

Creando un espacio común: el parque ocupado Navarinou en Atenas como un experimento de autonomía¹

Stavros Stavrides²

El mes de diciembre de 2008 significó un importante parteaguas en la historia de la acción autónoma y las iniciativas de los movimientos sociales en Grecia. La chispa que encendió al levantamiento juvenil y estudiantil que sacudiría a la sociedad griega fue el asesinato a sangre fría de un joven estudiante por un policía en Exarchia, un barrio central de Atenas con una larga historia de movimientos disidentes, acciones antipolicía y una cultura juvenil alternativa. El brutal acto, que no podía ser presentado como acertado o justificado legalmente por la prensa dominante ni el gobierno al no ser la reacción a un acto violento de la víctima, adquirió un estatus casi emblemático para la juventud griega: en un periodo en que la violencia de Estado y la crisis del desempleo escalaba, la juventud se convirtió en el objetivo principal de una

¹ Traducción de Andrea Quevedo Paredes.

² Doctor profesor en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Politécnica de Atenas, donde enseña diseño de vivienda social, proyecto arquitectónico y teoría del espacio urbano. Su trabajo se centra en analizar los modelos de segregación espacial, en los comunes, las experiencias de autogestión urbana y en las formas que adoptan las luchas por el derecho a la ciudad. En tales luchas se ha implicado también activamente. Sus libros recientes son: *Common Space: The City as Commons* (Londres, 2016; Estambul, 2016; Atenas, 2019), *Towards the City of Thresholds* (Trento, 2010; Madrid, 2016; Estambul, 2016; Nueva York, 2019), *Common Spaces of Urban Emancipation* (Manchester, 2019).

Blog: <http://courses.arch.ntua.gr/stavrides.html>

Correo electrónico: sstavrides@arch.ntua.gr

serie de medidas sin precedentes, que destruyeron cualquier esperanza de justicia y de una vida digna. Alexandros Grigoropoulos, de 15 años de edad, representaría el destino de toda una generación: una muerte simbólica o real acechaba a esta generación. Y fue casi tres años después que el sacrificio de esta generación fue, sin duda, decidida explícitamente por la élite dominante, cuando las políticas de severa austeridad iniciaron la devastación de una sociedad griega que ya se dirigía hacia la crisis. Desde esa misma noche, Atenas ya ardía. Las tiendas de la calle comercial más importante en el centro fueron incendiadas por jóvenes iracundos y se organizó una enorme manifestación al día siguiente (domingo). El lunes fueron ocupadas casi todas las escuelas de Atenas y las ciudades más grandes de Grecia y diversas manifestaciones tuvieron lugar de manera espontánea frente a las estaciones de policía, algunas veces terminando en un choque violento.

Durante los últimos días de diciembre de 2008, un levantamiento urbano desató algo que cambió profundamente y de manera permanente el significado y los usos del espacio público. No fueron únicamente las enormes manifestaciones ni las confrontaciones violentas o pacíficas con la policía, que duraron un mes; tampoco los múltiples actos de ocupación de edificios públicos como protesta: sobre todo, lo que prevaleció fue el sentimiento compartido de reclamar la ciudad (Stavrídes, 2010a). El espíritu de aquel diciembre no puede ser ubicado solamente en los actos que son leídos como disturbios urbanos, aunque éstos ocurrieran por todas partes. Éste puede ser ubicado de manera más genuina en los actos e iniciativas que tenían como objetivo ir más allá de las protestas y las demandas de justicia. Éstas eran prácticas a través de las cuales las personas trataron de tomar el control de sus vidas en sus propias manos: contra el Estado, sin confiar en la justicia y más allá de las instituciones existentes de educación y cultura. Surgieron por todos lados iniciativas colectivas sin un centro para organizarlas, nombrarlas o clasificarlas. Se cruzaron las líneas divisorias entre las distintas identidades políticas, si no es que éstas se abandonaron totalmente, y las identidades sociales sobrepasaron los límites de las clasificaciones dominantes. Un estudiante

insurrecto en diciembre era más que un estudiante, un inmigrante que se unía a las barricadas en las calles era más que un inmigrante y un artista en el edificio ocupado de la Ópera Nacional era más que un artista. Aquellos gitanos que sitiaron la estación de policías cerca de su campamento se estaban convirtiendo en más que sólo unos miembros de un grupo estigmatizado como “ajeno”.

Para quienes leen la historia del movimiento anticapitalista únicamente a la luz de la revuelta, el levantamiento de diciembre pareció haber cesado en casi dos meses. Sin embargo, bajo la superficie de una normalidad cotidiana que aparentaba continuar, las arterias capilares de las iniciativas disidentes y colectivas continuaron transportando rabia mezclada con esperanza a través de toda la ciudad. Quizá, la manifestación más poderosa del poder duradero del espíritu de diciembre fue la creación del Parque Urbano Navarinou. Éste fue un caso de acción colectiva caracterizado por un decisivo distanciamiento con las políticas impulsadas desde el Estado (y con demandas relacionadas que pedían la intervención de éste) y un genuino espíritu creativo. Como veremos, estas dos importantes características hacen de la iniciativa del parque Navarinou un importante experimento en términos de autonomía colectiva. Fue a principios de marzo de 2009 cuando se hizo una invitación abierta por parte de un puñado de activistas a las personas que quisieran ocupar un estacionamiento en el barrio Exarchia, en Atenas. La idea era transformar este espacio al aire libre en un parque abierto a todo el público. El lote pertenece a la Cámara Técnica de Grecia (TEE), que lo adquirió en 1972.

