

Stavrides, Stavros

Espacialidades de emancipación y la "ciudad de umbrales"
Bajo el Volcán, Vol. 7, Núm. 11, sin mes, 2007, pp. 117-124
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28671110>



Bajo el Volcán
acfiguero@siu.buap.mx
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

ESPACIALIDADES DE EMANCIPACIÓN Y LA “CIUDAD DE UMBRALES”

Stavros Stavrides

RESUMEN

El artículo argumenta que el proceso de emancipación implica no sólo la transformación del tiempo sino también del espacio. Lejos de inscribir el tema de la libertad y el espacio como algo vinculado a un modo de regulación común de algo que se considera continuo y uniforme (el espacio), se presenta la idea de la multiplicidad cualitativa como forma de espacialización de la diversidad de prácticas humanas de libertad en una sociedad emancipada. Esa multiplicidad es flexible y no se relaciona con identidades cerradas, sino con “umbrales” comunicativos como formas de libertad no identitaria.

SUMMARY

This article argues that the process of emancipation implies a transformation not only of time but also of space. Far from seeing the theme of freedom and space in terms of a common mode of regulation of something considered continuous and uniform (space), the article proposes the idea of a qualitative multiplicity as the form of spatialisation of the diverse human practices of freedom in an emancipated society. This multiplicity is flexible and is not a question of closed identities, but of communicative “thresholds” as forms of non-identitarian freedom.

La imagen que hoy domina en relación con las comunidades emancipadas presenta a éstas atrincheradas en una fortaleza, siempre preparadas para defenderse. Esta imagen, arraigada en el imaginario colectivo de los oprimidos, tiende a construir la geografía de la emancipación como un mapa que demarca de manera clara algunas áreas libres, definidas por

un perímetro reconocible. Sea como islas rodeadas por un mar hostil o como continentes que se enfrentan a otros continentes enemigos, estas áreas aparecen como zonas fácilmente definibles y rastreables.

Las utopías que se describen a través de planos extensos de ciudades ideales no constituyen más que las versiones más consistentes de esta geografía imaginaria de la emancipación. Sin embargo, no existe nada inherentemente emancipador en un área bien definida declarada libre. Las utopías modernas, empezando por las de los denominados socialistas utópicos, eran concebidas como comunidades armoniosas, que habitan ciudades bien ordenadas, con mecanismos regulados de producción y distribución de bienes. Como comenta Foucault en relación con el *familistère* de Godin, no existe una arquitectura de la libertad, del mismo modo que no existen máquinas liberadoras (Foucault, 1982). El *familistère* se podría convertir en un panopticon bienintencionado, pero horrorosamente efectivo. Concebir la emancipación como algo que se contiene en espacios concretos e intentar imaginar mecanismos emancipadores a través de regulaciones arraigadas en el espacio, acaba por reducir la emancipación a una esencia localizable. Sí es cierto que la emancipación se relaciona con una transformación radical de los mundos sociales existentes. Sin embargo, ubicarla en la imagen de un espacio absolutamente ausente (ausente desde el punto de vista tanto espacial como temporal) significa aceptar cierto tipo de ética que espacializa: “Lo que está fuera del mal existente es, por definición, impoluto, puramente ‘otro’”.

Sin embargo, la emancipación no es una esencia, sino un proceso. Esto es importante si consideramos necesario diferenciarla de la imagen religiosa de una vida feliz después de la muerte. La emancipación es la actualidad ambigua de la espacialidad, y también luchas históricamente dispersadas. Pueden existir prácticas potencialmente liberadoras; sin embargo, no pueden existir áreas fijas de libertad.

