

Abriendo la ciudad a partir de los umbrales. Una aproximación a la teoría de Stavrides*

Opening the city from the thresholds. An approach to the Stavrides theory

Aritz Tutor Antón

*Departamento de Sociología y Trabajo Social, Facultad de Ciencias
Sociales y de la Comunicación, Universidad del País Vasco - Euskal
Herriko Unibertsitatea, Leioa, España*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5496-2369>

* Este texto es una reformulación de un extracto de mi tesis doctoral 'Ensanchando el campo de lo posible. Los Centros Sociales como reformulación del espacio público' (Tutor Antón, 2018b).

DOI: <https://doi.org/10.24275/FNWV1484>

*Fecha de recepción: 15 de abril de 2020
Fecha de aceptación: 24 de julio de 2020
Fecha de publicación: 12 de diciembre de 2020*

Resumen

El umbral y su contrario, el enclave, han formado parte de la historia de las ciudades desde su misma fundación. El umbral representa el deseo de traspasar el espacio de uno mismo, de lo igual y adentrarse en el proceloso campo de las interacciones humanas. El enclave, en cambio, ensimisma a quien se lo aplique, ya sea una colectividad o un espacio. Los primeros muros que protegían y delimitaban el terreno urbano establecían una primera barrera que a lo largo de los siglos se ha ido modificando y oscilando en su grado de apertura o cierre. En las ciudades contemporáneas esas murallas se han trasladado al interior, segregando barrios y urbanizaciones cerradas y dando paso a una ciudad dual. En el siguiente artículo se propone viajar a la genealogía y aplicación de los conceptos de 'umbral' y 'enclave' a través de la aportación de Stavros Stavrides en su libro *Hacia la ciudad de umbrales*. Ello permitirá profundizar en los conceptos y en el pensamiento del autor, juntamente con el diálogo con otros pensadores y otros momentos del autor mismo.

Palabras clave: espacialidad, emancipación, okupación, encuentro, enclave

Abstract

The threshold and its opposite, the enclave, have been part of the history of cities since its very foundation. The threshold represents the desire to cross the space of oneself, of the same and to enter the stormy field of human interactions. The enclave, on the other hand, is self-absorbed to whoever applies it, be it a community or a space. The first walls that protected and delimited the urban terrain established a first barrier that over the centuries has been modified and oscillating in its degree of opening or closing. In contemporary cities, these walls have been moved inland, segregating neighborhoods and closed urbanizations and giving way to a dual city. In the following article, it is proposed to travel to the genealogy and application of the concepts of 'threshold' and 'enclave' through the contribution of Stavros Stavrides in his book *Towards the city of thresholds*. This will allow deepening of the author's concepts and thinking, together with dialogue with other thinkers and other moments of the author himself.

Keywords: spatiality, emancipation, squatting, encounter, settlement

Fecha de recepción:

15 de abril de 2020

Fecha de aceptación:

24 de julio de 2020



Resumo

O *umbral* e seu oposto, o enclave, fazem parte da história das cidades desde a sua fundação. O *umbral* representa o desejo de atravessar o espaço de si mesmo, do igual e de entrar no campo tempestuoso das interações humanas. O enclave, por outro lado, é absorvido por quem o aplica, seja uma comunidade ou um espaço. As primeiras paredes que protegeram e delimitaram o terreno urbano estabeleceram uma primeira barreira que ao longo dos séculos foi modificada e oscilou em seu grau de abertura ou fechamento. Nas cidades contemporâneas, essas muralhas foram deslocadas para o interior, segregando bairros e fechando urbanizações, dando lugar a uma cidade dupla. No artigo seguinte, propõe-se viajar para a genealogia e aplicação dos conceitos de '*umbral*' e '*enclave*' através da contribuição de Stavros Stavrides em seu livro *Hacia la ciudad de umbrales*. Isso permitirá aprofundar os conceitos e no pensamento do autor, juntamente com o diálogo com outros pensadores e outros momentos do próprio autor.

Palavras-chave: espacialidade, emancipação, ocupação, encontro, enclave

Introducción

La ciudad acoge, y propicia, movimientos de apertura y de cierre. Las actuales ciudades pugnan por convertirse en referencias mundiales para lo cual se abren a las inversiones extranjeras, mientras que al mismo tiempo se cierran a la mezcla, se fragmentan y se segregan. Las urbanizaciones cerradas suelen revestirse de un cosmopolitismo amurallado, puesto que lo componen personas de diferentes países, señal de su apertura al exterior. Pero es un mundo construido de espaldas a la ciudad en la que se habita. Apertura y encuentro siempre han convivido, entonces, con el repliegue y la defensa.

En este artículo se propone retomar esta tensión desde el estudio teórico de dos fenómenos urbanos contemporáneos: el turismo y los Centros Sociales Okupados. A continuación se explicará a qué se refiere cada uno de los dos casos y qué parte es interesante rescatar para este debate, pues por lo demás ambos fenómenos son muy amplios y se pueden tratar desde diferentes ópticas. Obviamente, no se pretende equiparlos, sino entender qué idea de ciudad y qué idea de apertura y cierre significan cada uno. Por lo tanto, ambas manifestaciones se estudiarán en relación a cómo interactúan con la ciudad y qué cambios propician en ella. Además, para una mejor problematización, se adoptará la idea de utopía como horizonte de sentido que guía la materialización de estas dos propuestas urbanas o de programar lo urbano. La utopía turística y la utopía de los Centros Sociales Okupados permitirá definir mejor las ideas rectoras, sin caer en una esencialización o abstracción estériles.

