-17.

HODKINSON, Stuart y Paul CHATTERTON (2006). "Autonomy in the city? Reflections on the social centres movement in the UK", *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, 10(3); pp. 305-315.

HOLLOWAY, John (1994). "La ciudadanía y la separación de lo político y lo económico" en: *Marxismo, Estado y Capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*. Buenos Aires: Ed. Tierra del Fuego.

HOLLOWAY, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Barcelona: El Viejo Topo.

HOLLOWAY, John (2011). *Agrietar el Capitalismo, el hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

HOLM, Andrej y Armin KUHN (2011). "Squatting and Urban Renewal: The Interaction of Squatter Movements and Strategies of Urban Restructuring in Berlin", *International Journal of Urban and Regional Research*, 35(3); pp. 644-658.

HOLSTON, James (2008). *Insurgent citizenship:disjunctions of democracy and modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.

HOU, Jeffrey (ed.) (2010). *Insurgent Public Space: Guerrilla Urbanism and the Remaking of Contemporary Cities.* Londres: Routledge.

IBARRA, Pedro y Benjamín TEJERINA (eds.) (1998). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.

IBARRA, Pedro; Ricard GOMÀ y Salvador MARTÍ (2002). "Redes de acción colectiva crítica e impactos políticos", en: Pedro Ibarra; Salvador Martí y Ricard Gomà (coords.). *Creadores de democracia radical. Movimientos Sociales y redes de políticas públicas*. Barcelona: Icaria; pp. 57-82.

IGLESIAS, Pablo (2007). "Algunos centenares de jóvenes de la izquierda radical: Desobediencia italiana en Madrid (2000-2005)", *Revista de estudios de juventud*, 76; pp. 245-265.

IMBERT, Gérard (2010). *La sociedad informe. Posmodernidad, ambivalencia y juego con los límites*. Barcelona: Icaria.

INGLEHART, Ronald (1991). *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: Siglo XXI.

INNENARITY, Daniel (2009). *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

IZQUIERDO, María Jesús (1999). "Del elogio de la diferencia y la crítica de la desigualdad a la ética de la similitud", *Papers: revista de sociología*, 59; pp. 25-49.

JACKSON, Peter (1985). "Neighbourhood change in New York: the loft conversion process", *Tijdschrift voor economische en sociale geografie*, 76(3); pp. 202-215.

JANOSCHKA, Michael (2011). "Geografías urbanas en la era del neoliberalismo. Una conceptualización de la resistencia local a través de la participación y la ciudadanía urbana", *Investigaciones Geográficas (Mx.), Boletín del Instituto de Geografía*, 76; pp. 118-132.

JOVER BÁEZ, Jaime y Sergio ALMISAS CRUZ (2015). "Recuperando espacios y resignificando el concepto patrimonio desde los movimientos sociales. El caso del CSOA La Higuera (Cádiz, Andalucía)", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 61(1); pp. 91-112.

KALDOR, Mary (2009). "La idea de una sociedad civil mundial", en: Francis Mestries; Geoffrey Pleyers y Sergio Zermeño (coords.). *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*. México: Anthropos/UAM.

KARPANTSCHOF, René y Flemming MIKKELSEN (2014). "Youth, Space, and Autonomy in Copenhagen. The Squatters' and Autonomous Movement,

1963–2012“, en: Bart Steen; Ask Katzeff y Leendert Hoogenhuijze (eds.). *The city is ours*: *Squatting and Autonomous Movements in Europe from the 1970s to the Present*. Oakland: PM Press; pp. 179-206.

KATSIAFICAS, George (2013). *La subversión de la política: movimientos sociales autónomos europeos y la descolonización de la vida cotidiana*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

KEARNS, Kevin C. (1981). “Urban Squatter Strategies: Social Adaptation to Housing Stress in London“, *Journal of Contemporary Ethnography*, 10(2); pp. 123-153.

KLANDERMANS, Bert (1992). “The social construction of protest and multiorganizational fields“, en: Aldon D. Morris y Carol McClurg Mueller (Eds.). *Frontiers in social movement theory*. New Haven: Yale University Press; pp. 77-103.

KOOPMANS, Ruud (1993). “The Dynamics of Protest Waves: West Germany, 1965 to 1989“, *American Sociological Review*, 58(5); pp. 637-658.

KOSTER, Martijn y Monique NUIJTEN (2016). "Coproducing urban space: Rethinking theformal/informal dichotomy", *Singapore Journal of Tropical Geography*, 37; pp. 282-294.

KRIESI, Hanspeter; Ruud KOOPMANS; Jan Willem DUYVENDAK y Marco G.GIUGNI (1995). *New Social Movements in Western Europe: A Comparative Analysis*. Minnesota: University of Minnesota Press.

LATOUR, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica.* Buenos Aires: Siglo XXI.

LAVAL, Christian y Pierre DARDOT (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

LAVAL, Christian y Pierre DARDOT (2015). *Común. Ensayo sobre la revolucion en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

LE CARRER, Olivier (2015). *Atlas de los lugares malditos*. Barcelona: GeoPlaneta.

LENS TUERO, Jesús y Javier CAMPOS DAROCA (2000). *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*. Madrid: Alianza Editorial.

LEY, David (1986). “Alternative Explanations for Inner-City Gentrification: A Canadian Assessment“, *Annals of the Association of American Geographers*, 76(4); pp. 521-535.

LEY, David (2003). "Artists, Aestheticisation and the Field of Gentrification", *Urban Studies*, 40(12); pp. 2527-2544.

LIMA, Ivaldo (2013). "A geografia e o resgate da antigeopolítica", *Revista espaço aberto*, 3(2); pp. 149-168.

LINDÓN, Alicia (2006). "La casa búnker y la deconstrucción de la ciudad", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 4(2); pp. 18-35.

LIPOVETSKY, Gilíes (2010). "Espacio privado y espacio público en la era posmoderna", en: Benjamín Arditi (ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad.

LLOBET ESTANY, Marta (2004). "Contracultura, creatividad y redes sociales en el movimiento okupa", en: Ramón Adell y Miguel Ángel Martínez (eds.). *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata; pp. 179-205.

LÓPEZ MORALES, Ernesto (2016). "Acerca de una gentrificación "planetaria", políticamente útil", *Revista INVI*, 31(88); pp. 217-240.

