

Stavros Stavrides

La revuelta juvenil de diciembre de 2008 en Atenas: miradas a una posible ciudad de umbrales
Bajo el Volcán, vol. 9, núm. 15, 2010, pp. 93-108,
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28620211004>



Bajo el Volcán,

ISSN (Versión impresa): 8170-5642

bajoelvolcan@icsyh.buap.mx

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA REVUELTA JUVENIL DE DICIEMBRE DE 2008 EN ATENAS: MIRADAS A UNA POSIBLE CIUDAD DE UMBRALES¹

Stavros Stavrides

RESUMEN

La espacialidad de los conflictos urbanos es tanto imaginaria como real. Este texto explora cómo las espacialidades imaginadas de emancipación afectan las luchas urbanas. Se distinguen cuatro tipos de estas espacialidades: la fortaleza liberada, el espacio de acceso libre, el espacio dispersado de otredad, el umbral como espacio intermedio.

La revuelta juvenil de diciembre de 2008 en Atenas evidencia un imaginario geográfico emergente que se centra en la experiencia potencialmente liberadora de los umbrales urbanos habitados. En este panorama, el “derecho a la ciudad” y la demanda por “justicia espacial” se vuelven fuerzas que impulsan la producción de una “ciudad de umbrales”, una ciudad en la que culturas urbanas diferentes se reconocen mutuamente y pueden comunicarse creando experiencias colectivas emancipadoras.

Palabras clave: umbral, porosidad urbana, justicia espacial, luchas urbanas, espacio público.

ABSTRACT

The spatiality of urban conflicts is both imagined and real. This paper explores the ways imagined spatialities of emancipation affect urban struggles. Four types of such spatialities are distinguished: the liberated stronghold, the free accessed space, the dispersed spaces of otherness, the threshold as in-between space.

The December 2008 Athens youth uprising gives evidence of an emerging geographical imaginary focused on the potentially liberating experience of inhabited urban thresholds. In this prospect, the “right to the city” and the demand for “spatial justice” become propelling forces for the production of a “city of thresholds”, a city in which different urban cultures are mutually recognized and can communicate by creating emancipating collective experiences.

Key words: threshold, urban porosity, spatial justice, urban struggles, public space.

Se puede considerar que el término “conflicto urbano” incluye todas las formas que asume el antagonismo social, siempre y cuando las luchas resultantes ocurran en un contexto espacial urbano. Sin embargo, ¿es la ciudad simplemente un contenedor de estas luchas, o más bien la espacialidad urbana moldea los conflictos sociales, les da forma, influye en su significado y sus relaciones con reivindicaciones y derechos específicamente urbanos?

Este ensayo intentará trazar la historia de un periodo específico y muy reciente de conflicto urbano en Atenas, Grecia, donde al parecer ocurrieron fenómenos altamente indicativos: lo que empezó como una expresión generalizada de ira juvenil, desencadenada por el asesinato de un joven muchacho en manos de un policía, ha evolucionado en una reivindicación ingeniosa y variopinta del espacio público urbano. Como ocurre característicamente en la mayoría de los conflictos urbanos, la ciudad no fue un simple escenario de las acciones; el espacio urbano y sus usos se convirtieron en una de las apuestas del conflicto. Sea de manera explícita o implícita en relación con demandas vinculadas a las condiciones de vida en la ciudad, los conflictos urbanos transforman activamente a ésta. Sin embargo, en las transformaciones temporales o más permanentes, ¿la ciudad representa las apuestas del conflicto así como los valores contrapuestos de los grupos (o actores) sociales implicados en el conflicto? Más allá de proporcionar simplemente un lugar para el conflicto, ¿se convierte también en su espejo?

Un acercamiento al caso de la revuelta juvenil de diciembre en Atenas quizá podría proporcionarnos respuestas. Durante este periodo, la ciudad se convirtió temporalmente en un lugar de emergencia de nuevas formas de espacialidad. El concepto de espacialidad se propone describir condiciones, cualidades y características del espacio y no espacios específicos. Aunque sí podemos ubicar formas específicas de espacialidad en lugares concretos, ésta describe maneras de interpretar el espacio, más que espacios en el sentido de arreglos específicos de elementos físicos. Así, hablar de las diferentes espacialidades de los conflictos urbanos significa considerar el espacio como el resultado y a la vez la condición previa de la acción social. El espacio sucede.