No hace falta entender estas dos utopías como proyectos acabados o ideologías estruc-

turadas con un movimiento masivo y totémico detrás, sino como receptáculos de dos visiones utópicas. En otras palabras, cuando aquí se habla de espacialidad, en realidad se refiere a las cosmovisiones que integran, a las relaciones sociales (relaciones de poder entre las personas) y relaciones territoriales (relaciones de poder en el territorio y hacia el territorio) que articulan, las ideas e imaginarios que portan y que estructuran la conducta de sus participantes, las finalidades que persiguen. De ahí la definición de paradigmas utópicos, pues al fin y al cabo buscan la realización de una relación concreta con el territorio. Esta dimensión relacional del espacio se recoge en el concepto de espacialidad.

Delimitando el campo

Así, el turismo será tomado como medio de colocar la ciudad en una mejor posición, para lo cual los gobiernos buscarán la atracción de personas y capitales. La ciudad turística se erige en estos términos como un tipo de utopía en el que el turismo actuaría como vector de mejora social. Por un lado, el turismo tomado como actividad es un espaciotemporal utópico. Se trata de una franja de tiempo limitada ideal y un espacio construido (material y simbólicamente) como paraíso. Por otro lado, el turismo se presenta como una fuente inagotable de dinero, que tiene como recurso un territorio escénico que no se agota (pues el paisaje no se desgasta de mirarlo) y una entrada de personas (y los capitales que arrastran) que jamás dejarán de fluir (ya que siempre habrá nuevas hornadas de visitantes ávidos por conocer nuevos lugares). Sin embargo, al combinar la necesidad de un paisaje escénico agradable y el constructo social que concibe el espacio como paraíso, surgen algunos problemas.

Los espacios turísticos requieren previsibilidad y son inherentemente predecibles, concebidos para una vivencia repetitiva y cíclica, y ello choca con la imprevisibilidad intrínseca a lo urbano, tal como proclama De Certeau (2008), al vindicar que las calles deben llevarnos “de un lado a otro según una ley anónima”. En la ciudad de la utopía turística se tiene un miedo exagerado a todo lo que no es controlado, fichado, conocido y en ella que se eliminan todas las condiciones de lo fortuito y de lo fugaz, como pueden ser los malvivientes, comerciantes ambulantes, prostitutas y demás vagos (Hiernaux, 2006). La alteridad se antoja como problema, el Otro es inseguro, es fuente de miedo, siempre que no forme parte del escenario. En efecto, el turista no reniega de la alteridad, pero ésta ha de estar tematizada (acorde a la escenografía que lo contiene), exótica, pero segura. Conformando una alteridad comercial, una alteridad de postal. El turismo crea una hipercidad, en la cual sus habitantes no tienen cabida porque se trata de la utopía del tránsito, del flujo, un lugar donde todo el mundo sólo está de paso, ensamblado por una movilidad constante (Sorkin, 2004). Los turistas son presencias flotantes, visitan la ciudad, ocupan sus espacios, aprovechan sus recursos y se marchan sin revertir decisivamente. Precisamente, por el flujo constante, su actividad se opone a la permanencia debida de cualquier proyecto que la quiera hacer sostenible y vivible. La utopía en la que se asienta la ciudad turística, que pese a todo no se extiende a toda la urbe y únicamente se aplica parcialmente en algunas partes de la ciudad, contribuye a producir y justificar los espacios de continua circulación que necesita el capitalismo.

Por contra, los Centros Sociales Okupados exponen una utopía que se fundamenta en procesos antagónicos a los descritos. Ante una ciudad diseñada para los visitantes de paso, esgrimen la permanencia de un proyecto en el tiempo y en el espacio; ante una población flotante, construyen una identidad basada en la pertenencia. En suma, ante una ciudad ascética y planificada, invocan una ciudad vivida.

Los Centros Sociales Okupados (cso) son edificios que uno o varios colectivos han *tomado* y abierto, en contra del criterio de la propiedad (generalmente una inmobiliaria, un banco o alguna institución pública) que lo mantenía sellado e inaccesible. Su nacimiento viene marcado por la reorientación del movimiento de okupación hacia una mayor proyección exterior y un mayor grado de implicación en las problemáticas urbanas, que comenzó a producirse en Italia a finales de los años 60. Los cso suponen la apertura consciente del movimiento a la ciudad, ya que se decanta por un proyecto público (Mudu, 2004; Ruggiero, 2000), que transmite la reivindicación, abiertamente propaladora, de un proyecto autogestionado que desarrolla una labor contracultural. Frente a las realidades representadas en las okupaciones de vivienda y las okupaciones de lugares de trabajo, que se realizan generalmente impedidos por querer satisfacer una necesidad material e inmediata, los cso son creaciones fruto de una politización más vocacional y cuyo ánimo fundacional es el propio accionar político y transformador.

Así, la utopía que llevan en su seno se rige por ideas como el empoderamiento, la emancipación o la transformación del entorno físico y político. Frente al espacio disciplinar que se deriva de los espacios pre-visibles de la ciudad turística, los cso anteponen una idea de

ciudad que aglutine afinidades y reconozca el carácter social del espacio. Tomar consciencia de este carácter social y comprender sus mecanismos es el primer paso para poder iniciar y participar en el cambio y mejora de la realidad inmediata.