LÓPEZ PETIT, Santiago (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

LUNDBORG, Tom y Nick VAUGHAN-WILLIAMS (2015). "New Materialisms, discourse analysis, and International Relations: a radical intertextual approach", *Review of International Studies*, 41(1); pp. 3-25.

LUST, Jan (2014). "Una crítica clasista al concepto y discurso de la sociedad civil", en: *La Haine*. <https://www.lahaine.org/mundo.php/una-critica-clasista-al-concepto-y-discu>. [24 de junio de 2017].

L@S AMIG@S DE MAROTO (2002). *Ad Nauseam.* Granada: Ediciones de La Bella Durmiente.

MAFFESOLI, Michel (1977). *Lógica de la dominación*. Barcelona: Península.

MAHABIR, Ron; Andrew CROOKS; Arie CROITORU y Peggy AGOURIS (2016). "The study of slums as social and physical constructs: challenges and emerging research opportunities", *Regional Studies, Regional Science*, 3(1); pp. 399-419.

MAKRYGIANNI, Vaso y Charalampos TSAVDAROGLOU (2015). '"The right to the city' in Athens during a crisis era. Between inversion, assimilation and

going beyond", en: Frank Eckardt y Javier Ruiz Sánchez (eds.). *City of Crisis. The Multiple Contestation of Southern European Cities*. Urban Studies.

MALOUTAS, Thomas (2012). "Contextual Diversity in Gentrification Research", *Critical Sociology*, 38(1); pp. 33-48.

MANNHEIM, Karl (1993). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

MARCET, Martina (2015). "Subjectivitat. La narració del si com a recorregut entre modernitat i postmodernitat", *Revista Catalana de Sociologia*, 30; pp. 19-32.

MARCUSE, Peter (1985). "Gentrification, abandonment, and displacement: connections, causes, and policy responses in New York City", *Journal of Urban and Contemporary Law*, 28; pp. 195-240.

MARTIARENA, Asier (2014). "Madrid instala mobiliario 'antimendigos' a las puertas del invierno", *LaVanguardia.es*, 23 de octubre.

MARTÍN, Daniel (2014). "Próxima estación: Carrefour", *ElMundo.es*, 29 de septiembre.

MARTÍNEZ, Ion (2015). "Nuevas privatopías urbanas. Estrategias ciudadanistas del espacio público", *Revista ciudades*, 18(1); pp. 81-102.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2001). "Para entender el poder transversal del movimiento okupa: autogestión, contracultura y colectivización urbana", en: *VII Congreso Español de Sociología*, Salamanca.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2002a). "Contextos y transversalidad: ¿Aún con los problemas al definir los movimientos sociales?", *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 33; pp. 119-146.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2002b). *Okupaciones de viviendas y centros sociales. Autogestión, contracultura y conflictos urbanos*. Barcelona: Virus.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2003). "Viviendas y Centros Sociales en el movimiento de okupación: entre la autogestión doméstica y la restructuración urbana", *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 146(109).

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2004). "Del urbanismo a la autogestión: una historia posible del movimiento de okupación en España", en: Ramón

Adell y Miguel Ángel Martínez (eds.). *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata; pp. 61-88.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2005). "La autogestión de viviendas y Centros Sociales Okupados", en: Fernando Díaz Orueta y María Luisa Loures Seoane (eds.). *Desigualdad social y vivienda*. Editorial Club Universitario.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2007a). "The Squatters' Movement: Urban Counter-Culture and Alter-Globalization Dynamics", *South European Society & Politics*, 12(3); pp. 379-398.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2007b). "El Movimiento de Okupaciones: Contracultura Urbana y Dinámicas Alter-Globalización", *Revista de estudios de juventud*, 76; pp. 225-243.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2011a). "The struggle to belong. Dealing with diversity in 21st century urban settings", en: *International RC21 conference 'The Struggle for Social Autonomy: What Have We Learnt about Urban Politics from Squatting in Europe?'*. Amsterdam, 7 al 9 de julio.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2011b). Okupaciones post-15m: Valcárcel recuperado (Cádiz). [En línea]. <http://www.miguelangelmartinez.net/?Okupaciones-post-15M-Valcarcel>. [24 de junio de 2017].

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2014a). "Squatting for justice, bringing life to the city", *ROAR Magazine*.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2014b). *Squatting Practices within Protest Cycles: SocioSpatial Structures or Activist Agency?* City University of Hong Kong

MARTÍNEZ, Miguel Ángel (2014c). "Take care of the squats (because they contribute to a just city and not just to a vibrant urban life)", *Open Democracy. Free thinking for the world*.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel y Claudio CATTANEO (2014). "Squatting as an Alternative to Capitalism. An introduction", en: Squatting Europe Kollective (ed.). *The Squatters' movement in Europe.Commons and Autonomy as Alternatives to Capitalism*. Londres: Pluto Press; pp. 1-25.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel y Ángela GARCÍA (2013). "Movimiento 15M, espacio público y luchas provivienda", *Zainak*, 36; pp. 87-105.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel y Ángela GARCÍA (2015a). "Ocupar las plazas, Liberar edificios (The Occupation of Squares and the Squatting of

Buildings)“, *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 14(1); pp. 157-184.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel y Ángela GARCÍA (2015b). “Seminario de Historia Política y Social de las Okupaciones en Madrid-Metrópolis“, en: VV.AA. *Okupa Madrid (1985-2011). Memoria, reflexión, debate y autogestión colectiva del conocimiento*. [Madrid]: Diagonal.

MARTÍNEZ, Miguel Ángel; Gianni PIAZZA y Hans PRUIJT (2013). “Introducción“, en: Squatting Europe Kollective (ed.). *Squatting in Europe: Radical Spaces, Urban Struggles*. Nueva York: Minor Compositions; pp. 11-16.

MASSEY, Doreen (1994). *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.

MAYER, Margit (2013). “Prefacio“, en: Squatting Europe Kollective (ed.). *Squatting in Europe: Radical Spaces, Urban Struggles*. Nueva York: Minor Compositions; pp. 1-10.

McADAM, Dough (1994). “Cultura y movimiento sociales“, en: Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.). *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*. Barcelona: CIS.

McADAM, Dough (1996). “Political opportunities: conceptual origins, current problems, future directions“, en: Dough McAdam; John D. McCarthy y Mayer N. Zald (eds.). *Comparative Perspectives on Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 23-40.