Veamos entonces qué pasó en diciembre de 2008 en Atenas, para así enfocarnos sobre la espacialidad de este conflicto urbano. Cerca del centro de la ciudad se encuentra Exarchia, un barrio que desde la década de los setenta se ha visto identificado con una cultura juvenil de protesta y entretenimiento alternativo. Simbólicamente vinculado a la revuelta estudiantil de noviembre de 1973, que culminó con el final sangriento de la ocupación del edificio principal de la Universidad Politécnica Nacional que se encuentra en este mismo barrio, Exarchia se ha convertido en una especie de bastión antisistémico de la juventud. La imagen de hoy difiere, por supuesto, de la acción antidictatorial de aquel noviembre que marcó el principio del fin para la septuagenaria junta militar. Las iniciativas de aburguesamiento se mezclan con la cultura alternativa y la cosificación tanto del entretenimiento como del espacio público tiende a prevalecer. Existen, sin embargo, muchos estallidos de acción simbólica así como muchas manifestaciones organizadas que todavía parten de o terminan en Exarchia.

El 6 de diciembre, una patrulla de la policía pasaba frente a una de las cafeterías que constituyen un punto de encuentro para muchos jóvenes. La táctica policial está generalmente centrada en proteger “posibles objetivos” específicos en el área (oficinas de los principales partidos políticos, bancos, edificios gubernamentales, etc.) con grupos fuertemente armados de las fuerzas especiales de la policía (MAT). En ocasiones, se llevan a cabo redadas en el centro del barrio en búsqueda de “inmigrantes ilegales” o narcotraficantes. Sin embargo, la mayoría de las veces las redadas se realizan para imponer el orden tras alguna manifestación violenta (aunque a menudo las manifestaciones se tornan violentas precisamente al ser atacadas por la policía).

Así, el paso de la patrulla no era algo habitual, algo que fuera a pasar desapercibido. Unos muchachos gritaron a estos policías haciendo algunos comentarios obviamente no muy halagadores. Pero los policías, quienes iban a bordo de la patrulla, hicieron algo tan desastroso que inmediatamente provocó un tremendo estallido entre la juventud. Estacionaron su automóvil y regresaron, armados, para responder al insulto. Uno de ellos

sacó su arma, apuntó a uno de los estudiantes de 15 años y disparó. El muchacho murió sobre el pavimento.

En cuestión de unas horas surgieron espontáneamente varias formas de protesta y acción. Durante la misma noche, muchas tiendas lujosas, ubicadas en la calle comercial más cara de Atenas, fueron atacadas y completamente destruidas. Los símbolos de consumo se convirtieron en objetivos en toda la ciudad. Desde el principio, la ira colectiva se dirigió contra los emblemas de la sociedad afluente. La mañana siguiente encontró todas las escuelas de Atenas y de muchas ciudades de Grecia cerradas por sus estudiantes (como resultado de una comunicación “rizomática”, una coordinación a través de correos electrónicos y mensajes de texto). En todas las colonias (incluso en los suburbios más adinerados) hubo manifestaciones estudiantiles espontáneas que, de manera pacífica o violenta, sitiaron a las comisarías de policía durante los días siguientes. Fueron volcadas varias patrullas, hubo policías perseguidos y algunos autos resultaron quemados.

Un elemento muy característico de esta revuelta espontánea fue la ausencia de centros u organizaciones que estuvieran guiando el proceso, aunque los anarquistas y los izquierdistas estaban activamente implicados en la mayoría de los actos. Cada iniciativa local tenía sus propios medios para organizar y expresar una ira común. Sin embargo, no se trataba simplemente de una expresión de furia por la mencionada acción. No significaba sólo un sentimiento compartido de ira y tristeza por el brutal asesinato de un muchacho. Se estaba empezando a vislumbrar un esfuerzo común por expresar activamente una cultura pública diferente. Y esta cultura contenía formas de reivindicar colectivamente la ciudad.