Por tanto, la utopía que tantean los Centros Sociales Okupados puede servir como un par dialógico con la utopía turística. La contraposición de estos dos modelos de ciudad es positiva en cuanto hace avanzar la crítica. En este sentido, los cso posibilitan la eclosión de una imaginación socioespacial que permita superar las actuales estructuras. La falta de imaginación (Smith, 2009) o de un imaginario instituyente y esperanzador es una de las cosas que estas utopías *realizables* y materiales consiguen vencer frente a la inexorable (pos) modernidad y su renuncia e imposibilidad de concebir ninguna otra alternativa que no sea su propio desarrollo y progreso. El caso de Chanti Ollin, en la Ciudad de México, es un ejemplo significativo, ya que atesoró una larga trayectoria de lucha y de acompañamiento a numerosos movimientos políticos y culturales y abrió una ventana a otro posible mundo desde la ciudad.

Justamente es esta condición de apertura la que se opone a los espacios de la ciudad turística, que son abiertos solamente en apariencia. En realidad, los espacios de la utopía turística funcionan como enclaves, encapsulando las alteridades dentro de una burbuja controlada. La seguridad, factor indispensable para el desarrollo turístico,¹ conduce a la reclusión de sus usuarios y de las prácticas que se

1. No hay más que fijarse cómo a la menor turbulencia social o política de los países receptores, el turismo reacciona rápidamente y su afluencia cae ostensiblemente.

escenifican en el lugar visitado. El espacio y sus habitantes se convierten, entonces, en consumibles, en meros decorados para el gozo estético. Personas, lugares, valores inmateriales o patrimoniales se miden por su capacidad de ser consumidos de manera segura, sin que medie diálogo entre el que ve y el/lo que es visto; y menos aún, alguna interpelación o cuestionamiento. El enclave identifica, regula, lo hace legible todo a ojos del turista, pues la traducción debe ser inteligible.

Mientras tanto, el umbral interacciona, sale, va al encuentro del otro, ensaya un terreno común de encuentro, trata de superar esa distancia. Los cso desempeñan esta vocación pública incluso a riesgo de ser criminalizados y desalojados. Pero insisten porque esta capacidad de volverse membrana está enraizada en lo más profundo de su razón de ser. Efectivamente, los Centros Sociales Okupados nacen como puntos de interacción entre los colectivos y los vecinos, los movimientos contestatarios y la ciudad y por ello se considera que funciona como umbral.

A continuación, tomando como hilo el libro de Stavros Stavrides, *Hacia la ciudad de umbrales* (2016), se desgranarán los conceptos de 'enclave' y 'umbral', al mismo tiempo que se relaciona su pensamiento con el de otros autores y cómo estos han conceptualizado la tensión entre la apertura y la cerrazón en la ciudad.

Los umbrales urbanos, pasajes hacia la alteridad y la emancipación

Así pues, para confrontar esta problemática de las ciudades contemporáneas se ha creído conveniente acudir a los conceptos que Stavros Stavrides teoriza: los enclaves y los umbrales. Resumiendo, la utopía turística crearía

enclaves (lugares seguros, controlados, delimitados, de apariencia) y la utopía de los Centros Sociales Okupados, umbrales (lugares no estabilizados, precarios, propensos a las mixturas, vivenciales).

Antes de avanzar en la discusión, conviene matizar que en el desarrollo del trabajo (y siguiendo como eje vertebrador el pensamiento de Stavrides, que toma como base esta dicotomía) se opondrán casi antitéticamente el concepto de umbral con el de enclave. Obviamente, la relación, siempre dialéctica y dialógica, entre estos dos conceptos no se puede pensar en términos de un antagonismo irreconciliable. En efecto, existen idas y venidas y retroalimentaciones entre ambas realidades. De hecho, la historia es prolija en experiencias que exudan idealismo pero que a la hora de aterrizar propuestas en la realidad, se embarran con la materia de las contradicciones. En este sentido, el umbral y el enclave no son oposiciones binarias y estancas, sino, más bien, *duales*; es decir, que manifiestan fugas e interacciones mutuas más que regularidades unilaterales.

Volviendo al terreno de este artículo, la historia urbana abunda en ejemplos en los que se expresan estas contradicciones. Si de algo está hecha la ciudad es de espacios de transición y las utopías terrenalizadas muestran justamente eso: no son verdades irrechazables de materializaciones de ideales absolutos. Al contrario, se contaminan y toman rumbos inesperados. La filosofía hegeliana tiene la famosa tríada tesis-antítesis-síntesis, en la que es imposible llegar a una conclusión sin pasar por todas las etapas, un proceso en el que todas las etapas contienen algo de verdad y se trasvasan unas en otras. Algunos casos recientes que ilustran esta

situación son el espacio Navarinou de Atenas y el espacio liberado CHAZ en Seattle.

Navarinou, en Atenas, era un aparcamiento de coches que fue recuperado y reconvertido en parque por vecinos y activistas. Durante años ha estado en disputa por su céntrica posición y ha sido reclamado como un bien común por los defensores del proyecto de ocupación y reapropiación. Sin embargo, como cualquier espacio organizado ha tenido que establecer normas (Arvanitidis y Papagiannitsis, 2020) y ello a veces puede ocasionar fricciones entre los participantes.