McCARTHY, John D. yMayer N. ZALD (1977). “Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory“, *American Journal of Sociology*. 82(6); pp. 1212-1241.

McDOWELL, Linda (1999). *Gender, Identity and Place. Understanding feminist geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McFARLANE, Colin (2008). "Urban Shadows: Materiality, the ‘Southern City’ and Urban Theory", *Geography Compass*, (2)2; pp. 340–358.

MEEHAN, Katie y Kendra STRAUSS (eds.) (2015). *Precarious Worlds. Contested geographies of social reproduction*. Athens: University of Georgia Press.

MEES, Ludger (1998). “¿Vino viejo en odres nuevos? Continuidades y discontinuidades en la historia de los movimientos sociales“, en: Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.*). Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta; pp. 291-320.

MELUCCI, Alberto (1994). "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?", en: Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.). *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*. Barcelona: CIS; pp. 119-150.

MELUCCI, Alberto (1998). "La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria", en: Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta, 1998; pp. 361-382.

MÉNDEZ, Ricardo (2015). "Redes de colaboración y economía alternativa para la resiliencia urbana: una agenda de investigación", *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, XX (1.139).

MERRIFIELD, Andy (2013). *The Politics of the Encounter: Urban Theory and Protest Under Planetary Urbanization*. Athens: University of Georgia Press.

MEUSBURGER, Peter, GREGORY, Derek y SUARSANA, Laura (eds.) (2015). *Geographies of Knowledge and Power*. Nueva York: Springer.

MEYER, David S. (2004). "Protest and Political Opportunities", *Annual Review of Sociology*, 30; pp. 125-145.

MILLIGAN, Rowan Tallis (2016). "The Politics of the Crowbar: Squatting in London, 1968-1977", *Anarchist Studies*, 24(2); pp. 8-32.

MITCHELL, Don (2012). "El poder detesta las ciudades-campamento: o la tiranía del espacio abstracto / Power abhors a tent: or, the tiranny of abstract space", *Urban*, 03; pp. 8-19.

MONNET, Nadja (2002). *La formación del espacio público. Una mirada etnológica sobre el Casc Antic de Barcelona*. Barcelona: Catarata.

MOORE, Alan W. y Alan SMART (2015). *Making Room: Cultural Production in Occupied Spaces*. Barcelona: Making Room: Malditos Impresores.

MOREJÓN, Noemí (2015). "Un acercamiento comparativo al pensamiento utópico y su relación con el 15M", *Perspectivas de la Comunicación*, 8(1); pp. 7-39.

MOROZOV, Evgeny (2010). Technological Utopianism. *Boston Review*. [En línea]. <http://new.bostonreview.net/BR35.6/morozov.php>. [4 de abril de 2016].

MOUFFE, Chantal (1989). "Radical Democracy: Modern or Postmodern?", *Social Text*, 21; pp. 31-45.

MUDU, Pierpaolo (2004). "Resisting and Challenging Neoliberalism: The Development of Italian Social Centers", *Antipode. A Radical Journal of Geography,* 36(5); pp. 917-941.

MUMFORD, Lewis (1982). "La utopía, la ciudad y la máquina", en: Manuel Franck E. (ed.). *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa-Calpe.

NAVARRO, Javier (2016). *Los ateneos libertarios en España (1931-1939)*. Madrid: La Neurosis o Las Barricadas Ed.

NEEDLE COLLECTIVE y LOS BASH STREET KID (2014). "Ebb and Flow: Autonomy and Squatting in Brighton", en: Bart Steen; Ask Katzeff y Leendert Hoogenhuijze (eds.). *The city is ours*: *Squatting and Autonomous Movements in Europe from the 1970s to the Present*. Oakland: PM Press; pp. 153-178.

NEGRI, Antonio (2002). "Pensar el antagonismo", *Desobediencia global*, 3 <http://www.sindominio.net/unomada/desglobal/3/negri.html>. [3 de junio de 2016].

NEGRI, Antonio (2008). "La metrópolis y la multitud", en: VV.AA. *Autonomía y Metrópolis. Del movimiento okupa a los Centros Sociales de segunda generación*. Málaga: Cuaderno-Herramienta 01, 2008, pp. 21-31.

NEGRI, Antonio y Michael HARDT (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal

NEL·LO, Oriol (2015). "Movimientos urbanos y defensa del patrimonio colectivo en la región metropolitana de Barcelona", *Ciudad y territorio: Estudios territoriales*, 184; pp. 311-327.

NEVEU, Érik (2002). *Sociología de los movimientos sociales*. Barcelona: Editorial Hacer.

NEWMAN, Andrew (2013). "Gatekeepers of the Urban Commons? Vigilant Citizenship and Neoliberal Space in Multiethnic Paris", *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 45(4); pp. 947-964.

NIETO PIÑEROBA, José Antonio (1977). "Turistas y nativos: El caso de Formentera", *Revista española de la opinión pública (REOP)*, 47; pp. 147-165.

NOCERA, Pablo (2009). "Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, 127; pp. 93-119.

NOGUÉ, Joan y Abel ALBET (2007). "Cartografía de los cambios sociales y culturales", en: Joan Romero (coord.). *Geografía humana: procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado*. Barcelona: Ariel; pp. 159-197.

NOVY, Johannes y Colomb CLAIRE (2013). "Struggling for the Right to the (Creative) City in Berlin and Hamburg: New Urban Social Movements, New 'Spaces of Hope'?", *International Journal of Urban and Regional Research*, 37(5); pp. 1816-1838.

O'BROIN, Mick (2010). *Rethinking the Politics of Social Centres*. Auto-publicación.

OFFE, Claus (1985). "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, 52(4); pp. 817-868.

OFFE, Claus (1988). *Partidos políticos y Nuevos Movimientos Sociales*. Madrid: Editorial Sistema.

OLIVI, Alessandra (2012). "La política de los lugares: prácticas de resistencia en la ciudad contemporánea", en: *Jornadas Sobre capital y territorio III*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 12 al 15 de diciembre.

ORTIZ LEROUX, Sergio (2006). "La interrogación de lo político: Claude Lefort y el dispositivo simbólico de la democracia", *Andamios*, 2(4); pp. 79-117.