Realmente, ¿cómo pudo esto haber ocurrido? El elemento clave parece haber sido una idea compartida de justicia, la cual es considerada ausente en los actos del Estado: así declaró de manera emblemática el policía que disparó. En el pasado, ningún agente de la policía había sido castigado por brutalidad policial: los jóvenes pedían justicia, aunque sabían que no se iba a imponer ningún castigo. De hecho, en su experiencia cotidiana de estudio y precariedad en el trabajo, ellos sienten que, en esta sociedad, la justicia siempre es fugaz. De cierta manera, es como si cada aspecto de su

experiencia de vida estuviera condensado en esta muerte injusta. En un periodo de crisis económica, combinada con graves casos de corrupción gubernamental revelados por la prensa, en un momento en que no se podía vislumbrar ninguna alternativa real a la situación política, una demanda de justicia representó para los jóvenes una reivindicación más general: “queremos vivir; esta sociedad no nos permite vivir, literal o simbólicamente”.

Así, tras la primera ola de manifestaciones, una segunda ola de acciones incluyó a varias formas de ocupación de edificios públicos. Hubo casos de edificios municipales en varios municipios de Atenas (como Nea Smyrni, Ag. Dimitrios, Halandri, etc.), que fueron temporalmente transformados en centros comunitarios. También hubo intentos de parte de jóvenes ocupas por crear áreas de reunión vecinal, donde se llevaron a cabo eventos comunitarios, culturales y autoorganizados.

Éste fue el caso del edificio de la Ópera Nacional que se convirtió en un lugar de experimentación colectiva en las artes interpretativas así como en centro de información. Esta iniciativa culminó en una serie de actos por parte de un grupo de jóvenes artistas dramáticos, quienes entraron en casi todos los teatros de la ciudad, exigiendo que se leyera un furioso manifiesto antipolicial antes del espectáculo.

También fue ocupado el edificio de la Confederación General de Trabajadores en un gesto de protesta contra los burócratas oficiales —a menudo paralizados— de los sindicatos de trabajadores. Y, por supuesto, los edificios universitarios y escolares, con formas de participación diferentes y diversos problemas de coordinación, puesto que la comunicación entre sectas anarquistas e izquierdistas a veces rivales era difícil.

Aparte de estas experiencias, la demanda colectiva por justicia en sus formas expansivas y diversas asumió la forma de búsqueda activa por una justicia específicamente urbana. La ciudad no era simplemente el escenario de acciones e iniciativas colectivas, sino que se convertía cada vez más en el lugar de una potencial reivindicación colectiva. En todas estas iniciativas fragmentarias, ambiguas y difusas, se expresaba explícita o implícitamente la voluntad colectiva de los jóvenes por tomar sus vidas en sus propias manos. Así, de manera efectiva, la justicia urbana ha tomado la forma de la idea lefebvriana del derecho a la ciudad (Lefebvre, 1996).

Recordemos que, para Lefebvre, el derecho a la ciudad no es sólo un tipo de derecho entre otros. Para él, en la forma de este derecho se condensa la totalidad de los derechos cívicos.

Como insiste Lefebvre, es importante subrayar que dicho derecho requiere de una acción colectiva tanto para reivindicarlo como para imponerlo en la realidad. La ciudad es concebida como “la obra perpetua de habitantes, quienes a su vez son móviles y movilizados por y para esta obra” (ibídem: 173). El derecho a la ciudad se vincula con personas que buscan un proyecto colectivo: transformar la ciudad en una obra de arte colectiva. La ciudad, entonces, no se convierte simplemente en un agregado de servicios y bienes de la cultura contemporánea urbana. Es aquí donde los conflictos urbanos, como fue la revuelta juvenil de diciembre en Atenas, pueden contribuir a un entendimiento diferente del mundo urbano, dando forma a nuevas espacialidades emergentes.

Cuando las personas intentan reapropiarse colectivamente del espacio público durante un conflicto urbano, no están simplemente usando a la ciudad como tal; la están transformando. Sus acciones no sólo buscan el espacio, también lo inventan. Estos espacios “interpretados”, estos espacios “practicados”, como “suceden” en el proceso del conflicto, adquieren características distintivas que tienden a influir en el resultado y la forma del conflicto. Entonces, las espacialidades emergentes representan las maneras en que los sublevados tienden a imaginar aquellos espacios que albergarán la vida por la que están luchando. Estas espacialidades a la vez reflejan las maneras en que la acción colectiva intenta crear su propio espacio. Así, las espacialidades de los conflictos urbanos son tanto imaginarias como reales y, por lo tanto, es muy importante comprender cómo las imágenes y las representaciones del espacio participan activamente en la formación de las cualidades de los espacios que se crean a medida que los conflictos van transformando la ciudad.