En 1990 la TEE le ofreció el espacio al Consejo de Atenas a fin de que lo convirtiera en una plaza, a cambio de que fuera reembolsado mediante el incremento del coeficiente de construcción permitido en otra de sus propiedades en Maroussi. Debido a varios retrasos y a algunos cambios en la ley de desarrollo urbano, este intercambio nunca ocurrió y esta porción de terreno permaneció arrendada como un estacionamiento al aire libre. Una vez que el arrendamiento expiró en 2008, la TEE retomó la cuestión de reconstruir el espacio, lo cual atrajo la atención de los residentes de Exarcheia. La Iniciativa de los Residentes de Exarcheia, que ya había comenzado a trabajar sobre el asunto desde un año y medio atrás, informó a la

colonia, tomó acción y pidió que se convirtiera inmediatamente en un área de vegetación alta. El 7 de marzo de 2009 organizó junto con el colectivo “Nosotros, Aquí y Ahora y por Todos Nosotros” un evento en el que todos los residentes, unidos con activistas entusiastas, ocuparon el espacio y exigieron lo obvio, ¡que el estacionamiento se convirtiera en un parque! Rompieron el asfalto con taladros y cortadoras, trajeron camiones llenos de tierra, plantaron flores y árboles y al finalizar, celebraron (fragmento de la página web del parque Navarinou en <http://parkingparko.espivblogs.net/englishfrench/about-the-park/>)

Sujetos de acción emergentes

No cabe duda alguna de que la iniciativa del parque Navarinou fue organizada por personas inspiradas profundamente en las experiencias colectivas de solidaridad y creatividad de diciembre. La mayor parte de estas personas podrían ser descritas como activistas con algún tipo de experiencia. Sin embargo, la ocupación del lote de estacionamiento y los múltiples trabajos que fueron ejecutados colectivamente durante los días y las semanas siguientes formaron de manera efectiva nuevas subjetividades de acción. No fue el caso de que un problema específico unió a personas con intereses similares al darles la oportunidad de expresar una identidad colectiva ya existente como, por ejemplo, en el caso de unos trabajadores ocupando su fábrica o de unos estudiantes ocupando su escuela. Las personas que participaron en la construcción del parque, en los eventos realizados, en la asamblea abierta y en los grupos de trabajo, no pertenecían a la misma clase social ni al mismo grupo de interés. No pertenecían a un mundo común preexistente. Fue a través de su participación en una iniciativa definida colectivamente que emergieron como sujetos de acción: sus identidades (habitantes de la colonia, jóvenes militantes, trabajadores de la construcción, niños de escuela, ecologistas, activistas de izquierda, anarquistas, amas de casa, artistas, arquitectos, etc.) pudieron haberlos motivado a participar inicialmente, pero lo que hicieron y experimentaron pronto generó características que desbordaron cualquier clasificación de roles existente. “Las personas

involucradas sentían que debían reubicarse fuera de sus posiciones y profesiones normales” (An Architektur: 5), dice una arquitecta que estuvo involucrada en la ocupación. Incluso, como ella explica, en las áreas en las que ella es experta procuraba expresar su opinión “como una opinión entre varias, y no como como la opinión de un experto” (An Architektur: 5).

¿Podríamos rastrear en estos actos, que sacuden o transforman identidades preexistentes, una desestabilización emergente de las clasificaciones dominantes de los sujetos políticos? (Holloway, 2002; Rancière, 1995). Si ni las identidades políticas establecidas ni los roles sociales fijos pueden explicar o describir estos actos colectivos y sus sujetos, entonces, quizá la ocupación del parque Navarinou pertenece a este tipo de iniciativas colectivas que restauran a la política su potencial transformativo inherente.

De acuerdo con J. Rancière “el proceso político de subjetivación [...] continuamente crea ‘recién llegados,’ nuevos sujetos escenifican el poder de cualquiera y de todos” (Rancière, 2010: 59). Esta perspectiva propone una reconsideración de la política, separándola claramente de cualquier forma o rearrreglo de las relaciones de poder entre los llamados sujetos políticos estables e identificables. Para que la política suceda, se necesita que esté abierto un espacio de posibilidades, el cual es creado cuando aquellos que no fueron incluidos como actores en un orden social existente entran en escena, se tornan visibles y exigen ser escuchados (Rancière, 2010). Interpretar de esta forma a Rancière significa atribuir a la acción política un potencial inherente y necesario: aquellos que actúan políticamente no sólo crean eventos políticos, sino también nuevos campos potenciales de transformación del sujeto. Sin embargo, no es mediante ello que las personas actuantes se liberan de sus roles e ideas pasados para renacer socialmente como potencialidad pura. Los “recién llegados” provienen de un “afuera” que es parte del “adentro” aunque no es reconocido como tal. Lo que hacen y experimentan crea este estatus liminar de estar simultáneamente contenido dentro de clasificaciones dominantes y al mismo tiempo estar amenazando su coherencia. Lo que les sucedió a las personas que participaron en la ocupación del parque Navarinou

fue que se crearon a sí mismas como sujetos de acción y pusieron sus identidades anteriores en crisis. Los expertos deliberadamente se negaron a ser solamente expertos, los activistas políticos se involucraron en discusiones y decisiones que no estaban encantadas por los mitos de la vanguardia y las llamadas personas “ordinarias” descubrieron el placer de la creatividad y el ingenio colectivos.

Especialmente, durante los primeros meses de entusiasmo colectivo todos participaron sin recurrir a sus conocimientos ni a las ventajas de sus condiciones sociales. Sin duda, podríamos describir esto como la escenificación de “el mismo poder de cualquiera y de todos”. Lo importante del razonamiento de Rancière es que la política existe a través de este acto de igualdad. Los sujetos de acción emergentes en el parque Navarinou se reconocieron a sí mismos como iguales y ésta es la razón por la que todas las prácticas de autogestión estuvieron enfocadas en la práctica de la igualdad, como veremos pronto. Así, la política, restaurada en su poder transformativo, significó en la experiencia del parque una política orientada a la creación de recién llegados considerados como iguales.

¿Qué era lo que los sujetos emergentes reconocían como común? ¿Qué clase de mundo compartido fue creado en el parque Navarinou? Y, mientras este mundo creaba recién llegados continuamente, ¿qué tipo de subjetividades lograron mantenerlo abierto?