¿Podríamos, entonces, visualizar las espacialidades de la emancipación mediante la consideración de las llamadas a la justicia social que se centran en el uso del espacio? La justicia espacial, en este contexto, podría indicar un principio de distribución que tienda a presentar el espacio como un bien que todos deben disfrutar. La accesibilidad puede

convertirse en uno de los atributos más importantes de la justicia espacial. Parece, entonces, que cualquier división, separación o partición del espacio obstruye este tipo de justicia. Cierto, el énfasis sobre la justicia espacial podría establecer la importancia que tiene la toma colectiva de decisiones para la definición, tanto social como física, del espacio. Sin embargo, esta geografía imaginaria de la emancipación tiene que comprender el espacio como un continuo uniforme que ha de ser regulado por la voluntad común y no como un medio inherentemente discontinuo y diferenciado que da forma a las prácticas sociales. Si es concebido de manera cruda, este imaginario podría acabar reduciendo por completo el espacio a una cantidad que ha de ser distribuida equitativamente. Y la accesibilidad podría terminar siendo una suerte de mecanismo de distribución. De hecho, podemos vincular esta manera de entender las espacialidades de la emancipación con discursos contemporáneos sobre los derechos humanos o la capacidad comunicativa humana. La mayoría de las veces, estos discursos presuponen algún tipo de figura humana que trascienda las barreras históricas o geográficas. El mismo tipo de figura humana se convierte en el sujeto de la justicia espacial, sólo que esta vez no es considerado como el habitante de una ciudad ideal, sino como un ocupante que se mueve libremente en una espacialidad homogénea.

Ha aparecido un nuevo tipo de imaginario geográfico, que parte de una crítica de esta imagen idealizada de una ciudad justa (o una ciudad de justicia). Inspirándose a veces en imágenes de la vida contemporánea de la ciudad, este imaginario se centra en la multiplicidad y la diversidad, así como en posibles espacios polimórficos en constante transformación, como medio para describir una espacialidad de emancipación. Se trata de un punto de vista con raíces fuertes. La crítica de la vida cotidiana y de la cotidianidad, que ya se había planteado en la década de los sesenta, nos ha proporcionado una nueva manera de abordar la experiencia social del espacio. Si la vida cotidiana no es sólo un lugar de reproducción social, sino que además contiene prácticas de “autodiferenciación” o de resistencia personal o colectiva, entonces se pueden encontrar espacialidades moleculares de resistencia de la “otredad” dispersadas por la ciudad. Como escribió De Certeau, “una ciudad migratoria,

o metafórica, cobra la forma de un texto claro de ciudad planeada y legible” (De Certeau, 1984:93). Es cierto que esta noción contiene una imagen de la espacialidad habitada como un proceso y no como una condición. Los espacios de otredad proliferan en la ciudad debido a prácticas que diversifican y desvían. De este modo, las espacialidades de otredad se convierten en algo inherentemente vinculado al tiempo. A su vez, el espacio no se reduce a un mero contenedor de otredad (idealizado en las ciudades utópicas) ni tampoco a un bien contestable y distribuible. De hecho, el espacio es conceptualizado como un elemento formativo de la interacción social humana. De este modo, se vuelve expresivo a través del uso o, más bien, debido a que el uso (o “estilo de uso”, como especifica De Certeau) define a los usuarios. Si una versión idealizada de la justicia espacial tiende a invocar derechos comunes para definir el espacio como un bien común, el énfasis sobre la otredad molecular especializada tiende a definir el espacio como algo dispersado y diversificado, como algo que, por lo tanto, no es común. Según este punto de vista, las espacialidades emancipadoras serían espacialidades emancipadoras de otredad. El espacio discontinuo e inherentemente diferenciado pone las bases para identidades sociales diferentes que pueden de este modo expresarse a sí mismas. Este imaginario geográfico, vinculado de manera esencial a la política de identidad “tiende a enfatizar la dimensión situacional” (Harvey, 1996: 363) como un requisito previo de la formación de identidades.