Hoy, una de las imágenes dominantes de la añorada comunidad emancipada la presenta como atrincherada en una fortaleza liberada: un enclave territorial definido, siempre preparado para defenderse. Esta imagen, incrustada en el imaginario colectivo de los oprimidos, tiende a construir una geografía de la emancipación en la forma de un mapa que

ilustra claramente áreas libres definidas por un perímetro reconocible. Sea como islas, rodeadas por un mar hostil, o como continentes que se enfrentan a otros continentes hostiles, estas áreas aparecen espacialmente circunscritas y rastreables. A menudo esta imagen fue dominante en la historia de los movimientos estudiantiles de Atenas: Exarchia era muchas veces fantaseado como un bastión alternativo y liberado.

Sin embargo, la emancipación es un proceso y no una esencia, si es que consideramos fundamental diferenciarla de la imagen religiosa de una vida feliz después de la muerte. La emancipación es la actualidad ambigua de la espacialidad, así como de luchas históricamente dispersas. Quizá haya prácticas potencialmente liberadoras, pero no puede haber áreas fijas de libertad.

¿Podríamos entonces visualizar espacialidades de emancipación considerando a aquellas demandas de justicia social que se enfocan en el uso del espacio? En este contexto, la justicia espacial podría indicar un principio de distribución que tiende a presentar el espacio como un bien que debe ser disfrutado por todos. La accesibilidad se puede convertir en uno de los atributos más importantes de la justicia espacial. Así, cualquier división, separación o partición del espacio parece una obstrucción a este tipo de justicia.

Ciertamente, el énfasis en la justicia espacial podría establecer la importancia que tiene la toma colectiva de decisiones en la definición tanto social como física del espacio. Sin embargo, esta geografía imaginaria de la emancipación debe comprender el espacio como un continuo uniforme a ser regulado por la voluntad común y no como un medio inherentemente discontinuo y diferenciado que da forma a las prácticas sociales. De un modo un tanto crudo, este imaginario podría acabar reduciendo completamente el espacio a una cantidad que debe ser distribuida por igual. Y la accesibilidad podría acabar siendo un tipo de mecanismo de distribución. De hecho, podemos vincular esta manera de comprender las espacialidades de la emancipación a discursos contemporáneos sobre los derechos humanos o a la capacidad humana de comunicación (incluida la situación de habla ideal de Habermas). Estos discursos a menudo presuponen una suerte de figura humana trans-histórica y trans-geográfica. El mismo tipo de figura

humana se convierte en el sujeto de la justicia espacial, sólo que esta vez la figura ya no es vista como el habitante de una ciudad ideal sino como el ocupante de un espacio homogéneo que se mueve libremente.

También un diferente (tercer) tipo de imaginario geográfico ha brotado de la crítica de la imagen idealizada de una ciudad justa (o una ciudad de justicia). Inspirándose a veces de las imágenes de la vida urbana contemporánea, este imaginario se centra en la multiplicidad y la diversidad, así como en posibles espacios polimorfos y mutantes, para así describir una espacialidad de emancipación. Hay raíces fuertes que apoyan este punto de vista. La crítica de la vida cotidiana y la cotidianidad, que ya se había promovido durante la década de los sesenta, nos ha proporcionado una nueva manera de tratar la cuestión de la experiencia social del espacio. Si la vida cotidiana no es sólo el lugar de la reproducción social sino contiene también prácticas de autodiferenciación o resistencia personal y colectiva, las espacialidades moleculares de la otredad se pueden encontrar dispersadas en la ciudad. Como planteó De Certeau, “una ciudad migratoria o metafórica se desliza en el texto claro de la ciudad planeada y legible” (1996: 93).