Claramente, el término comunidad queda corto para describir este mundo común. La comunidad que pudo haber decidido tomar el control y transformar al estacionamiento vacío no preexistía ni se formó en el proceso. Así, un mundo común bien definido no existía para esas personas ni fue definido de una sola vez en un proceso de acuerdo colectivo. Este mundo fue, de hecho, definido a través de palabras y acciones en un largo proceso de negociaciones implícitas y explícitas entre aquellos que participaron. Rancière conecta a la política con una continua “polémica sobre lo común” (Rancière, 2010). Si consideramos esto, estableceríamos que, para que un proceso de conflicto colectivo retenga su potencial transformativo, se necesita que existan prácticas que conti-

núen prefigurando y reformando el mundo común. Y entonces, lo que era reivincado como común en el parque Navarinou era, al mismo tiempo, una apuesta. Si la comunalidad es un conjunto de relaciones y prácticas que no sólo producen bienes para ser compartidos bajo ciertas condiciones, sino también un mundo común que contiene valores, hábitos y opiniones compartidos, entonces, en el parque Navarinou emergió como un proceso multinivel de decisiones, actos e iniciativas por momentos contradictorio. Un mundo común y abierto a los recién llegados es un mundo que se reconfigura constantemente por aquellos que lo crean y que, a su vez, los reconfigura a ellos.

¿No había límites para esta apertura? Obviamente, esta iniciativa excluía o, más bien, quería excluir prácticas racistas, de lucro y de colaboración con el Estado. Y por supuesto, la igualdad y la solidaridad fueron declarados valores no negociables. Pero, cuando se trata de problemas específicos conectados a un contexto predominantemente hostil de relaciones capitalistas, entonces estos valores no son suficientes. Para dar un ejemplo: ¿cómo es que la asamblea del parque Navarinou trata o quiere tratar a aquellos que son víctimas de los horrores específicos del capitalismo como, por ejemplo, los adictos a las drogas? Todos estamos mutilados, rotos por las contradicciones y antagonismos que nos impregnan como individuos (Holloway, 2002). ¿Cómo podemos lidiar con esto de manera colectiva? ¿Pueden ser los drogadictos “convencidos” de “respetar” las reglas de uso común del parque ocupado? ¿Deben ser expulsados (¿cómo y por quién?) porque con ellos vienen microdistribuidores (o ellos mismos actúan como microdistribuidores) que desdoblán una red oscura de relaciones con la policía? O, en un caso aparentemente más simple, ¿quién va a convencer a aquellos que fantasean con un espacio de libertad como un lugar en donde pueden hacer lo que quieran a pesar de las necesidades de los demás de que deben limpiar el lugar que utilizan por la noche y no destruir los jardines y bancas creados colectivamente? ¿O de no ser ruidosos en los momentos en que los habitantes del barrio intentan descansar, etcétera?

Cuando la igualdad se convierte en algo negociable entre aquellos que crean y usan el parque, la igualdad se convierte en un principio que necesita tomar formas distintas en el contexto de relaciones humanas concretas o potenciales. Las personas involucradas en la experiencia del parque Navarinou pronto descubrieron que tenían que inventar constantemente formas de concientización y reconocimiento mutuos. La comunalidad presionó a todos para reinventarse ellas y ellos mismos, como también las nuevas relaciones con los “otros”.

Instituciones abiertas de la autonomía

Para algunos, el proyecto de la autonomía puede ser descrito como un proceso que crea entidades socioespaciales completamente independientes y capaces de reproducirse a sí mismas, sin la necesidad de recurrir a su hostil entorno social y político. Las áreas autónomas, entonces, deben crear sus propias reglas de autorregulación y las personas habitan aquellos espacios en la medida en que las siguen. Algunos de los creadores y usuarios del parque Navarinou, consideran que este tipo de condición autónoma fue y es imaginada para ser el objetivo del proyecto. El barrio de Exarchia, donde está localizado el parque Navarinou, es un área que ha sido fantaseada como una fortaleza libre y alternativa por muchos militantes anarquistas. El mismo Estado, junto con la prensa dominante, proyecta a menudo imágenes y opiniones que reafirman negativamente este mito, presentando a Exarchia como un lugar anómico, en donde se manifiestan los enfrentamientos entre la policía y los distribuidores de drogas. No es coincidencia, por supuesto, que estos puntos de vista sean expresados especialmente durante los periodos en que son planeadas y ejecutadas las redadas violentas de la policía. Para fortalecer este mito de la amenaza constante de Exarchia, la policía antidisturbios “resguarda” las entradas principales de un perímetro imaginario del área. Este tipo de “autonomía” imaginada y satanizada nunca fue lo que realmente caracterizó a Exarchia. Aunque, sin duda, muchos eventos e iniciativas de orientación antisistémica toman lugar aquí (incluyendo la famosa acción antidictadura en noviembre de 1973 de los

edificios de la Universidad Técnica Nacional de Atenas), Exarchia está lejos de ser un enclave liberado. La juventud alternativa permanece en el centro del barrio, pero está duramente mercantilizado. Y, ciertamente, el narcotráfico no es una actividad antisistémica (y hay pruebas de que la policía tolera selectivamente estas actividades que socavan a esta cultura disidente o alternativa).

Tal vez es posible que el Estado quisiera, y todavía quiera, sostener este mito, porque así puede intervenir en esta área cuando elige golpear paradigmática y emblemáticamente cualquier comportamiento disidente, dando, al mismo tiempo, la impresión de que estos comportamientos sólo existen en el enclave de Exarchia. Lo que hizo la juventud levantada en diciembre fue desplazar la atención de los medios y la policía de Exarchia a varios barrios, edificios y espacios públicos de Atenas y otras ciudades principales (Stavrídes, 2010a). El Estado no pudo presentar el levantamiento de diciembre como un incidente más de los “desmanes vandálicos” de Exarchia.

El parque Navarinou, obviamente, no fue creado al margen de Exarchia. Como el miembro antes mencionado del barrio remarca, “[E]l parque también pudo haber sido exitoso en cualquier otro lugar, pero probablemente no habría durado así en ningún otro. Estar en Exarchia asegura la presencia constante de personas en el parque, día y noche, lo cual, de alguna forma, es su mejor protección” (An Architektur: 3). El poder de esta iniciativa colectiva yace en la apertura hacia el resto de la ciudad. Desde el principio, los procedimientos de participación establecidos (asamblea, grupos de trabajo) tuvieron que lidiar con un dilema que a veces evolucionó hacia un feroz desacuerdo. ¿Es el parque ocupado parte de la red de espacios ocupados por el movimiento anticapitalista y únicamente abierto a aquellos que pertenecen al movimiento? ¿O es un espacio abierto común que tiene que dar la oportunidad a diferentes personas de crear y disfrutar aquello de lo que el capitalismo urbano las ha privado (áreas verdes, jardinería urbana, acceso libre a eventos alternativos, áreas de recreación libres e imaginativas, etcétera)?