Sin embargo, las identidades también podrían ser la forma real que cobra la discriminación social. La inculcación social de motivos de interacción humana siempre ha sido un objetivo de la reproducción social. El espacio habitado en sociedades que carecen de “técnicas simbólicas conservadoras de productos que se asocian con la alfabetización” es, según Bourdieu, el espacio principal para esta inculcación de disposiciones (Bourdieu, 1977:89). Sin embargo, el espacio habitado parece haber resumido este papel en las sociedades posindustriales, no porque las personas se hayan vuelto menos dependientes de la educación formalizada, sino porque la vida en la ciudad se ha convertido en el sistema educativo por excelencia. A través del uso del espacio metropolitano se aprende

un abanico de reacciones incorporadas. Identificarse a uno mismo significa poder enfrentar de manera expresiva los riesgos y las oportunidades de la vida en la ciudad. Dónde puede uno estar y cómo se conforma con las instrucciones de uso del espacio significan características de su identidad social. El espacio identifica y es identificado a través del uso.

Un esfuerzo liberador contemporáneo podría en efecto intentar “no emancipar una identidad oprimida [...] sino emancipar una no-identidad oprimida” (Holloway, 2002:227). Si la reproducción social está reforzando la formación de identidades, quizá una lucha emancipadora deba ser dirigida en contra de los mecanismos que reducen a los humanos a identidades circunscritas y fijas. Los espacios de emancipación, por lo tanto, 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. 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.

Las sociedades conocen las potencialidades ambiguas de estos espacios desde hace tiempo. Los antropólogos nos han proporcionado muchos ejemplos de espacios que caracterizan y albergan periodos de transición ritualizada de una posición o condición social a otra. Lo que Van Gennepp describe como “ritos de paso” (1986) son actos rituales vinculados con espacios que simbolizan estas transiciones (de la infancia a la adolescencia, de la vida de soltero a la vida de matrimonio, del *status* de ciudadano al de guerrero o cazador). El objetivo principal de los actos rituales es asegurar que una experiencia intermediaria de no-identidad (Turner, 1977), necesaria para el paso de una identidad social a otra, no amenace la reproducción social. A través de la mediación de ritos de purificación o de dioses guardianes, las sociedades supervisan estos espacios de transición, que denotan de una manera simbólica la posibilidad de desviación o trasgresión.

La liminalidad, sin embargo, esta experiencia de estar temporalmente ocupando un territorio intermedio así como una no-identidad intermedia, nos puede proporcionar una idea de la espacialidad de la emancipación. La creación de espacios intermediarios podría significar la creación de

espacios de encuentro entre identidades en vez de espacios característicos de identidades concretas. Cuando Simmel estaba ahondando en el carácter de la puerta y del puente como artefactos humanos característicos, señaló que “el ser humano es la criatura que conecta, que debe siempre separar y no puede conectar sin separar” (Simmel, 1997:69). Este acto de reconocer una división sólo para superarla, sin intentar eliminarla de alguna manera, se podría hacer emblemático de una actitud que dispone las bases para que las identidades diferentes puedan negociar y darse cuenta de su interdependencia. La emancipación, por lo tanto, podría ser concebida no como el establecimiento de una nueva identidad colectiva sino como el establecimiento de los medios para negociar libremente entre identidades emergentes (“libremente” significa: sin corroborar asimetrías preexistentes). La diferencia, pues, no está vinculada al privilegio sino a la potencialidad.

Los espacios intermedios son espacios que deben ser atravesados. Su existencia depende de que sean atravesados, de manera real o virtual. No se trata, sin embargo, de atravesarlos a modo de un pasaje guardado hacia áreas bien definidas que nos deberían interesar. Se trata, más bien, de un cruce de caminos, de umbrales que conectan diferentes destinos potenciales. La espacialidad del umbral puede representar el límite de una experiencia espaciotemporal que se convierte en el principio operativo de una red de sitios. Quizá el término “ciudad de umbrales” sea el que mejor describa tal red espacial que proporcione oportunidades de encuentro, intercambio y reconocimiento mutuo. Estos espacios de encuentro son la alternativa para una cultura de barreras, una cultura que define la ciudad como una aglomeración de enclaves identificadores. Los umbrales, 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.