En esta imagen, el espacio habitado se considera un proceso y no una condición fija. Los espacios de otredad, entonces, proliferan en la ciudad debido a prácticas que diversifican o desvían. Según este punto de vista, las espacialidades de otredad son consideradas inherentemente dependientes del tiempo. El espacio no es reducido a un contenedor de otredad (idealizado en ciudades utópicas) ni a un bien refutable y distribuible. En realidad, el espacio es conceptualizado como un elemento formativo de la interacción social humana y se vuelve así expresivo a través del uso o, más bien, porque el uso (“el 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, un énfasis en la otredad molecular espacializada tiende a plantear el espacio como algo disperso y diversificado y, por lo tanto, no común.

Según este punto de vista, las espacialidades emancipadoras serían espacialidades dispersas de otredad. El espacio discontinuo e inherentemente diferenciado da lugar a la expresión de diferentes identidades sociales.

Este imaginario geográfico, conectado esencialmente con la política de la identidad, “tiende a enfatizar el factor de la situación” (Harvey, 1996: 363) como una condición previa de la formación de la identidad. Sin embargo, las identidades podrían a cambio ser la forma que asume la discriminación social. La inculcación social de patrones de interacción humana forma siempre parte del ámbito de la reproducción social. El espacio habitado en sociedades que carecen de “the symbolic-product-conserving techniques associated with literacy” es, según Bourdieu, el lugar principal de esta inculcación de disposiciones (Bourdieu, 1977: 89). Sin embargo, el espacio habitado parece hacer resumido este papel en 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. Mediante el uso del espacio metropolitano se llega a aprender una amplia variedad de reacciones encarnadas. Todos deben ser capaces de enfrentarse de manera expresiva a los riesgos y las oportunidades de la vida en la ciudad. El dónde se le permite a uno estar y el cómo se conforma con las instrucciones espaciales de uso es indicativo de su propia identidad social. El espacio identifica y es identificado a través del uso.

Las luchas y los conflictos urbanos pueden acabar centrándose en la protección de lugares específicos como lugares que contienen y representan identidades colectivas específicamente ubicadas. Un barrio de clase obrera que es amenazado por el aburguesamiento o un punto de reunión de alguna minoría étnica que está siendo atacado por vecinos racistas se pueden convertir en apuestas en un conflicto urbano que implica a diferentes grupos de ciudadanos y a diferentes autoridades. La revuelta de diciembre parece haber dado un paso más: la reivindicación del espacio no estaba conectada a la preservación de identidades ubicadas y establecidas. Como veremos, las identidades colectivas eran implícitamente criticadas.

Un esfuerzo liberador contemporáneo podría, en efecto, buscar “no emancipar una identidad oprimida [...] sino emancipar una no-identidad oprimida” (Holloway, 2005: 227). Si la reproducción social impone la formación de identidades, una lucha emancipadora podría estar mejor dirigida contra aquellos mecanismos que reducen a los humanos a identidades fijas

y circunscritas. Entonces, los espacios de emancipación deberían diferir de los espacios de imposición y reproducción de identidades. El espacio como identidad (y la identidad como espacio) presupone un dominio claramente delimitado. A cambio, el espacio como lugar de la no-identidad, como lugar de las identidades abiertas, variopintas y relacionales no debe ser estrictamente definido. No se trata de que tales espacios sean o se vuelvan amorfos. Es su capacidad de comprar o conectar áreas adyacentes que los convierte en algo “poco preciso” (Franck y Stevens, 2007), abiertos a diferentes determinaciones.

Las sociedades conocen las potencialidades ambiguas de tales espacios desde hace mucho. Los antropólogos nos han proporcionado muchos ejemplos de espacios que caracterizan y albergan periodos de transición ritualizada desde una posición o condición social a otra. Van Gennepp (2008) ha descrito como “ritos de paso” a los actos rituales que están conectados con espacios que simbolizan transiciones (de la infancia a la adolescencia, de la vida de soltería a la vida de matrimonio, del estatus de ciudadano al de guerrero o cazador). Los actos rituales tienen, sobre todo, el objetivo de asegurarse de que una experiencia de no-identidad (Turner, 1977), necesaria para el paso de una identidad social a otra, no constituya una amenaza para la reproducción social. A través de la mediación de ritos de purificación o dioses guardianes, las sociedades supervisan a los espacios de transición, porque éstos marcan simbólicamente la posibilidad de desviación o transgresión.