Por su parte, el espacio CHAZ fue establecido a raíz de las protestas por el asesinato de George Floyd y se concibió como un lugar en el que experimentar otros modos de relacionarse. Sin embargo, algunas dinámicas derivaron en altercados y tiroteos que alteraron la convivencia y los motivos pacíficos de los organizadores.

Todo ello demuestra que la relación umbral-enclave no se basa en la antinomia estricta, sino en una interrelación ontológica, operativa y espacial. Pero junto con esta afirmación, es igualmente importante remarcar que la tensión de los opuestos es una ayuda muy didáctica para comprender los fenómenos sociales. Por lo tanto, en aras de clarificar la discusión y proveer de un esquema de pensamiento generalizador y generalizable, se ha optado por la solución *esencialista* de tomar como contrarios al umbral y al enclave (aunque de la misma manera, se exploren los puntos de contacto).

Así, los umbrales imaginados por Stavrides tienen el poder de inspirar y expresar sueños colectivos y de proyectar otros mundos posibles. En estos, la identidad no tendrá un carácter cerrado y unas fronteras rígidas, sino unas

fronteras flexibles que ofrezcan puntos de encuentro con la alteridad. Este planteamiento parece imbricarse con lo expuesto por Sennet (2014) sobre los sistemas abiertos y cerrados –que más adelante se tratará– o lo que Holloway (2002) denomina como ‘no-identidad’, un punto de partida no estabilizado ni que presuponga parcelas que puedan limitar la acción social (Tutor Antón, 2018b).

Los umbrales propiciarían la apertura de las identidades a través de acciones de negociación y encuentro con la alteridad, y eso permite la

potencial emergencia de una espacialidad emancipadora. Las luchas y los movimientos sociales están expuestos al potencial formativo de los umbrales (...) Cuando las personas advierten colectivamente que sus acciones empiezan a diferir de lo que hasta entonces habían sido sus hábitos colectivos, la comparación adquiere una dimensión liberadora (Stavrides, 2016: 16)

La hipótesis de los umbrales se contrapone con la de los enclaves. Stavrides trata de discernir qué separa la ciudad de los umbrales (red espacial que proporcione oportunidades de encuentro, intercambio y reconocimiento mutuo) de la ciudad de los enclaves (la ciudad compartimentada y el encuadramiento de las identidades). Así, descubre que los ritmos y las prácticas pueden garantizar el fortalecimiento de las relaciones sociales humanas o crear espacios de exclusión, espacios de excepción. La excepción es un habitar aparentemente fuera de una temporalidad normal, pero que acaba normalizando y normalizada (Tutor Antón, 2018b).

Por eso es importante explorar “las variaciones diferenciadoras de los ritmos dominan-

tes” (Stavrides, 2016: 33), pues la experiencia metropolitana puede entenderse “como el resultado de prácticas performativas diferenciadas y con distintos ritmos a la hora de habitar”. El sentido social del ritmo “incita pautas de comportamiento colectivo a la vez que moldea hábitos individualizantes específicos” (Stavrides, 2016: 71). La temporalidad –el uso del tiempo– comprende series de actos interrelacionados definidos por su *tempo*, por el modo en que se despliegan en el tiempo, por las formas en las que emplean y reproducen simultáneamente distancias sociales significativas en el tiempo. Por eso es crucial fijar el foco de atención en esta cuestión, porque el ritmo, en cuanto acto que se repite y alarga en el tiempo, implica la periodización de unas relaciones sociales.

El carácter rítmico, la repetición, nos brinda la seguridad de la predictibilidad. La memoria puede ser un factor estabilizante, ya que es capaz de otorgar sentidos distintos a las discontinuidades espaciotemporales que experimentamos, pero también puede servir para vislumbrar un futuro emancipador, un futuro que no repita el pasado: un umbral. Experimentar nuevas repeticiones es un paso necesario para esbozar otras maneras de relacionarnos, porque si somos capaces de imaginar la potencialidad como condición propicia para la irrupción de hábitos establecidos, es porque pretendemos desbaratar determinadas expectativas relativas a la repetición (Tutor Antón, 2018b).

Para Stavrides el mismo habitar es puro ritmo, porque “el acto de habitar parece reafirmar constantemente una cierta familiaridad con el mundo circundante” (Stavrides, 2016: 73). Reconocer un lugar como habitable es considerarlo como lugar apropiado para las

costumbres, es decir, que es relativamente estable y tiene una cierta recurrencia de las prácticas y una permanencia característica de las relaciones espaciales que constituyen a un espacio habitado. Por eso, la regulación de los ritmos sociales definitorios requiere necesariamente un sistema de control cuidadosamente diseñado, planificando los protocolos de uso (Tutor Antón, 2018b). En efecto, “los enclaves metropolitanos se caracterizan más por los puestos de control que por la existencia de muros” (Stavrides, 2016: 41). Estos controles –físicos y simbólicos– deben garantizar que actuemos en distintas situaciones de acuerdo con pautas reconocibles. Así, “la alteridad es, por tanto, un elemento constitutivo del proceso de formación de la conducta”. Gracias a unas pautas reconocibles, a un ritmo recurrente, los seres humanos “dotamos de coherencia al medio de reproducción social” (Stavrides, 2016: 73-75).