OVEJERO, Anastasio (2017). *Autogestión para tiempos de crisis. Utilidad de las colectividades libertarias.* Madrid: Biblioteca Nueva.

OWENS, Lynn (2008). "From Tourists to Anti-Tourists to Tourist Attractions: The Transformation of the Amsterdam Squatters' Movement", *Social Movement Studies*, 7(1); pp. 43-59.

PALAHNIUK, Chuck (2015). *Nana*. Editorial Debolsillo.

PAQUOT, Thierry (dir.) (2009). *Ghettos de riches: Tour du monde des enclaves résidentielles sécursisées*. París: Éditions Perrin.

PARÉS, Marc; Carola CASTELLÀ y Maria GARCÍA BRUGADA (2015). *Repensant la participació de la ciutadania al món local*. Barcelona: Diputació de Barcelona.

PASTOR VERDÚ, Jaime (2007). "El movimiento 'Antiglobalización' y sus particularidades en el caso español", *Revista de estudios de juventud*, 76; pp. 39-52.

PECK, Jamie (2012). "Recreative City: Amsterdam, Vehicular Ideas and the Adaptive Space of Creativity Policy", *International Journal of Urban and Regional Research*, 36(3); pp. 462-485.

PEDON, Nelson Rodrigo (2013). *Geografia e movimentos sociais: dos primeiros estudos à abordagem socioterritorial*. São Paulo: UNESP.

PEDROLO, Manuel de (1982). *7 relats d'intriga i ficció*. [Ilustraciones Josep Mª Beà]. Barcelona: L'Atzar.

PEET, Richard (2000). "Culture, imaginary and rationality in regional economic development", *Environment and planning A: Economy and Space*, 32(7).

PEREC, Georges (1999). *Especies de espacios*. Mataró: Montesinos.

PÉREZ OROZCO, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

PETROPOULOU, Chryssanthi; Athina VITOPOULOU y Charalampos TSAVDAROGLOU (eds.) (2016). *Urban and Regional Social Movements*. Tesalónica: Invisible Cities.

PHILO, Chris (1999). "Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al 'giro cultural' y a la geografía social", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 34; pp. 81-99.

PIAZZA, Gianni (2016). "Squatting Social Centres in a Sicilian City: Liberated Spaces and Urban Protest Actors", *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 50(2); pp. 498-522.

PICKERILL, Jenny y Paul CHATTERTON (2006). "Notes towards autonomous geographies: creation, resistance and self-management as survival tactics", *Progress in Human Geography,* 30(6); pp. 1-17.

PICKVANCE, Christopher (1985). "The rise and fall of urban movements and the role of comparative analysis", *Environment and Planning D: Society and Space*, 3; pp. 31-53.

PICKVANCE, Christopher (2003). "From Urban Social Movements to Urban Movements", *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(1); pp. 102-109.

PIOTROWSKI, Grzegorz (2014). "Okupación en el Este: la okupación Rozbrat en Polonia, 1994-2012", en: Bart Steen; Ask Katzeff y Leendert

Hoogenhuijze (eds.). *The city is ours*: *Squatting and Autonomous Movements in Europe from the 1970s to the Present*. Oakland: PM Press; pp. 233-254.

PLEYERS, Geoffrey (2009). "Autonomías locales y subjetividades en contra del neoliberalismo: hacia un nuevo paradigma para entender los movimientos sociales", en: Francis Mestries; Geoffrey Pleyers y Sergio Zermeño (coords.). *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*. México: Anthropos/UAM; pp. 126-153.

PRECARI@S EN MOVIMIENTO (2008). "Introducción al debate. Centros Sociales contra la explotación metropolitana", en: VV.AA. *Autonomía y Metrópolis. Del movimiento okupa a los Centros Sociales de segunda generación*. Málaga: Cuaderno-Herramienta 01; pp. 5-13.

PRUIJT, Hans (2003). "Is the institutionalization of urban movements inevitable? A comparison of the opportunities for sustained squatting in New York City and Amsterdam", *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(1); pp. 133-157.

PRUIJT, Hans (2004). "Squatters in the Creative City: Rejoinder to Justus Uitermark", *International Journal of Urban and Regional Research*, 28(3); pp. 699-705.

PRUIJT, Hans (2007). "Urban Movements", en: George Ritzer (ed.). *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell; pp. 5115-5119.

PRUIJT, Hans (2013). "Squatting in Europe", en: Squatting Europe Kollective (ed.). *Squatting in Europe: Radical Spaces, Urban Struggles*. Nueva York: Minor Compositions.

PUENTE, Paloma (2011). "La reconstrucción de los enfoques críticos contemporáneos y el rol del espacio. Una visión desde la geografía", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 57(2); pp. 223-254.

PYATI, Ajit K. y Ahmad M. KAMAL (2012). "Rethinking community and public space from the margins: a study of community libraries in Bangalore's slums", *Area*, 44(3); pp. 336-343.

QUESSADA, Dominique (2006). *La era del siervoseñor. La filosofía, la publicidad y el control de la opinión*. Barcelona: Tusquets.

QUIJANO, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política.

QUINTERO, Pablo (2005). "Naturaleza, cultura y sociedad. Hacia una propuesta teórica sobre la noción de sociabilidad", *Gazeta de Antropología*, 21.

RÉ, Cecilia (2013). "La denuncia de mi teta izquierda", en: fabi tron y valeria flores (comps.). *Chonguitas: masculinidades de niñas*. Neuquén: La Mondonga Dark.

REGUILLO, Rossana (2007). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

RENDUELES, César (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing.

RENDUELES, César (2015). *Capitalismo canalla. Una historia personal del capitalismo a través de la literatura*. Barcelona: Seix Barral.

RENDUELES, César y Joan SUBIRATS (2016). *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?*. Barcelona: Icaria

RIBEIRO, Ana Clara Torres (2005). "Outros territórios, outros mapas", *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, 6(16).

RIUS, Joaquim (2006). "El MACBA i el CCCB. De la regeneració cultural a la governança cultural", *Digithum*, 8.

RIVERO, Jacobo y Olga ABASOLO (2010). "La okupación como transformación del estado presente de las cosas", *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 110; pp. 87-97.

RODRÍGUEZ MORATÓ, Arturo (2007). *La sociedad de la cultura*. Barcelona: Ariel.