Especialmente, durante periodos de confrontación directa con políticas de Estado agresivas y medidas policiales relacionadas con éstas, la primera perspectiva tomó, a menudo, la forma de un uso organizado del parque como una fortaleza, así como —de manera fantasiosa— una “base de operaciones” contra los escuadrones de policías establecidos en las cercanías. La segunda perspectiva trató de ampliar el horizonte del uso del parque y logró convencer a muchos de los vecinos de considerar el lugar como un área verde para el uso cotidiano (a menudo llevando consigo a sus hijos).

Podríamos discernir en el conflicto entre estas dos perspectivas, que aún tiene sus momentos difíciles, una disputa implícita sobre el significado de autonomía y autogestión (las espacialidades en emancipación están siendo concebidas en modos análogos) (Stavrides, 2009).

La primera perspectiva entiende la autonomía como una forma de separación que garantiza y asegura la consistencia del proyecto y su rol de vanguardia. La segunda la entiende como un rompimiento radical con los mecanismos del Estado que, sin embargo, no crea barreras que separen a los “activistas iluminados” y los “actos ejemplares” del resto de la sociedad. Esta perspectiva mantiene su radicalidad e inventiva, sin perder el contacto con el barrio. Por el contrario, la primera hizo que, por momentos, fuera extremadamente difícil estar en el parque para las personas que no estaban tan involucradas o para las personas comunes.

Desde el principio, y por las condiciones materiales de su producción (sin barreras reales que alguien pudiera defender), el parque fue un espacio abierto. Su relación osmótica con su entorno y con los transeúntes podrían describirlo como un espacio público. Como veremos, el parque era y es algo diferente: es un espacio común, un tipo de espacio que difiere crucialmente de lo que conocemos como espacio público. Los límites osmóticos del parque y su amplitud para el uso diario de todos no podían, sin embargo, ser mantenidos sin reglas de “buen uso” y prácticas organizadas de cuidado y protección (del espacio y de los usuarios). Aquí es que surge el problema de las instituciones potenciales de comunalidad (Roggero, 2010).

Por su constitución como una herramienta para la organización social, una institución tiende a circunscribir a una comunidad como un mundo cerrado de prácticas sociales predecibles y repetibles. Así, las instituciones de comunalidad pueden ser empleadas para definir las prácticas de comunalización específicas y la comunidad de participantes correspondiente como un mundo cerrado y autorreproducible también. Esto puede llevar —y a menudo lo hace— a formas de encierro (Angelis y Stavrides, 2010). Quienes están fuera del círculo de convivencia ven a cualquier comunidad cerrada como un intento de limitar las dinámicas del acto de comunalización. Para que la comunalización permanezca como una fuerza que produce formas de cooperación-a-través-de-compartir debe ser un proceso que exceda los límites de cualquier comunidad establecida, incluso si esta comunidad aspira a ser una comunidad igualitaria y antiautoritaria. Los sujetos emergentes de los actos de comunalización se transforman a sí mismos a través de estar siempre abiertos a los recién llegados, al convertirse también ellos en recién llegados.

Las instituciones de comunalidad cerrada corresponden y se alimentan de la fantasía de una comunidad aislada que se presenta como un mundo completo y separado. Desafortunadamente, la misma fantasía podría caracterizar a una comunidad de activistas autoproclamados como vanguardia, sin importar qué tan bien intencionados o heroicos puedan ser. Observando alrededor con mera sospecha, las personas que se consideran participantes de este “mundo autónomo” en guerra con el resto de la sociedad, tienden a ignorar que, incluso las relaciones más igualitarias de convivencia, pueden revertir el significado de la comunalidad erigiendo barreras de aislamiento. Las fuerzas del Estado saben muy bien lo bueno que es para ellas contener los ingeniosos experimentos sociales alternativos y antiautoritarios dentro de enclaves que ellos paradigmáticamente satanizan o destruyen, dependiendo de las circunstancias. Quizá, el poder de los experimentos sociales en potencial emancipación yace en sus esfuerzos para superar este aislamiento estigmatizante y victimizante. Para que las prácticas de comunalización sean, tal vez, precarias y contradic-

torias, pero prefiguraciones extremadamente importantes de una sociedad emancipada diferente, la comunalidad debe permanecer como un problema colectivo a reapropiar y transformar al mismo tiempo que la riqueza común de una sociedad (Hardt y Negri, 2009). Para que el parque Navarinou permanezca como un inspirador ejemplo de una cultura diferente basada en la igualdad, la solidaridad y el ingenio colectivo, debe permanecer “infeccioso”, osmótico y capaz de extender sus valores y prácticas más allá de sus límites; asimismo, deberá estar abierto a recién llegados y ser un terreno fértil para éstos.

Las instituciones de la comunalidad en expansión tienen que tener por lo menos tres características importantes: antes que nada, deben proveer el terreno para comparar formas diferentes de practicar la igualdad. Las instituciones dominantes legitiman la desigualdad, distinguiendo, por ejemplo, entre aquellos que saben y aquellos que no, entre quienes pueden tomar decisiones y quienes deben ejecutarlas, entre aquellos que tienen derechos específicos y quienes no los tienen. Así, las instituciones dominantes enfocadas en la producción y los usos del espacio público son, esencialmente, formas de autorización que emanan de ciertas autoridades y tienen como objeto dirigir los comportamientos de sus usuarios (Stavrídes, 2012). También, existen instituciones dominantes que aparentan estar asentadas sobre una igualdad abstracta: personas reales con características, necesidades y sueños diferenciados son reducidos a sujetos neutralizables con derechos. Así, las reglas generales en el espacio público parecen ser dirigidas a usuarios homogeneizados, usuarios que pueden tener acceso a un lugar específico a horas específicas del día (o que no tienen permitido pisar el pasto, etcétera).