Stavrides propone la liminalidad –la experiencia de ocupar temporalmente un territorio intermedio– como la imagen alternativa de una espacialidad de emancipación, porque crear espacios intermedios puede suponer crear espacios de encuentro entre identidades en lugar de espacios que corresponden a identidades específicas. En estos términos, la emancipación se concibe, no como el establecimiento de una nueva identidad colectiva, sino como el establecimiento de los medios para que se produzca la negociación entre identidades emergentes. Ello significa alterar los ritmos, (re)inventarlos, haciendo que podamos recrear nuestro mundo, pues reconocemos sus múltiples periodicidades. El habitar es ritmo y del mismo modo debemos habitar los ritmos. El *habitus* es una puerta directa que permite replantear la alteridad (y las normas de la reproducción so-

cial), pues en tanto elemento constitutivo del proceso de formación de la conducta, puede propiciar una relación creativa en constante negociación. Un encuentro con la alteridad en la que ésta te devore es una vida entregada por completo a la alteridad (como puede pasar en un campo de concentración). La excepción es una condena. De ahí la necesidad de los umbrales, que conectan y separan a la vez y que permiten que se abra el lugar de la excepción de aislamiento y autosuficiencia. En palabras del autor, cuando las personas consiguen habitar la excepción, perforar el perímetro que define su enclave, adquieren la capacidad de transformar esa excepción en un potencial umbral. En suma, superar los espacios de excepción permite pasar de una ciudad de enclaves a una ciudad de umbrales (Tutor Antón, 2018b).

Stavarides despliega de lleno el estudio de los umbrales a través de Walter Benjamin y su concepto de *flâneur*, que vive en el espacio público y cuyo hogar predilecto son los soportales, transiciones entre el espacio público y privado (y que es capaz de descubrir en las profundidades de la transitoriedad los rastros de una individualidad). Mediante esta aproximación Stavarides se abre a la práctica del umbral. La navegación, en el sentido de Benjamin, crea una relación negociadora –similar a la inteligencia *metis* propia del navegante en la Antigua Grecia– y creativa con la alteridad que moviliza una consciencia del tiempo en varias fases. Pero es diametralmente opuesta a la *metis*, porque ésta navega por la alteridad creando pasajes, y la navegación de Benjamin busca descubrir la alteridad que se halla escondida bajo la fantasmagoría urbana moderna y uniformadora. Lo que busca Benjamin en esencia es abrir la vida social moderna a la alteridad de la emancipación urbana, y liberarla del mito del

progreso humano. Así, navegar por el espacio metropolitano, el acto de caminar, se entiende como forma de negociación con la alteridad. Para Stavarides, los umbrales median una relación con la alteridad al marcar pasajes entre el tiempo y el espacio (Tutor Antón, 2018b).

Stavarides también analiza la teatralidad como arte de crear umbrales. La teatralidad se conecta con la dimensión temporal de la interacción humana, y como toda práctica, es su ritmo lo que la define; es decir, la teatralidad emerge como proceso de comparación capaz de revelar el carácter inherentemente relacional de cada creación identitaria. La aproximación al otro, como aproximación teatral del otro, revela una distancia, una prudencia. El otro no es transparente, y el lenguaje, los gestos que dirigimos al otro tampoco son transparentes y, en consecuencia, no son inequívocos (Stavarides, 2016: 126-128).

La distancia es una condición para el encuentro, pues “la diferencia se considera de por sí en términos de distancia” (Stavarides, 2016: 129). El otro pertenece, o se piensa que pertenece, a otro lugar, y, en consecuencia, para aceptar a alguien en su alteridad, no debiéramos eliminar la distancia que nos separa. La apuesta por el encuentro se realiza precisamente en esa distancia. Si ésta es muy amplia, se tornará evidente que el encuentro es imposible (igual que si la distancia está delimitada por fronteras-barreras). Pero si desaparece la distancia, esa relación se cortocircuita. Lo diferente pasa a ser idéntico; la diferencia que no puede quedar reducida a lo mismo desaparece. El encuentro únicamente podrá producirse si la distancia entre esos dos límites sigue existiendo, ya que es entonces cuando puede prender el encuentro. En otras palabras, el problema de la distancia es un problema de poder y un problema de gestión de la identidad.

La preservación de la alteridad sólo se puede imaginar como horizonte de una relación entre instancias diferentes de alteridad. De otro modo, toda confrontación conducirá a la reducción de toda particularidad a las que dicten los poderosos: a diferencias irreductibles que no pueden mezclarse, en las que “los otros tienen derecho a la diferencia y a ejercer sus propias particularidades, siempre y cuando se queden en el lugar al que pertenecen (inmigrantes, refugiados o todos aquellos que quedan permanentemente relegados a la condición de otros)” (Stavrides, 2016: 133).

El distanciamiento de uno mismo reviste una cualidad teatral, la de aproximarse al disfraz, porque se construyen características de un yo ideado. Hacemos un gesto de llamada y se pone a prueba la intención del otro de corresponder, esta teatralidad del acercamiento trata de convertir la distancia en el escenario donde se desarrolla la acción (Tutor Antón, 2018b).