RODRÍGUEZ, Javier (2012). "Las categorías de espacio y tiempo en el marco teórico de la postmodernidad", *ENSAYOS, Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 27; pp. 19-28.

ROMANO, Silvina M. y Ibán DÍAZ-PARRA (2017). "Fallar de nuevo, fallar mejor. Desarrollo nacional contra desarrollo post-político", *Revista Anthropos*, 247; pp. 87-100.

ROSE, Damaris (1984). "Rethinking gentrification: beyond the uneven development of marxist urban theory", *Environment and Planning D: Society and Space*, 2(1); pp. 47-74.

ROUANET, Flavie (2002). "Formentera, un espace mythique", *Socio-anthropologie*, 12.

RUGGIERO, Vincenzo (2000). "New social movements and the 'centrisociali' in Milan", *The Sociological Review*, 48(2); pp. 167-185.

SABATÉ, Ana; Juana María RODRÍGUEZ y María de los Ángeles DÍAZ (1995). *Mujeres, espacio y sociedad: hacia una geografía del género*. Madrid: Síntesis.

SALA, Eduard (2018). "Crisis de la vivienda, movimientos sociales y empoderamiento: una revisión sistemática de la literatura", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 64(1); pp. 99-126.

SÁNCHEZ, Ariana; Esther GARCÍA y Juan RODRÍGUEZ (2013). *¿Por qué no nos dejan hacer en la calle? Prácticas de control social y privatización de los espacios en la ciudad capitalista*. Granada: La Corrala.

SÁNCHEZ-PINILLA, Mario Domínguez (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. *Okupaciones en movimiento: derivas, estrategias y prácticas*. Madrid: tierradenadie ediciones, S.L.

SANSONETTI, Lorenzo (2008). "Centros sociales de segunda generación", en: VV.AA. *Autonomía y Metrópolis. Del movimiento okupa a los Centros Sociales de segunda generación.* Málaga: Cuaderno-Herramienta 01; pp. 117-129.

SANTOS, Milton (2006). *A Natureza do Espaço Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SARGATAL, M. Alba (2000). "El estudio de la gentrificación", *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales,* 228.

SASSEN, Saskia (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. New Jersey: Princeton University Press.

SASSEN, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.

SCHÄFERS, Bernhard (1984). *Introducción a la sociología de grupos*. Barcelona: Herder.

SCHIPSTAL, Inge L.M. y Walter J. NICHOLLS (2014). "Rights to the Neoliberal City: The Case of Urban Land Squatting in 'Creative' Berlin", *Territory, Politics, Governance*, 2(2); pp. 173-193.

SCHMID, Christian (2017). "Global City Zurich: Paradigms of Urban Development", en: Xuefei Ren y Roger Keil (eds.). *The Globalizing Cities Reader*. Londres: Routledge.

SCHWARZENBACH, Annemarie (2008). *Todos los caminos están abiertos.* Barcelona: editorial minúscula.

SEGATO, Rita Laura (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Editorial.

SEGATO, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

SELFA, Jordi (2005). "Procesos de transformación urbana en la Barcelona postolímpica desde la perspectiva de la Nueva Geografía Cultural", *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 60; pp. 109-125.

SENNET, Richard (2014). *L'espai públic: un sistema obert, un procés inacabat*. Barcelona: Arcàdia.

SHAW, Kate (2007). "The Place of Alternative Culture and the Politics of its protection in Berlin, Amsterdam and Melbourne", *Planning Theory & Practice*, 6(2); pp. 149-169.

SILVA, Pablo (2017). *Geografia do crime e arquitetura do medo. Uma análise dialética da criminalidade violenta e das Instâncias Urbanas*. Rio de Janeiro: Letra Capital, Observatório das Metrópoles.

SMITH, Neil (1987). "Commentary. Gentrification and the Rent Gap", *Annals of the Association of American Geographers*, 77(3); pp. 462-478.

SMITH, Neil (2005). "El redimensionamiento de las ciudades: la globalización y el urbanismo neoliberal", en: David Harvey y Neil Smith. *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura*. Barcelona: MACBA / Universitat Autònoma de Barcelona.

SMITH, Neil (2009). "The Revolutionary Imperative", *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 41; pp. 50–65.

SOJA, Edward W. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres: Verso.

SOJA, Edward W. (2004). "Por el interior de la exópolis: escenas del condado de Orange", en: Michael Sorkin (ed.). *Variaciones sobre un parque temático: la*

nueva ciudad americana y el fin del espacio público. Barcelona: Gustavo Gili; pp. 115-145.

SOLNIT, Rebecca (2015). *Wanderlust. Una historia del caminar*. Madrid: Capitán Swing.

SORKIN, Michael (ed.) (2004). *Variaciones sobre un parque temático: la nueva ciudad americana y el fin del espacio público*. Barcelona: Gustavo Gili.

SOUSA SANTOS, Boaventura (2001). "Los nuevos movimientos sociales", *OSAL*.

SOUSA SANTOS, Boaventura (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.

SOUSA SANTOS, Boaventura (2017). *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. San Sebastián de los Reyes: Ediciones Morata.

SPADAFORA, Ana María (2003). "La Circularidad de la Experiencia de Campo: poder y desigualdad en la producción del conocimiento", *Campos*, 4; pp. 135-154.

SPÓSITO, Rafael (2005). "The irresistible (and necessary) temptation of the liberating projects", *The International Journal of Inclusive Democracy*. 2005, vol. 1(2).

STANDING, Guy (2013). *El precariado. Una nueva clase social*. Barcelona: Pasado y Presente.

STANIEWICZ, Magdalena (2011). "El movimiento okupa como un actor político, social y cultural en una ciudad postcomunista. El caso del centro social-casa okupa Rozbrat en Poznan, Polonia", *Revista de estudios de juventud*, 95; pp. 123-143.

STAVRIDES, Stavros (2007). "Espacialidades de emancipación y la 'ciudad de umbrales'", *Bajo el volcán*, 7(11); pp. 117-124.

STAVRIDES, Stavros (2010). "The December 2008 Youth Uprising in Athens: Spatial Justice in an Emergent 'City Of Thresholds'", *Spatial Justice*, 2.

STAVRIDES, Stavros (2012). "Squares in Movement", *South Atlantic Quarterly*, 111(3); pp. 585-596.