En ambos casos, las instituciones dominantes clasifican y predicen los tipos de comportamiento y lidian únicamente con aquellas diferencias arregladas y perpetuadas a través de las clasificaciones que ellas mismas establecen. Las instituciones de comunalización establecidas en una comunidad estable y bien definida pueden parecerse mucho a las instituciones dominantes en términos de la regulación de los derechos y las acciones de las personas.

Obviamente, existen diferencias en términos del contenido: una institución que procura garantizar cierta forma de igualdad (sin importar qué tan abstracta) es diferente a una institución que impone abiertamente discriminaciones. Las instituciones de una comunalidad en expansión, sin embargo, difieren de las dominantes no sólo en términos de su contenido, sino también en términos de su forma. Esto las hace, de manera potencial, “artificios sociales” diferentes, orientados a otros vínculos sociales. Estas instituciones establecen, primero que nada, el terreno para hacer comparaciones entre diferentes sujetos de acción y también entre diferentes prácticas. En lugar de mantener o crear distancias entre diferentes sujetos y prácticas (situados en una taxonomía rígida), están fomentando que las diferencias se encuentren, que se expongan mutuamente para crear terrenos de conciencia mutua. La coexistencia no captura el potencial de estas instituciones: lo que logran es, más bien, una forma de conciencia multiforme del hecho de que las diferencias significan algo porque pueden ser comparadas. Las diferencias son relativas y relacionales.

En el parque Navarinou la gente pudo crear distintos grupos de trabajo, en los que la participación estaría basada en el conocimiento y las habilidades de cada uno. Esto, sin embargo, reproduciría de manera latente un rol de taxonomía basado en la “obviedad inocente” de las diferencias existentes. Lo que hace al parque de Navarinou un experimento de autorregulación y de autogestión es que cualquier forma de trabajo y cooperación es, implícita o explícitamente, un acto de autogobierno. En esta perspectiva, recoger la basura puede convertirse en una prueba, como también lo puede ser una discusión en torno a la democracia directa en la asamblea del parque. En ambos casos, los sujetos de acción y las prácticas se hacen comparables y relevantes: lo que está en juego es inventar formas de colaboración basadas no en la homogeneización, sino en la multiplicidad (Hardt y Negri 2005). Las reglas establecidas por la asamblea (y que instituyó la misma) formaron instituciones de comunalidad de la misma forma que lo hicieron las reglas que establecieron una rotación de las tareas (por ejemplo, la recolección de basura). Las instituciones de comunalidad

en expansión deben ser flexibles, porque los recién llegados necesitan estar incluidos en ellas, sin estar integrados a una taxonomía preexistente de roles. La comparabilidad es la fuerza del motor de la comunalidad en expansión. Sin embargo, la comparabilidad no es suficiente. Las instituciones de comunalidad necesitan ofrecer oportunidades, así como herramientas para traducir las diferencias en acción, perspectivas y subjetividad, y una en otra. Si la comparabilidad está basada en el reconocimiento necesario y constitutivo de las diferencias, la traducibilidad crea el terreno para negociaciones entre las diferencias sin reducirlas a denominadores comunes. “Una comunidad emancipada es una comunidad de narradores y traductores” (Rancière, 2009: 17-20, 22). Obviamente, esto es bastante difícil, ya que las taxonomías dominantes tienden a bloquear los procesos de establecimiento de un terreno común que no esté basado en la predominancia de aquellos en el poder. La traducción busca correspondencias pero no puede y no debe aspirar a establecer una proyección absoluta y directa de un idioma al otro. Así hace o debe hacer una institución que mantiene viva la potencialidad expansiva de la comunalidad. Sin duda, “[...] lo común está siempre organizado en la traducción” (Roggero, 2010: 368). Todos los que eran “añadidos” a la comunidad de usuarios y creadores del parque Navarinou, cada hábito colectivo que era inventado planteaba nuevos problemas de traducción. La comunalidad en expansión no se expande de acuerdo a patrones preexistentes, sino que, literalmente, se inventa a sí misma. La traducción es este ingenio inherente a la comunalidad, que siempre abre nuevos campos y nuevas oportunidades de creación de un mundo común en construcción.

Un ejemplo del parque Navarinou, que podría aparentemente ser trivial, pero no lo es: los estudiantes pequeños de la escuela primaria cercana fueron invitados a participar en las actividades del parque. Pero los niños no fueron tratados como simples usuarios potenciales del parque, fueron alentados a dejar su marca en él: plantar su propio jardín pequeño, participar en la construcción de bancas coloridas con pedazos de cerámica rota, organizar sus propios pequeños eventos en el “teatro” autoconstruido al aire li-

bre. Lo que no es predominante en estos experimentos y a veces pasa inadvertido en experimentos similares es que invitar a niños (o a cualquier recién llegado) a involucrarse plantea problemas de traducción. ¿Qué encuentran, expresan o buscan los niños con participar? ¿Cómo puede uno de ellos lidiar con sus aspiraciones sin usarlas simplemente como combustible propulsor del motor de la iniciativa?

Una tercera característica de las instituciones de la comunalidad en expansión tiene raíces muy hondas en la historia de las sociedades humanas. Los antropólogos sociales tienen muy bien documentada en ciertas sociedades la existencia de mecanismo que previenen o desalientan la acumulación de poder. Dependiendo del caso, estos mecanismos estaban enfocados en la distribución equitativa de la comida recolectada, en el ritual de la destrucción de la riqueza, en el sacrificio simbólico de los líderes, en las revocaciones de los roles carnavalescos, etcétera.

Si las instituciones de comunalidad están destinadas a sostener una constante apertura de los círculos de comunalidad, necesitan sostener mecanismos de control de cualquier acumulación de poder potencial, ya sea por individuos o grupos específicos. Si compartir es el principio que guía las prácticas de autogestión, entonces compartir el poder es simultáneamente la precondition de una distribución igualitaria y su objetivo final. La distribución igualitaria necesita ser capaz de incluir a los recién llegados y tiene que ser alentada por una red de instituciones de autogobierno siempre en expansión. Estas instituciones pueden estar realmente “abiertas” y “en flujo perpetuo” (Hardt y Negri, 2009), pero deben estar conectadas en modos muy específicos a las prácticas de la comunalidad en expansión. El poder es primero y, aún más importante, el poder de decidir. Sin embargo, si el poder de decidir está distribuido igualmente a través de mecanismos de participación, entonces, este poder cesa de dar a cierta gente la oportunidad (legitimada o no) de imponer su voluntad a otros.