Estos espacios difieren de manera esencial de los “no lugares” descritos por Auge (2000). Independientemente de cuán provisionales o generales puedan ser, las identidades impuestas a los no lugares consiguen reducir de manera efectiva la vida humana a las reglas de la sociedad

contemporánea. Las “identidades transitorias”, no obstante, son identidades. Y lo que es más importante, se trata de identidades que no resultan de negociaciones entre iguales. Los espacios intermediarios pueden ser el lugar de una cultura emancipadora sólo cuando las personas asumen el riesgo de aceptar la otredad como un elemento formativo de sus identidades. Las experiencias sociales de este tipo han sido actualizadas en diferentes entornos sociales e históricos. Las trasgresiones carnavalescas que inundan las calles de una ciudad han resultado a veces en disturbios carnavalescos: actos sociales de apropiación de la ciudad como una red de pasajes que pertenece a todos y a nadie. Durante la breve Comuna de París o los días de la Unidad Popular de Chile hubo actos por establecer el espacio público como espacio de encuentros entre otredades emancipadas. Los *communards* o los pobladores chilenos, así como los piqueteros de Argentina de hoy y los manifestantes del movimiento antiglobalizador, realmente produjeron espacios de umbrales y no simplemente fortalezas que deben ser defendidas. Los zapatistas, en su larga marcha por la dignidad, también estaban creando espacios intermediarios de liberación, espacios temporalmente habitados por estos otros, invisibles y reprimidos. Sus actos quizá señalen una conciencia histórica emergente, que podría incluso redefinir el tiempo histórico no como “tiempo homogéneo, vacío” (Benjamin, 1992:252) sino como tiempo lleno de rupturas y momentos de cambio, de umbrales que representan oportunidades de cambio radical.

W. Benjamin ha comprendido bien el poder de los umbrales a la hora de comparar áreas adyacentes diferentes así como diferentes periodos adyacentes en la historia. Su Mesías profano y liberador aparecería en estos umbrales en tiempo histórico. Y la recuperación del potencial liberador de la modernidad estaba vinculada con el conocimiento iluminador de los umbrales incorporados en sus paseos como arquitecto metropolitano. Una metrópoli recuperada y posiblemente emancipadora emerge como, en realidad, una ciudad de umbrales. Las Arcadas de París, estos pasajes espaciales ambiguos, se harían, en el pensamiento de Benjamin, emblemáticas de un futuro soñado colectivamente y atrapado en la fantasmagoría moderna.

En efecto, la emancipación como proceso y no como estado está emergiendo potencialmente en espacios y tiempos abiertos hacia la otredad radical. Después de todo, lo que necesitamos son puentes, pasajes, cruces hacia un futuro diferente. Y si las espacialidades de emancipación pueden ser concebidas como umbrales de la otredad, entonces es a través de habitar y crear umbrales que, por usar las palabras de Benjamin, “la revolución desencantará la ciudad” (Benjamin, 1999:M3,3).

BIBLIOGRAFÍA

- Auge, M., 2000, *Los “no lugares”, espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad* (trad. M. Mizraji), Barcelona, Gedisa.
- Benjamin, W., 1973, “Tesis de filosofía de la historia”, *Ensayos Escogidos*, Buenos Aires, Sur.
- _____, 1999, *The Arcades Project*, Cambridge, Belknap Press.
- Bourdieu, P., 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge U.P.
- De Certeau, M., 1984, *The Practice of Everyday Life*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Foucault, M., 1982, “Space, Knowledge and Power” (entrevista con P. Rabinow), *Skyline*.
- Harvey, D., 1996, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell.
- Holloway, J., 2002, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta.
- Simmel, G., 1997, “Bridge and Door” in *Rethinking Architecture*, N. Leach (ed.), London, Routledge.
- Turner, V., 1988, *El proceso ritual: estructura y antiestructura* (trad. J. Aguirre), Madrid, Taurus.
- Van Gennep, A. 1986 *Los ritos de paso* (trad. J. Aranzadi), Madrid: Taurus.