La apertura de las identidades y el esfuerzo de acercamiento a la identidad de los otros tiene, como práctica social que es, una naturaleza teatral innata. Al emprender el camino hacia un yo diferente, lo ofrecemos como el lugar para el encuentro. Este yo es ya distinto del que se utiliza como punto de partida, pero es también distinto del yo de los otros. El encuentro se produce a través de disfraces provisionales siempre y cuando se preserven los términos de la particularidad de las partes que se encuentran entre sí. Así, la particularidad puede entenderse como una identidad en constante movimiento (Stavrides, 2016: 136)

Stavrides utiliza el concepto de vecindad para dotar de cuerpo y práctica a su idea de distancia. La vecindad da lugar a una sensación

de proximidad que propicia los encuentros, a unas distancias en puentes controlados. “En la vecindad, el otro se instala con su presencia en las fronteras de una proximidad manejable” (Stavrides, 2016: 148).

La vecindad es la negociación con las pequeñas o grandes diferencias que caracterizan al otro (y a uno mismo). La vecindad, entendida así como umbral, trabaja la capacidad de acercarse a los otros como los otros. La diferencia, y la alteridad por lo tanto, debe medirse y encontrarse en la distancia, en la preservación de parcelas propias desde y a partir de las cuales salir y abrirse, en el discurrir y en la transición que ofrecen los umbrales (Tutor Antón, 2018b).

Stavrides también se lanza a la descripción de las expresiones heterotópicas. En esta ocasión Foucault es la excusa para hablar de alteridad. Foucault denomina heterotopías a las espacialidades que parecen constituir un campo de articulación de las relaciones de poder, en el que se regula la relación entre la identificación clasificatoria y la heterogeneidad. Para Foucault, la disciplina es por encima de todo un arte de distribución. Se trata de un orden específico en el espacio, en el sentido de que interfiere activamente en la distribución espacial de la gente y que confiere una forma material a la vigilancia disciplinaria. Supone la estricta definición de las obligaciones de los habitantes, todos deben permanecer en su sitio y en su función: es una clasificación. En último término, “la lógica de la clasificación, de la organización de la conducta humana, de las personas pero también de los objetos y de la ciudad de acuerdo a un orden, es en sí mismo un acto de poder (de control de la realidad) y de conocimiento (de la realidad)” (Stavrides, 2016: 163).

La *polis* actual resultaría de ese momento, a finales del siglo XVIII, en que la ciudad empieza a ser concebida como lugar de organización, regulación, control y codificación de la madeja inextricable de prácticas sociales que se producen en su seno, a la vez que de racionalización de sus espacios al servicio de un proyecto de ciudad (Delgado, 1999: 179)

La utopía de la ciudad turística necesita este control, porque presenta una ciudad y unos lugares cuyos actos, ritmos y presencias pasan por el artificio, por escenificar un prosenio (Tutor Antón, 2018b). Por eso se alía con lo que Delgado (2018) llama la sagrada trinidad del urbanismo moderno: legibilidad, visibilidad, inteligibilidad, porque requiere un paisaje mistificado, exorcizado de sus habituales usos (los edificios, los pasajes no se utilizan, se fotografían; la ciudad no vale por lo que *es* sino por lo que *aparenta ser*).

Un ejemplo conocido y documentado es Christiania, un vasto pueblo libre nacido de las okupaciones² de la década de los 70 y localizado en el centro de Copenhague, que se ha convertido en referente mundial por su trayectoria e historia. En los últimos años ha sufrido un proceso de normalización que busca su reconversión en un espacio legal, manejable e integrado plenamente con el resto de la ciudad. Para ello es necesario que los complejos procesos sociopolíticos que genera el espacio puedan ser transformados en categorías inteligibles y fácilmente gestionables (Amouroux, 2009). Entre estas categorías el turismo era una de las principales, ya que Christiania era un des-

tino turístico valioso que atraía a millones de visitantes a Copenhague. Al considerar al Pueblo Libre como una atracción turística relevante, es importante para los legisladores de Copenhague aprovechar Christiania, preservarlo, mientras que, al mismo tiempo, se “normaliza”, lo que significa eliminar los excesos y las radicalidades para permitir la ampliación del espectro de turistas potenciales y, según los críticos, representar al Pueblo Libre como una especie de “mundo Disney *hippie*”. Esta normalización, entendida como tecnología de gobierno, hace que Christiania pase de una autonomía insurgente a una autonomía regulada, haciendo que ese espacio sea coherente con la gobernabilidad neoliberal. Así, el neoliberalismo y el urbanismo absorben y asimilan muchos de los valores antineoliberales y el sustrato de cultura alternativa de Christiania (Coppola y Vanolo, 2015). De nuevo, el umbral y el enclave se tocan e interactúan. El antagonismo y alteridad contestataria del espacio se desactiva mediante la positivización, es decir, la rentabilización, de sus valores, insertándolo en el orden urbano y económico, y realizando su funcionalidad turística (Tutor Antón, 2018b). La municipalidad de Copenhague precisaba volver *legible* Christiania, y mientras fuera autónomo sería impredecible, no sería leíble con las normas dominantes. Este caso ilustra el cambio forzoso de un espacio insertado en la utopía emancipadora, pues estaba construido allende las fronteras de la normatividad establecida, a caer en la órbita de la ciudad turística, depredado por la lógica que inscribe a los lugares en un circuito donde escenifican y evocan imágenes encapsuladas.