STAVRIDES, Stavros (2014). "Emerging common spaces as a challenge to the city of crisis", *City. Analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, 18(4-5); pp. 546-550.

STAVRIDES, Stavros (2016). *Hacia la ciudad de umbrales*. Madrid: Akal.

STEEN, Bart; Ask KATZEFF y Leendert HOOGENHUIJZE(eds.) (2014). *The city is ours*: *Squatting and Autonomous Movements in Europe from the 1970s to the Present*. Oakland: PM Press.

TAYLOR, Charles (2010). *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia.

TAYLOR, Steven J. y Robert BOGDAN (1996) [1987]. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.

THEODORE, Nik; Jamie PECK y Neil BRENNER (2009). "Urbanismo neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercados", *Temas sociales*, 66; pp. 1-11.

TILLY, Charles (1998). "Conflicto político y cambio social", en: Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.

TOURAINE, Alain (1990). "Actores y analistas", en: Alain Touraine (ed.). *Movimientos Sociales hoy*. Barcelona: Editorial Hacer.

TOURAINE, Alain (2012). *Critica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica de España.

TOWNSEND, Anthony (2013). *Smart Cities: Big Data, Civic Hackers, and the Quest for a New Utopia*. Nueva York: W.W. Norton & Company.

TROPLOIN (2012). *El timón y los remos preguntas y respuestas. ¿De qué va todo esto?* [s.l.]: Editorial Klinamen.

TUCKER, Kenneth H. (1991). "How new are the New Social Movements?", *Theory, Culture & Society*, 8(2); pp. 75-98.

UITERMARK, Justus (2004a). "The Co-optation of Squatters in Amsterdam and the Emergence of a Movement Meritocracy: A Critical Reply to Pruijt", *International Journal of Urban and Regional Research*, 28(3); pp. 687-698.

UITERMARK, Justus (2004b). "Framing Urban Injustices: The Case of the Amsterdam Squatter Movement", *Space and Polity*, 8(2); pp. 227-244.

VARGAS, José G. (2008). "Expresiones del debate de los Nuevos Movimientos Sociales en el contexto de Latinoamérica y México", *El Cotidiano*, 151.

VARGAS-HERNÁNDEZ, José G. (2015). "Critical analysis of the influence of transnational capitalism on institutions and organizations", en: *Coloquio Internacional 'Capitalisme global i regeneració urbana. Homenatge a Neil Smith'*. Barcelona: Espais Crítics, MACBA, 14 al 16 de septiembre.

VASUDEVAN, Alexander (2014). "Autonomous Urbanisms and the Right to the City: The Spatial Politics of Squatting in Berlin, 1968–2012", en: Bart Steen; Ask Katzeff y Leendert Hoogenhuijze (eds.). *The city is ours*: *Squatting and Autonomous Movements in Europe from the 1970s to the Present*. Oakland: PM Press; pp. 131-152.

VASUDEVAN, Alexander (2017). *The Autonomous City: A History of Urban Squatting*. Londres: Verso.

VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (1987). "Cita mortal en Up and Down", en: *Asesinato en Prado del Rey y otras historias sórdidas*. Barcelona: Planeta.

VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (1990). *Barcelonas*. Barcelona: Empúries.

VÁZQUEZ, Gerardo y Domingo GARCÍA (2015). "Imaginario Urbano: Subjetividad y Socialización en la Colectividad", *Revista Contexto*, 9(10).

VENEGAS, Cristian A. (2014). "El movimiento Okupa: Resistencia contra el capitalismo", *Perspectivas de la Comunicación*, 7(1); pp. 97-131.

VERGARA, Jorge (2003). "La utopía neoliberal y sus críticos", *Polis*, 6.

VILASECA, Stephen Luis (2013). *Barcelonan Okupas: Squatter Power!* Farleigh Dickinson UP.

VIVAS, Esther (2014). *El negocio de la comida. ¿Quién controla nuestra alimentación?* Barcelona: Icaria.

VV.AA. (2005). *Los cambios en la era moderna. Volumen 15 de Historia Universal*. Madrid: El País.

VV.AA. (2008). *Autonomía y Metrópolis. Del movimiento okupa a los Centros Sociales de segunda generación.* Málaga: Cuaderno-Herramienta 01.

VV.AA. (2011). *Serie Derechos Humanos Emergentes 7: El derecho a la ciudad*. Barcelona: Institut de Drets Humans de Catalunya.

VV.AA. (2016). "Dossier Squatting in the East", *The Centre for Baltic and East European Studies (CBEES)*, 9(1-2).

VV.AA. (2014a). *Efecte Can Vies: història de una victoria*. Barcelona: [s.n.].

VV.AA. (2014b). *Inventari de Can Batlló: teixint una història col·lectiva.* Barcelona: Riera de Magòria.

VV.AA. (2014c). *Reformismo y Okupación. Cómo okupar y no morir en el intento*. Madrid: La Rosa Negra Ediciones; Peligrosidad Social; Ediciones Descarriadas e Impresiones a Trompicones, Editorial Itinerante.

VV.AA. (2015). *Okupa Madrid (1985-2011). Memoria, reflexión, debate y autogestión colectiva del conocimiento*. Madrid: Diagonal.

WARD, Colin (2013). *Anarquía en acción. La práctica de la libertad*. Madrid: Enclave de Libros.

WEIZMAN, Eyal (2012). *A través de los muros. Cómo el Ejército israelí se apropió de la teoría crítica postmoderna y reinventó la guerra urbana*. Madrid: Errata Naturae.

WIEVIORKA, Michel (2009). "¿A dónde va el debate sobre los nuevos movimientos sociales?", en: Francis Mestries; Geoffrey Pleyers y Sergio Zermeño (coords.). *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*. México: Anthropos/UAM.

WIIG, Alan (2015). "IBM's smart city as techno-utopian policy mobility", *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action,* 19(2-3); pp. 258-273.

WILHELMI, Gonzalo (1998). *Lucha Autónoma. Una visión de la Coordinadora de Colectivos (1990-1997)*. Madrid: Traficantes de Sueños.

WOMEN & GEOGRAPHY STUDY GROUP (Royal Geographical Society & IBG) (1997). *Feminist Geographies. Explorations in Diversity and Difference*. Essex: Longman.