La liminalidad, esta experiencia de ocupar temporalmente un territorio intermedio así como una no-identidad intermedia, nos puede proporcionar una imagen alternativa para la espacialidad de emancipación. Crear espacios intermedios podría significar crear espacios de encuentro entre identidades en vez de crear espacios que correspondan a identidades específicas. Cuando Simmel estaba argumentando sobre el carácter de la puerta y el puente como artefactos específicamente humanos, estaba señalando que “el ser humano es la criatura vinculante que siempre debe separar y no puede vincular sin separar” (Simmel, 1997: 69).

Este acto de reconocer una división sólo para superarla, sin querer no obstante eliminarla, se podría convertir en el emblema de una actitud que

da a las diferentes identidades espacio para negociar y darse cuenta de su interdependencia. Así, la emancipación 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” sólo significa sin corroborar asimetrías pre-existentes). Por lo tanto, la diferencia no es vinculada al privilegio sino al potencial.

Los espacios intermedios son espacios que deben ser atravesados. Su existencia depende de que sean atravesados, de manera real o virtual. Sin embargo, este atravesar, como pasaje guardado a áreas bien definidas, no puede ser considerado una espacialidad alternativa de emancipación. Se trata más de cruces de caminos, de umbrales que conectan destinos potenciales separados. La espacialidad del umbral representa una experiencia spatiotemporal que puede ser constitutiva de los espacios que segregan los conflictos urbanos, como fue el de diciembre en Atenas.

“Ciudad de umbrales” podría ser el término usado para describir una red espacial que proporciona oportunidades de encuentro, intercambio y reconocimiento mutuo (Stavrídes, 2002). Estos espacios de encuentro son la alternativa a una cultura de barreras, una cultura que define a la ciudad como una aglomeración de enclaves identificadores (Marcuse y Van Kempen, 2002). Al reemplazar puntos de control que vigilan el acceso a través de interdicciones o prácticas cotidianas discriminatorias, los umbrales proporcionan el espacio para una posible solidaridad entre personas diferentes, a las que se permite retomar el control sobre sus vidas.

Por lo tanto, podemos concebir la espacialidad del umbral como una posible característica del espacio urbano transformado. Los conflictos urbanos que crean este tipo de espacios interpretados transforman realmente a la ciudad, por muy provisional que pueda ser esta transformación. Así, pueden introducir a la ciudad existente de enclaves solitarios y flujos regulados una nueva calidad espacial que podría amenazar el orden espacial impuesto. Esta cualidad espacial puede ser conceptuada como una emergente porosidad urbana.

La porosidad urbana redefine a la ciudad como una red de umbrales que deben ser atravesados y que actúan como posibles mediadores entre culturas urbanas diferentes, al ser algo mutuamente reconocido. Así, una

cultura urbana emancipadora puede asumir la forma espaciotemporal de la porosidad urbana (Stavrides, 2007).

La porosidad urbana puede ser abordada como una característica potencial de arreglos espaciales y también como una característica correspondiente de las prácticas espaciales que constituyen la experiencia de habitar. El influyente ensayo “Nápoles”, de W. Benjamin, capta esta relación inherente entre la forma de una ciudad y la cultura de sus habitantes como algo interpretado cada día: “La arquitectura es tan porosa como esta piedra. El edificio y la acción se inter-penetran en patios, arcadas y escaleras” (Benjamin, 1985:169).

Para Benjamin, la porosidad se refiere esencialmente a un intercambio constante (espacial así como temporal) entre los llamados reinos y acciones públicos y privados. Podemos extender este efecto de la porosidad a las divisiones espaciales y temporales metropolitanas de hoy, si queremos descubrir prácticas y formas espaciales que perforan barreras y crean relaciones espaciales osmóticas.

Entonces, la porosidad urbana se podría convertir en una condición previa de una “política relacional del lugar”, como propuso D. Massey (2005: 181). Partiendo explícitamente de la imagen del espacio como un contenedor, podemos comprender el espacio y la acción como mutuamente constitutivos y, por lo tanto, centrarnos en la porosidad como un proceso y no como una característica física de lugares específicos. La porosidad urbana puede convertirse en una forma de experiencia que activa la relacionalidad en vez de la separación, considerada en términos de espacio así como en términos de tiempo. En la porosidad urbana, diferentes espacios así como diferentes tiempos se vuelven relacionados y, por consiguiente, se comparan.