Raúl Zibeche ha estudiado cuidadosamente los mecanismos utilizados en las comunidades en conflicto en El Alto, Bolivia (en 2007 y 2010), observando cómo comunidades específicas eligen

“dispersar el poder” en lugar de construir instituciones que reproducen centros de acumulación de poder. Él describe la forma en que una dialéctica continua entre las decisiones de una asamblea abierta centralizada e iniciativas de acción dispersas por grupos pequeños mantienen a una comunidad en conflicto viva, creativa y abierta a la contribución de cada uno. Aunque él escoge ver estas prácticas como no-institucionales o no-institucionalizadas, un entendimiento más amplio de las instituciones, como el que ha sido utilizado hasta ahora en este texto, puede considerar las prácticas de los “comuneros” de El Alto como instituciones abiertas de comunalidad explícitamente orientadas a la eliminación de los centros de poder institucionalizados. Podríamos, incluso, transformar su observación sobre las comunidades-en-construcción en una audaz definición de las instituciones de comunalidad en expansión. Él dice: “La comunidad no existe de manera simple, es construida. No es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma de hacer vínculos entre las personas” (Zibechi 2010: 14). Tal vez son las instituciones de comunalidad en expansión las que establecen vínculos igualitarios entre las personas, produciendo, así, una comunidad en construcción perpetua.

La asamblea abierta del parque Navarinou trató explícitamente de establecer una igualdad en términos de la toma de decisiones. Todos y cada uno tenían el derecho de participar. Además, la toma de decisiones no estaba basada en votaciones, sino en el consenso alcanzado a través de un extenso y, a veces, exhaustivo debate. Como pasa en muchos casos similares, establecer la igualdad de opiniones es un proceso difícil. Depende de quién está dispuesto a participar, lo que está en juego en la decisión, cómo las decisiones están vinculadas a tareas específicas y quién elige asumir la carga. Y, por supuesto, un problema importante es cómo uno forma su propia opinión, qué tipo de acceso al conocimiento, educación, experiencia y habilidades corporales tiene. Muchas veces, las ventajas en todos estos campos legitiman ciertas opiniones como superiores a otras. ¿Cómo trata uno, por ejemplo, la opinión de alguien que raramente participa en el duro trabajo cotidiano del mantenimiento del parque? y ¿los que participan de manera más

frecuente que otros tienen el derecho de decidir en contra de las opiniones de los demás?

El argumento principal de aquellos que aceptan formas de concentración del poder en grupos de individuos involucrados en la iniciativa de un movimiento es la eficiencia. Las decisiones rápidas o coherentes, dicen, necesitan ser tomadas por representantes, quienes, por supuesto, deben ser elegidos democráticamente. La experiencia del parque ha demostrado que una insistencia obstinada en la democracia directa puede generar también decisiones coherentes (que no cambian los objetivos ni el marco todo del tiempo) y una distribución eficiente de tareas acordadas colectivamente. Por supuesto, las instituciones de la comunalidad en expansión tienen que lidiar con las dificultades que surgen de un cambio en la escala. Éste es un problema muy conocido de la democracia directa. Sin embargo, si la dispersión del poder permanece como un principio rector y es establecido a través de instituciones que den forma a una dialéctica descentralizada y recentralizada, entonces, las cuestiones de la escala se convierten en cuestiones enfocadas en la organización de los diferentes niveles de participación. Los municipios autónomos zapatistas y las Juntas del Buen Gobierno ofrecen un ejemplo relevante muy interesante e inspirador.

Como sabemos, los zapatistas nunca eligieron basar su conflicto emancipatorio en un fundamentalismo indígena maya. Ellos eligieron no aceptar la “realidad” de las sociedades tradicionales autorreferenciadas, excluidas de la sociedad civil mexicana, ni tampoco luchar por un estado maya independiente (Stavrídes, 2010b). La autonomía significa para los zapatistas el autogobierno de las comunidades zapatistas y la creación de un segundo nivel de instituciones autónomas que interconecta y coordina las decisiones de la comunidad y las actividades a través de las Juntas del Buen Gobierno. Los zapatistas intentan limitar las posibilidades de una acumulación de poder por parte de los representantes comunitarios, insistiendo en la rotación de las tareas “del gobierno” (con ciclos de rotación muy cortos). Esta posibilidad limita la eficiencia, si ésta es medida por los estándares de gestión, pero

educa de manera efectiva a todas las personas sobre el autogobierno comunitario (Stavrides, 2010b).

Los espacios comunes como espacios umbrales

Los espacios autónomos pueden ser representados, como ya hemos visto, como espacios separados que son imaginados como enclaves liberados rodeados por un ambiente capitalista hostil. A través de una poderosa metáfora espacial, la autonomía es equiparada a la distintividad espacial, a áreas circunscritas que son definidas por su exterioridad hacia el resto de la ciudad-sociedad.

La experiencia del parque Navarinou se inclina hacia un imaginario de autonomía emancipante distinto. Siempre poroso y abierto a nuevos usuarios potenciales, el parque de Navarinou sostiene una experiencia espacial, así como una metáfora espacial que van más allá y en contra de la experiencia y la metáfora del enclave. (Marcuse y Van Kempen, 2002; Atkinson y Blandy, 2005; Graham y Marvin, 2001). El perímetro poroso del parque es definido por arreglos espaciales que adquieren las características de un umbral más que de un límite. De hecho, el parque mismo puede ser considerado como un umbral urbano multinivel y multiforme.

¿Cuáles son las características de los umbrales que moldean la experiencia de un espacio como el parque Navarinou y cómo estas características forman el potencial metafórico de esta experiencia? ¿Podemos tal vez pensar en una “autonomía del umbral”, una autonomía realizada e interpretada como un umbral? ¿Y son los umbrales potenciales “artífices de la igualdad” socioespaciales? (Rancière, 2010).