WOMEN & GEOGRAPHY STUDY GROUP OF THE INSTITUTE OF BRITISH GEOGRAPHERS (1984). *Geography and Gender. An Introduction to Feminist Geography.* Londres: Hutchinson.

YANES ORDIALES, Glenda (2008). "Morfogénesis e imaginarios: Aproximaciones teóricas al estudio de las transformaciones urbanas y arquitectónicas de un centro turístico", *Topofilia*, 1(1).

YOUNG, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

ZEBALLOS, Andy Philipps (2016). "La pospolítica, ¿el fin de la política como la habíamos conocido?", *United Explanations*.

ZIBECHI, Raúl (2008). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. México: Bajo Tierra-Sísifo Ediciones.

ZUKIN, Sharon (1982). "Loft living as 'historic compromise' in the urban core: the New York experience", *International Journal of Urban and Regional Research*, 6(2); pp. 256-267.

ZUKIN, Sharon (1987). "Gentrification: Culture and Capital in the Urban Core", *Annual Review of Sociology*, 13; pp. 129-147.

ZUSMAN, Perla (1997). "Reseña de Luis Castro Nogueira: 'La risa del espacio. El imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea: una reflexión sociológica'. Madrid: Tecnos, 1997", *Documents d'Ànàlisi Geogràfica*, 37; pp. 147-150.

ANEXOS

Seguidamente se adjuntan las preguntas de las entrevistas y de los cuestionarios. En primer lugar se presentan las preguntas de las entrevistas en profundidad a los habitantes. Cada documento tiene unas características propias, fruto del intento de adecuarlo lo más fielmente posible a cada situación. En segundo lugar se presentan las preguntas a los participantes o visitantes habituales. En este caso el único que difiere es el que corresponde a Can Masdeu, por tratarse de una experiencia singular con unos atributos muy especiales. Finalmente se muestran los cuestionarios que se realizaron a pie de calle.

La Vall de Can Masdeu

- ¿Cómo llegaste/conociste el proyecto? ¿Qué era antes? ¿Con qué/Cómo os lo encontrasteis? ¿Cómo se liberan espacios?

- ¿Por qué se okupa? (carencias-necesidades que suple [económicos/conflictuales])

Relaciones

Exterior

- ¿De qué modo se exterioriza(n) -el edificio y el colectivo-? ¿Cómo se vuelve *accesible* el espacio? ¿Qué tipo de señaléctica o estética -pintadas, carteles- está presente? ¿Cómo se dan a conocer? (incluida la comunicación virtual)

- ¿Qué actividades se organizan? ¿Hay algún tema recurrente? ¿Se prioriza algo? ¿Se hacen actividades culturales?

Interior

- ¿Cómo se decide la distribución de la casa (estructura espacial, jerarquía de funciones, los usos, los horarios)? ¿A qué normas/acuerdos se llega? ¿Qué tipo de interacciones y relaciones interpersonales se dan? ¿Cómo se fomenta la cohesión interna? ¿Cómo se conjuga la propia autonomía -un salario por ejemplo- con un horizonte colectivo común? ¿Cómo se acerca al Otro, cómo se crear un habitar y un hábitat compartido? ¿Cómo se consigue lo común?
¿Cómo se territorializa y se socializa? ¿Son percepciones individuales o impulsos colectivos? ¿Qué uso se le da a la palabra comunidad? ¿Cómo se encaran las asambleas? ¿Cómo se tratan los afectos?

Exterior

- ¿Cómo es la relación con el barrio/vecinos? ¿Se ayuda en los desahucios o en situaciones de necesidad extrema? ¿Hay jornadas de puertas abiertas o actividades puntuales encaminadas a darse conocer? ¿Qué actividades/propuestas se les ofrece? ¿Qué estrategias se siguen para empoderar?

- ¿Cómo es la relación con otros CSOs?

- ¿Cómo es la relación con los poderes dominantes (Ayuntamiento, Policía, Banca)? ¿Qué interlocución-negociación o, de lo contrario, conflicto, se da(n) con la(s) autoridad(es)? ¿Qué temas concretos crean conflicto? ¿Hay contacto?

- ¿Cómo se lleva la represión (si la hubiera: cortes de agua, hostigamiento -identificaciones-, presión mediática)?

- ¿Condiciona el saber que en cualquier momento te pueden echar? ¿Se puede proyectar a futuro?

- ¿Qué ventajas ofrece La Vall? ¿Qué actividades se organizan?

- ¿Cómo es la experiencia integral de vivir, trabajar y pensar la tierra?

- ¿Cómo se afronta la convivencia? ¿Cómo se hace comunidad? ¿Qué papel tienen las asambleas y los *ritos* regulares del calendario y temporalidad de la casa y el proyecto? ¿Cómo se aúna un proyecto colectivo y un proyecto residencial?

- ¿Cómo condiciona el carácter de periferia? ¿Qué autoimaginario -complejo de fortaleza- y qué imaginario del resto de la ciudad puede crear esta ubicación? ¿Y del resto de la gente sobre Can Mas Deu?

CSO La Vaina

- ¿Cómo llegaste/conociste el CSO? ¿Qué era antes? ¿Con qué/Cómo os lo encontrasteis? ¿Cómo se liberan espacios?

- ¿Por qué se okupa? (carencias-necesidades que suple [económicos/conflictuales])

Relaciones

Exterior

- ¿De qué modo se exterioriza(n) -el edificio y el colectivo-? ¿Cómo se vuelve *accesible* el espacio? ¿Qué tipo de señaléctica o estética -pintadas, carteles- está presente? ¿Cómo se dan a conocer? (incluida la comunicación virtual)

- ¿Qué actividades se organizan? ¿Hay algún tema recurrente? ¿Se prioriza algo? ¿Se hacen actividades culturales?

Interior

- ¿Cómo se decide la distribución del CSO (estructura espacial, jerarquía de funciones, los usos, los horarios)? ¿A qué normas/acuerdos se llega? ¿Qué tipo de interacciones y relaciones interpersonales se dan? ¿Cómo se fomenta la cohesión interna? ¿Cómo se conjuga la propia autonomía -un salario por ejemplo- con un horizonte colectivo común? ¿Cómo se acerca al Otro, cómo se crear un habitar y un hábitat compartido? ¿Cómo se consigue lo común?
¿Cómo se territorializa y se socializa? ¿Son percepciones individuales o impulsos colectivos? ¿Qué uso se le da a la palabra comunidad? ¿Cómo se encaran las asambleas? ¿Cómo se tratan los afectos?