La porosidad urbana puede describir una posible alternativa a un dilema que está presente en varias luchas urbanas: ¿debemos defender un derecho que establece demandas de redistribución de bienes y servicios vinculados al espacio (es decir transportes, infraestructura para la salud, oportunidades de empleo, etc.) o el derecho a desarrollar o contar con identidades colectivas ubicadas? Se puede probar que “la política en movimientos explícitamente basados en la identidad se ve teñida por cues-

ciones de distribución” (Ballard et al., 2006: 409), como demuestra, por ejemplo, el caso del movimiento gay identitario en Sudáfrica, que no puede sino enfrentarse con “las cuestiones de distribución que surgen debido a la pobreza de un porcentaje significativo de sus miembros” (ibídem: 411). La porosidad urbana puede extender o mejorar los derechos de acceso, desarrollando posibilidades de justicia urbana-espacial o “democracia regional”, para usar uno de los términos de E. Soja (2000). Los “poros” urbanos en principio se conectan, establecen oportunidades de intercambio y comunicación, eliminando, por lo tanto, privilegios que dependen del espacio. A la vez, la porosidad urbana puede proporcionar los medios para adquirir una conciencia relacional de identidad.

Al no optar por la defensa de bastiones sino intentar crear espacios de encuentro, espacios de protesta colectiva y crítica alternativa e ingeniosa, la juventud en rebeldía de diciembre trascendió los límites de una lucha específica en nombre de un grupo específico. Exarchia dejó de ser la fantasía de un enclave liberado y las manifestaciones y los espacios ocupados estaban dispersos por Atenas, por toda Grecia. Hubo actos de solidaridad en 150 lugares diferentes de todo el mundo.

La juventud de diciembre ha intentado muchas formas de acción colectiva, ha sido testigo de muchas formas de solidaridad en todos sus modos diferenciados de expresión colectiva. Es por eso que los jóvenes inmigrantes encontraron maneras de conectar con la lucha y participar en el conflicto de manera personal. Es por eso que trabajadores en situación precaria, jóvenes y mayores, reconocieron en este conflicto apuestas muy importantes para ellos.

No es casualidad que unos cientos de miembros de la etnia gitana, estos ciudadanos de segunda clase que a menudo experimentan la injusticia y la brutalidad policial, hayan atacado a una comisaría de policía que se encuentra en una de sus áreas: el levantamiento de diciembre les dio la oportunidad de expresar su propia ira y reclamar su propio espacio (o, más bien, su propia espacialidad distintiva: su propia manera de crear, comprender y habitar el espacio).

Durante la rebelión de diciembre, las relaciones osmóticas entre los espacios y la acción colectiva estaban expresando y a la vez produciendo

relaciones osmóticas entre identidades. Los estudiantes no eran simplemente estudiantes, los trabajadores no eran simplemente trabajadores, los inmigrantes no eran simplemente inmigrantes. Las personas que participaban en diferentes acciones colectivas estaban descubriendo maneras de encontrarse y comunicar sin estar sólo expresando sus identidades sociales impuestas, sin tener que apegarse a identidades cerradas políticas, ideológicas o culturales. En asambleas abiertas, organizadas en todos los espacios ocupados, las personas describían propuestas de acción, sueños y valores y no hacían una simple exposición pasiva de situaciones desempoderantes o una crítica de otros simplemente por ser otros.

La efímera ciudad de umbrales que surgió en diciembre dejó su huella en varias luchas urbanas que aparecieron después de los días de disturbios. Una de ellas, la más característica, es la lucha por transformar un gran estacionamiento de Exarchia en un parque urbano *ad hoc*. Gente del barrio así como activistas y personas preocupadas por el medio ambiente provenientes de otros barrios (y de los cuales no todos participaron directa o indirectamente en la revuelta de diciembre, pero sí fueron influidos por ella) han decidido reivindicar este lugar urbano. Y lograron crear un espacio público realmente alternativo, abierto a todos. Todos pueden participar en asambleas abiertas, en las que se traza el plan del parque, se deciden las reglas de uso del parque, se discuten los problemas y los diferentes puntos de vista encuentran la manera de negociar entre sí.