Los umbrales podrían presentarse como límites que separan un adentro de un afuera como, por ejemplo, en el caso del umbral de una puerta, pero este acto de separación es siempre y simultáneamente un acto de conexión. Los umbrales crean las condiciones de entrada y salida, los umbrales prolongan, manipulan y dan significado al acto de transitar. Ésta es la razón por la que en muchas sociedades los umbrales han sido marcados por rituales que

intentan controlar las potencialidades inherentes de las transiciones. Los dioses guardianes o los espíritus habitan en umbrales, porque el acto de pasaje es ya un acto que conecta potencialmente un afuera con un adentro. Entrar puede ser tomado como una intrusión y salir puede llevar consigo el estigma del ostracismo.

Los umbrales adquieren un significado simbólico y, a menudo, cobran forma en modos que expresan y corroboran este significado. Las sociedades construyen umbrales como artífices espaciales que regulan, simbólica y realmente, las prácticas de cruzar las fronteras, de comunicar ambos mundos. Y esas prácticas pueden ser socialmente benéficas o dañinas. Las sociedades también usan la imagen y la experiencia emblemática de los umbrales para invertir metafóricamente significado a cambio de estatus social, lo cual periódicamente o necesariamente pasa a sus miembros. Pasar de la infancia a la adolescencia, de la soltería a la vida en matrimonio, de la vida a la muerte, de ser estudiante a ser profesional, de ser un aprendiz a ser un guerrero, son casos de una transformación social supervisada que moldea a los individuos. Las sociedades usualmente entienden estos cambios como el cruce de umbrales: los procesos de iniciación garantizan un cruce socialmente “seguro” al dirigir a los neófitos al “otro” lado (Van Gennep, 1960).

Pero el cruce de umbrales no sólo es potencialmente dañino o, al menos, peligroso y riesgoso. Como el antropólogo V. Turner ha observado, el cruce de umbrales contiene un potencial inherentemente transformador que no está necesariamente atado a las reglas de reproducción social. Las personas-en-el-umbral experimentan la potencialidad de un cambio porque durante el periodo de su estadía en el umbral emerge una experiencia peculiar, la experiencia de *communitas* (Turner, 1977). Las personas que han perdido su identidad social previa, pero no han adquirido aún una nueva, permanecen en el umbral de cambio “entre y en medio” (Turner, 1977), casi reducidas a las características comunes compartidas por todos los humanos. La diferenciación social puede parecer algo arbitraria durante semejante experiencia. Un tipo de potencialidad ecualizadora parece habitar en umbrales. La liminalidad, la calidad espacio temporal de la experiencia del um-

bral (Turner, 1977, 1974) es una condición que da a las personas la oportunidad de compartir un mundo-en-construcción común en el que las diferencias se presentan como presociales o incluso como antisociales.

La espacialidad de los umbrales parece compartir características importantes con las instituciones de comunalidad en expansión. Los umbrales comparan, tienen el poder de dar significado a comparaciones entre áreas adyacentes (o roles sociales adyacentes, aunque diferentes), incluso establecen un pasaje desde una condición definida a otra. ¿No es la traducción un pasaje de una lengua a otra? Los umbrales traducen, al establecer una relación entre las “áreas” que ellos conectan y separan al mismo tiempo.

La espacialidad de los umbrales puede hospedar y expresar prácticas de comunalidad que no están contenidas en mundos aislados por comunidades aisladas de comuneros. La porosidad de los umbrales limítrofes permite comparar y traducir actos de convivencia para expandir los círculos de la comunalidad (Starvrides, 2014). Sin embargo, los umbrales no permiten la entrada simplemente. Ellos explícitamente simbolizan la potencialidad de la convivencia, estableciendo áreas intermedias de cruce, abriendo el adentro al afuera. Como mecanismos que regulan y dan significado a los actos de transitar umbrales, pueden convertirse en herramientas poderosas en la construcción de instituciones de comunalidad en expansión. Muchas sociedades estricta y atrevidamente controlan los umbrales simbólicos y reales porque las personas “pueden perder su camino” y descubrir palabras potencialmente comunes entre ellas, que están más allá de las jerarquías establecidas correspondientes de la sociedad. Pero, en el proceso de expandir la comunalidad que desafía directamente los cercamientos de la sociedad capitalista, los umbrales se pueden convertir en la imagen y el escenario de experiencias emancipatorias de convivencia.

El parque de Navarinou no es una isla en el archipiélago urbano de Atenas. Ni siquiera es una isla alternativa en un mar de uniformidad urbana impuesta por los valores y las prácticas domi-

nantes. El parque de Navarinou es un tipo de espacio liminar que invita a prácticas liminares hechas por personas que participan en la creación de identidades liminales. No hay una zona sanitaria que rodee al parque, aunque las redadas de la policía y la venta de drogas algunas veces amenazan su estado como umbral. El parque no pertenece a cierta colectividad, comunidad o autoridad, pero es producido diariamente como un espacio-en-medio-de, un espacio en-medio-de espacios públicos, en-medio-de las manzanas de casas, un espacio en medio de un barrio con una rica historia de conflictos juveniles y de un barrio adyacente de clase media alta con cafés caros (Kolonaki), en medio de los edificios de la universidad y de un extenso mercado de libros y programas para computadora. El parque también es un umbral peculiar entre un denso tejido urbano y el paisaje natural. Pertenece a una red de calles centrales (una de ellas con un tráfico demasiado pesado), pero también existe como un oasis inesperado con árboles, arbustos, jardines de vegetales y flores. Esta inesperada yuxtaposición de un ambiente urbano y otro natural se añade al estado liminar del parque. Sin ser enteramente un jardín urbano aislado, pero tampoco una plaza de la ciudad, el parque es, de hecho, un parque-plaza, un umbral natural urbanizado. Es por ello que puede contener actividades tan diferentes y muchos y variados espacios superpuestos. Aunque cada área del parque está definida por mobiliario urbano específico autocontruido (bancas, construcciones de recreación, asientos para el teatro al aire libre, etc.), todas se mezclan entre ellas, así como sus usuarios. Diferentes eventos culturales y políticos coexisten con usos cotidianos (los niños jugando mientras una discusión toma lugar en el teatro al aire libre del parque, etcétera).