Exterior

- ¿Cómo es la relación con el barrio/vecinos? ¿Se ayuda en los desahucios o en situaciones de necesidad extrema? ¿Hay jornadas de puertas abiertas o actividades puntuales encaminadas a darse conocer? ¿Qué actividades/propuestas se les ofrece? ¿Qué estrategias se siguen para empoderar?

- ¿Cómo es la relación con otros CSOs?

- ¿Cómo es la relación con los poderes dominantes (Ayuntamiento, Policía, Banca)? ¿Qué interlocución-negociación o, de lo contrario, conflicto, se da(n) con la(s) autoridad(es)? ¿Qué temas concretos crean conflicto? ¿Hay contacto?

- ¿Cómo se lleva la represión (si la hubiera: cortes de agua, hostigamiento -identificaciones-, presión mediática)?

- ¿Condiciona el saber que en cualquier momento te pueden echar? ¿Se puede proyectar a futuro?

- ¿Cómo influyó la experiencia de EAdA?
- ¿Cómo afecta el peso de la Iglesia en el barrio? ¿Y la cercanía física a la sede de la AA.VV? ¿Qué relación hay?

CSO ELI La Clandestina (grupo focal)

- ¿Cómo llegaste/conociste el CSO? ¿Qué era antes? ¿Con qué/Cómo os lo encontrasteis? ¿Cómo se liberan espacios?

- ¿Por qué se okupa? (carencias-necesidades que suple [económicos/conflictuales])

Relaciones

Exterior

- ¿De qué modo se exterioriza(n) -el edificio y el colectivo-? ¿Cómo se vuelve *accesible* el espacio? ¿Qué tipo de señaléctica o estética -pintadas, carteles- está presente? ¿Cómo se dan a conocer? (incluida la comunicación virtual)

- ¿Qué actividades se organizan? ¿Hay algún tema recurrente? ¿Se prioriza algo? ¿Se hacen actividades culturales?

Interior

- ¿Cómo se decide la distribución del CSO (estructura espacial, jerarquía de funciones, los usos, los horarios)? ¿A qué normas/acuerdos se llega? ¿Qué tipo de interacciones y relaciones interpersonales se dan? ¿Cómo se fomenta la cohesión interna? ¿Cómo se conjuga la propia autonomía -un salario por ejemplo- con un horizonte colectivo común? ¿Cómo se acerca al Otro, cómo se crear un habitar y un hábitat compartido? ¿Cómo se consigue lo común?
¿Cómo se territorializa y se socializa? ¿Son percepciones individuales o impulsos colectivos? ¿Qué uso se le da a la palabra comunidad? ¿Cómo se encaran las asambleas? ¿Cómo se tratan los afectos?

Exterior

- ¿Cómo es la relación con el barrio/vecinos? ¿Se ayuda en los desahucios o en situaciones de necesidad extrema? ¿Hay jornadas de puertas abiertas o actividades puntuales encaminadas a darse conocer? ¿Qué actividades/propuestas se les ofrece? ¿Qué estrategias se siguen para empoderar?

- ¿Cómo es la relación con otros CSOs?

- ¿Cómo es la relación con los poderes dominantes (Ayuntamiento, Policía, Banca)? ¿Qué interlocución-negociación o, de lo contrario, conflicto, se da(n) con la(s) autoridad(es)? ¿Qué temas concretos crean conflicto? ¿Hay contacto?

- ¿Cómo se lleva la represión (si la hubiera: cortes de agua, hostigamiento -identificaciones-, presión mediática)?

- ¿Condiciona el saber que en cualquier momento te pueden echar? ¿Se puede proyectar a futuro?

Preguntas Participantes/Visitantes habituales Can Masdeu

- ¿Cuál fue la motivación para acercarte? ¿Cómo lo conociste?
- ¿En qué consiste el trabajo que haces? ¿Cuándo y con qué frecuencia visitas el espacio?
- ¿Ves un contraste con otras actividades? ¿Es un poder alternativo al Ayuntamiento?
- ¿Qué relación tienes con los habitantes y con el proyecto?
- ¿En qué te ha afectado/ayudado/cambiado?
- ¿Cómo se solucionan los conflictos (que se dan en el espacio y el tiempo en el que estás ahí)?
- ¿Tienes un huerto? ¿Cómo afrontas las asambleas? ¿Cómo se aprende de todo eso? ¿Qué facilitan los habitantes?
- ¿Tienen pasado rural? ¿Vienen de pueblos del interior con contacto con el campo?

Preguntas Participantes/Visitantes habituales La Vaina/La Clandestina

- ¿Cuál fue la motivación para acercarte? ¿Cómo lo conociste?
- ¿En qué consiste el trabajo que haces? ¿Cuándo y con qué frecuencia visitas el espacio?
- ¿Ves un contraste con otras actividades (otro enfoque, si se dirige a temas de interés general o si *guetiza*, etc.)? ¿Es un poder alternativo al Ayuntamiento?
- ¿Qué relación tienes con los habitantes y con el proyecto?
- ¿En qué te ha afectado/ayudado/cambiado?
- ¿Cómo se solucionan los conflictos (que se dan en el espacio y el tiempo en el que estás ahí)?

CUESTIONARIO

Hola, buenos días/buenas tardes, estamos realizando una investigación de la UAB y queríamos preguntarte unas breves cuestiones.

Bon dia, estem realitzant una investigació de la UAB i volem preguntar-te unes breus qüestions

Introductorio

- ¿Conoces el Centro Social La Clandestina/La Vaina/Can Masdeu? (indicar dónde está)

Conocimiento

- ¿Has ido o has tenido contacto con el espacio?

  SÍ NO

  - Si es así, ¿qué tipo de contacto o actividad realizaste?

  - ¿Por qué el Centro Social y no otro lugar?

  - ¿Qué te pareció? ¿Tiene algo novedoso?

- ¿Cómo supiste de su existencia?

Opinión

- ¿Cuál es tu percepción? ¿Te identificas con el proyecto?

- ¿Crees que la opinión de los medios de comunicación o el Ayuntamiento es correcta?

- ¿Cuál es tu opinión?

- ¿Ves/Sientes alguna diferencia con respecto a los *okupas* del pasado?