Esta iniciativa colectiva está todavía floreciendo y, a la vez, consigue mantener en ese lugar el carácter esencial del umbral. Puesto que ninguna persona o grupo pueden ser considerados propietarios o usuarios exclusivos de esta área, las reglas de coexistencia y respeto mutuo deben ser inventadas colectivamente. Y estas reglas se ponen a prueba todos los días. De la misma manera, también las identidades deben ser negociadas. ¿Qué significa ser usuario de un parque? ¿De quién serán las necesidades que deben ser satisfechas, por quiénes fueron definidas y en qué proceso? ¿De quién serán los derechos que han de prevalecer? ¿Quién se convierte en el sujeto de derechos urbanos, sobre todo en el caso de un espacio público y colectivamente autogestionado que se encuentra al aire libre? ¿Cómo se

pueden expresar estos derechos alternativos? Al fin y al cabo, ¿no es este un experimento relacionado con el derecho a la ciudad?

Protestar contra las mitologías imperantes de terror y seguridad podría eventualmente equivaler a protestar contra la ciudad partida como imagen y localidad de un nuevo orden globalizado. En el proceso de rebelarse contra un espacio público entre barricadas, nuevas experiencias espaciales pueden surgir. Una “ciudad de umbrales” puede ser una ciudad donde el espacio público funciona como una red de espacios intermediarios, de umbrales metropolitanos, donde identidades colectivas diferentes e interdependientes pueden ser interpretadas en un ambiente de conciencia mutua. Las acciones de desobediencia civil, o deberíamos decir metropolitana, pueden transformar temporalmente a estos umbrales urbanos en lugares de otredad, en lugares de nuevas espacialidades emergentes de encuentro. La revuelta de diciembre nos mostró que una demanda colectiva de justicia quizá pueda crear nuevas formas de justicia urbana activa. ¿La posibilidad de una ciudad de umbrales es una descripción adecuada de esta búsqueda potencialmente emancipadora? Realmente, es demasiado temprano para saberlo. Después de todo, uno no puede más que asentir ante las palabras escritas sobre un muro de Exarchia: “Diciembre no fue una respuesta. Diciembre fue una pregunta”.

NOTA

¹ El texto forma parte de una conferencia dictada en Sao Paulo, Brasil (agosto de 2009) en el foro “Inequality, Inclusion and the Sense of Belonging”, organizado por ISA-RC21 (International Sociological Association Research Committee for the 21st Century).

Traducción: Anna-Maeve Holloway.

BIBLIOGRAFÍA

- Ballard, R., A. Habīb e I. Valodia (eds.) (2006), *Voices of Protest. Social Movements in Post-Apartheid S. Africa*, Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, pp. 325-347.
- Benjamin, W. (1985), "Naples" en *One Way Street and Other Writings*, Londres: Verso, pp. 167-176.
- Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge U P.
- Certeau, M. de (1996), *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana.
- Franck, K. and Q. Stevens (eds.) (2007), *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life*, Londres: Routledge.
- Harvey, D. (1996), *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell.
- Holloway, J. (2005), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires: Herramienta.
- Lefebvre, H. (1996), *Writings on Cities*, E. Kofman and E. Lebas (eds.), Oxford: Blackwell, pp. 146-174.
- Marcuse, P. y R. van Kempen (eds.) (2002), *Of States and Cities. The Partitioning of Urban Space*, Oxford: Oxford University Press, pp. 258-280.
- Massey, D. (2005), *For Space*, Londres: Sage, pp. 149-195.
- Soja, E. (2000), *Postmetropolis*, Oxford: Blackwell, pp. 95-116 y 351-371.
- Simmel, G. (1997), "Bridge and Door" en *Rethinking Architecture*, N. Leach (ed.), Londres: Routledge, pp. 66-69.
- Stavrides, S. (2002), *From the City-Screen to the City-Stage* (en griego), Athens: Ellinika Grammata.
- _____ (2007), "Heterotopias and the Experience of Porous Urban Space" en *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life*, K. Frank y Q. Stevens (eds.), London: Routledge, pp. 174-192.
- Turner, V. (1977), *The Ritual Process*, Ithaka: Cornell U.P.
- Van Gennepp, A. (1960), *The Rites of Passage*, London: Routledge and Kegan Paul.