Tal vez la experiencia del parque nos exhorta a abandonar una perspectiva de la autonomía que fantasea con enclaves no contaminados de emancipación (Stavrídes, 2009; Negri, 2009). Parece que las experiencias dominantes de fortalezas urbanas y el imaginario dominante de enclaves con identidades reconocibles colonizan el pensamiento y la acción de aquellos que intentan ir más allá de la hegemonía capitalista. La experiencia del umbral y la metá-

fora del umbral ofrecen un contraejemplo al enclave dominante de la ciudad. Más que perpetuar una imagen de la ciudad capitalista como un archipiélago de islas-enclaves, necesitamos crear espacios que amenacen creativamente este orden urbano peculiar, alterando las taxonomías dominantes de los espacios y tipos de vida. Estos espacios-que-son-umbrales, adquieren una dudosa y, tal vez, precaria pero viral existencia: permanecen en el medio, catalizadores en medio de compuestos químicos potencialmente explosivos. Su poder yace en su apertura, en su habilidad para sobrepasar sus límites, en sus gestos hacia aquellos que no están incluidos aún.

Los espacios umbral (liminares) iniciales son definidos a través de las prácticas rituales que los caracterizan y los habitan. Aquellos espacios umbral están bajo la vigilancia de la sociedad y cualquier forma de *communitas* está cuidadosamente limitada a una existencia efímera e iniciadora. En los umbrales, que proporcionan terreno y moldean a las instituciones de comunalidad en expansión, la *communitas* es experimentada como una comunidad de comuneros participantes siempre en construcción. Aquellas personas no experimentan las potencialidades de la igualdad al ser reducidas ritualmente a un grado cero común de humanidad (como lo hacen las iniciadas en rituales de transición). Estas personas construyen, a través de sus actos, una comunidad de iguales porque escogen definir, por lo menos, una parte de su vida autónomamente, en común. Comunidades de creadores y usuarios del espacio de la ciudad: ¿no es ésta una perspectiva que transforma al espacio de la ciudad en espacio común, un espacio-como-bien-común?

Quizá, a lo que la vida del parque se inclina es a la posibilidad de reclamar la ciudad como una obra de arte totalmente colectiva (Lefebvre, 1996). Visualizar espacios comunes significa, así, mucho más que lograr la reapropiación de pequeños pedazos de espacio abierto aún disponible. Significa, explícita o implícitamente, y a veces con una conciencia total y otras sin percatarnos, descubrir el poder de crear nuevas, ambiguas y posiblemente contradictorias, pero siempre abiertas, instituciones de comunalidad. El espacio realmente físico, pero también el metafórico e imaginario, se con-

vierte no sólo en el terreno necesario para ver a esas instituciones funcionar: el espacio moldea a las instituciones de comunalidad y éstas son moldeadas por el espacio.

Si la ciudad capitalista, la metrópolis contemporánea, no es simplemente un archipiélago carcelario (Soja, 2000), sino también un espacio en el que las personas tienen que inventar cotidianamente formas de vida con el fin de sobrevivir, para después liberar el poder (Holloway, 2010) que el capitalismo continuamente captura y atrapa en sus mecanismos, necesitamos participar en la creación de espacios e instituciones de comunalidad en expansión. Si la autonomía tiene alguna ruta como misión anticapitalista, entonces debe ser construida en-contra-y-más-allá de la metrópolis, alterando las taxonomías dominantes del espacio urbano, así como las taxonomías dominantes de la acción política.

Referencias

- An Architektur On the Commons, *An Architektur* 23, 3-27 y 3 inserts, 2010.
- Angelis, Massimo de y Stavros Stavrides, "Beyond Markets or States: Commoning as Collective Practice (a public interview)" *An Architektur*, núm. 23, 2009, pp. 4-27.
- Atkinson, Rowland, y Sarah Blandy, "Introduction: International Perspectives on the New Enclavism and the Rise of Gated Communities", *Housing Studies*, vol. 20, núm. 2, 2005, pp. 177-186.
- Graham, Steve, y Simon Marvin, *Splintering Urbanism*, Londres, Routledge, 2001.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Multitude*, Londres, Hamish Hamilton, 2005.
- _____, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- Holloway, John, *Change the World Without Taking Power*, Londres, Pluto Press, 2002.
- _____, *Crack Capitalism*, Londres, Pluto Press, 2010.
- Lefebvre, Henry, *Writings on Cities*, Oxford, Blackwell, 1996.

- Marcuse, Peter, y Ronald van Kempen (eds.), *Of States and Cities. The Partitioning of Urban Space*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Negri, Antonio, “On Rem Koolhaas”, *Radical Philosophy*, núm. 154, marzo-abril de 2009, pp. 48-50.
- Rancière, Jacques, *On the Shores of Politics*, Londres, Verso, 1995.
- _____, *The Emancipated Spectator*, Londres, Verso, 2009.
- _____, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, Londres, Continuum, 2010.
- Roggero, Gigi, “Five Thesis on the Common: Rethinking Marxism”, *A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 22, 2010, pp. 357-373.
- Soja, Edward W., *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Malden, Blackwell, 2000.
- Stavrides, Stavros, “Espacialidades de Emancipación y ‘la Ciudad de Umbrales’”, en John Holloway, Fernando Matamoros, y Sergio Tischler (eds.), *Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexión crítica*, Buenos Aires, Herramienta, 2009.
- _____, “The December 2008 Youth Uprising in Athens: Spatial Justice in an Emergent ‘City Of Thresholds’”, *Spatial Justice*, vol. 2, 2010a.
- _____, *Towards the City of Thresholds*, Trento, Professionaldreamers, 2010b.
- _____, “Squares in movement”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 111, núm. 3, 2012, pp. 585-596.
- _____, “Open Space Appropriations and the Potentialities of a ‘City of Thresholds’”, en Manuela Mariani y Patrick Barron (eds.), *Terrain Vague. Interstices at the Edge of Pale*, Nueva York, Routledge, 2014.
- Turner, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- _____, *The Ritual Process*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960.

Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global/ Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-Unidad de Posgrado-UNMSM, 2007.

_____, *Dispersing Power. Social Movements as Anti-State Forces*, Oakland, AK Press, 2010.