Otro caso es Marsella y su remozamiento a través de una estrategia de *marketing* y de *branding*. El propósito era activar la afluencia

2. El movimiento por la okupación propugna la entrada individual o colectiva de predios y edificios sin la autorización de sus dueños, desafiando la propiedad y su utilización exclusiva y, muchas veces, especulativa.

cia de neo-marselleses y turistas, volver la ciudad una marca registrada, en particular una de destino turístico, en el que finalmente incluso sus habitantes, en un medio urbano devenido ajeno a sus tradiciones, se verán empujados a pasearse y comportarse como turistas en su propia ciudad. El turismo condiciona las interacciones sociales y espaciales³ e inhibe las intervenciones políticas. Por eso no sólo los lugares se encapsulan en imágenes recurrentes de sí mismas, sino que la cultura se reduce a una expresión de folclore fácilmente digerible o a la cultura embalsamada y descontextualizada de los museos. Esta utopía turística necesita legibilidad, es decir, seguridad, ya que los espacios turísticos son totalmente visibles y transparentes porque están “planificados desde su inicio para controlar todos los trazados circulatorios que el visitante debe seguir”. En Marsella se pidió clasificar la ciudad entera como “zona de seguridad prioritaria”, que es la misma estrategia empleada en Rio de Janeiro de cara a los grandes eventos del Mundial de Fútbol y los Juegos Olímpicos. Habilitar un espacio turístico consiente y alienta los espacios de control (CCTV, Policía, expulsión de colectivos vulnerables –prostitutas, mendigos–) que creen un espacio pre-visible para el turista (Tutor Antón, 2018b).

En contraste, las heterotopías –aquí representadas por los *CSO*– “podrían identificarse como los lugares del otro, fuera del orden disciplinado generalizado, donde las diferencias no describen caracteres distintos sino fronte-

ras, las fronteras de lo social” (Stavrides, 2016: 167). La heterotopía, como contraste, reproduce el orden, revertiéndolo.

Cuando la sociedad se representa como una totalidad ordenada, lo que queda fuera es la dinámica del cambio, que es la que en esencia consigue que la dominación (o la hegemonía) sea un proceso abierto a la historia. Así, el orden es más una apuesta hegemónica que un hecho. Las condiciones heterotópicas emergen cuando se entrelaza la heterogénesis con la reproducción (...) Así las heterotopías nacen como lugares de discontinuidad, grietas en los moldes clasificatorios del espacio y del tiempo, a medida que los fragmentos heteróclitos de espacio y tiempo se aúnan en los procesos que aportan un lugar en el que pueden emerger las relaciones sociales. De esta forma, cabe considerar las heterotopías como pasajes hacia la alteridad y no como lugares de alteridad (Stavrides, 2016: 175).

Las heterotopías albergan teatralidad, ya que “el arte de convertirse en otra persona, no como arte del engaño sino como el arte de buscar nuevas formas de subjetividad, brota de las heterotopías” (Stavrides, 2016: 176). Ello representa algo similar a lo que Holloway (2002) distingue entre el indicativo (lo que es) y el subjuntivo (lo que puede ser), porque la teatralidad como forma de aproximarse a la alteridad, niega más que afirma roles y las prácticas de subjetivación incompletas. Al fin y al cabo, el poder se ejerce como un proceso capaz de construir el campo de la posible acción de los sujetos disciplinados, y la heterotopía desafía y amplía los campos de la posible acción.

Los pasajes se presentan por sus relaciones con el otro, porque los pasajes son ‘pasajes hacia’. Las heterotopías entendidas como pasa-

3. Además de la ‘terracificación’ que invade los espacios públicos o las precarias condiciones de los trabajos vinculados al turismo, la calificación de “zonas de gran afluencia turística” permite abrir los comercios en festivo, lo que supone una alteración de los ritmos cotidianos y un obstáculo más para el pequeño comercio.

jes son lugares en movimiento (y los que los habitan y conforman, comunidades en movimiento), en los que todo lo que sucede se ha desprendido del orden anterior sin que tenga un destino concreto. “A través de los ritos de paso las sociedades controlan y aseguran el pasaje de una identidad a otra sin que ello suponga una amenaza para el orden de la reproducción social” (Stavrides, 2016: 175). No obstante, en los pasajes acechan los peligros del desorden y de la vulneración del orden, pues siempre cabe la posibilidad de que fracase el ejercicio de control. Así, el umbral es también el tránsito a lo desconocido, y por eso siempre lleva inscrita la muerte experimentada como transición. Quien traspasa el umbral se somete a una transformación y esto produce miedo. Hoy, el *tránsito* esencialmente marcado por el umbral deja paso al *pasaje* sin umbrales, pues la política neoliberal elimina el tiempo del otro, que por sí mismo sería un tiempo improductivo. La totalización del tiempo del yo, del sujeto neoliberal, viene acompañada de la totalización de la producción, que hoy abarca todos los ámbitos vitales y conduce a una explotación total. La política temporal neoliberal elimina también el tiempo que no se somete a la lógica de la producción. Pero hay que impugnar esta política, estas políticas, y buscar un tiempo del otro, que a diferencia del tiempo del yo que nos aísla y nos individualiza, crea una *comunidad* (Han, 2017).

La experiencia heterotópica zapatista puede servir de marco para explicar que las identidades son producto de las relaciones sociales y no como precondition para ellas. Su construcción es un proceso en desarrollo, abierto al cambio y a la confrontación. “Si un individuo o grupo se reconoce en unos rasgos definito-

rios con un horizonte de promesa de continuidad, preservar dicha continuidad demandará actos de asertividad y de reproducción”, y en consecuencia, la negación de las identidades dominantes pasa por atacar dicho continuismo y desafiar una reproducción autoevidente. En otras palabras, “la existencia de las identidades depende de su performatividad y, por lo tanto, son elementos activos de la condición social: interactúan con las relaciones sociales y literalmente surgen cuando se despliegan esas relaciones” (Stavrides, 2016: 181).

Dicha performatividad concibe la identidad como algo que se produce y no como algo dado pasivamente. En este sentido, “los zapatistas no se limitan a confirmar que las diferencias en efecto existen, las visibles y las oprimidas, también piden que se produzca un encuentro entre las diferencias” (Stavrides, 2016: 187).

Así, apelar a la diferencia en este caso no supone entonar el himno del consumo como reafirmación del individualismo, sino que se convierte en una medida para culminar el sueño de la emancipación, un medio para abordarla (Stavrides, 2016: 188)

El zapatismo es una lucha que encaja en otras muchas luchas, que se encuentra en ellas y que en ellas crea el encuentro (parecido a lo que Merrifield (2013) conceptualiza como *politics of encounter*).

La sabiduría colectiva del EZLN se corresponde con “una relación con el mundo abierta a la diferencia, a la conciencia de que las identidades nacen de la relación con los otros, que se adhieren a las personas y a los grupos en el largo trayecto por el mundo y que están constantemente puestas a prueba” (Stavrides, 2016: 190). Y esta experiencia constituye una

heterotopía, pues la heterotopía “es un umbral dilatado, a la vez temporal y espacialmente; un espacio de transición donde ocurre, con todas sus contradicciones, el nacimiento de nuevas experiencias sociales” (Stavrides, 2016: 204). En efecto, los proyectos-procesos de emancipación tienen que afrontar contradicciones, pues la transformación social entendida como un proyecto realista y no como una actividad estética resulta complicada (Rendueles, 2013: 191).

Tras el marco zapatista, la rebelión juvenil de 2008 en Atenas posibilita al autor atisbar la realización efímera de una posible ciudad de umbrales. La espacialidad, al igual que la identidad –de ahí su íntima conexión–, describe formas de performatividad del espacio más que componerse de espacios que constituyan unas disposiciones concretas de elementos físicos, ya que “el espacio se considera como resultado, pero también como precondition para la acción social” (Stavrides, 2016: 208).

El espacio también es algo que se produce, no un contenedor dado, inerte. Y aquí entra en juego de nuevo la imaginación, ya que “es muy importante comprender cómo las imágenes y las representaciones del espacio participan activamente en las formaciones de las cualidades de los espacios creados, mientras los conflictos urbanos transforman la ciudad” (Stavrides, 2016: 213). Las espacialidades de los conflictos urbanos son tan imaginadas como reales, porque los conflictos urbanos también son luchas que reivindican desde la creatividad y diversidad el espacio público urbano, la ciudad, la vida en su conjunto. En este punto Stavrides resalta la idea de justicia espacial, que “podría ser indicio de un principio redistributivo que tiende a presentar el espacio como un bien abierto al disfrute de todos” (Stavrides, 2016:

215). La accesibilidad –atributo espacial–, puede llegar a convertirse en uno de los atributos más importantes de la justicia social, pues sitúa la importancia de la toma de decisiones colectiva en la definición social y física del espacio (Stavrides, 2010).

Si el espacio identifica y se identifica mediante el uso, la reivindicación del espacio no tiene por qué estar vinculada a la protección de unas identidades situadas establecidas. Una comunidad *para sí* degenera casi invariablemente en exclusiones y fragmentaciones. A pesar de ello, cualquier gobernanza trata de vincular la formación de las identidades sociales con la reproducción social, para lograr que las identidades sigan siendo marcas distinguibles las unas de las otras, pues la identidad se considera fija en el tiempo. Ya hemos visto cómo las personas han de ser reconocibles, clasificables y, por tanto, predecibles para poder ser gobernadas. En esta lógica, “se agrupa y define a las personas en relación con lo que son, pero no en términos de lo que puedan llegar a ser o en lo que puedan estar convirtiéndose” (Stavrides, 2016: 218).

Pero una definición rígida de la identidad impide la emergencia de dinámicas inherentes. Precisamente, es en los periodos de lucha colectiva cuando entran en crisis algunas identidades que funcionan con roles establecidos; es la porosidad urbana. Por eso,

Los espacios de emancipación deberían diferenciarse de los espacios que imponen identidades y reproducen identidades. El espacio como identidad (y la identidad como espacio) presupone la existencia de un campo claramente demarcado. Por el contrario, el espacio como lugar para la no identidad, como lugar que alberga identidades abiertas, diversas, re-

lacionales, ha de ser un espacio sin muchas rigideces (Stavrides, 2016: 220-221).

La apropiación (o *recuperación*) colectiva de una calle o de un patio de colegio para transformarlos en espacios para la acción no autorizada y para que tengan lugar en ellos encuentros creativos es ya en sí misma una forma de 'soltar' esos espacios, que en adelante no definen, sino que suspenden o desafían las normas. Así, si el espacio queda temporalmente desconectado de la serie de normas que lo definen, no será el lugar para que emerja una identidad colectiva que describa a sus usuarios. Holloway también niega una eseidad cerrada, acabada, y reivindica, por contra, el devenir como proceso (trans)formativo.

La definición fija las relaciones sociales en su eseidad estática, fragmentada, reificada. Un mundo de definiciones es un mundo limpio, un mundo de divisiones claras, un mundo de exclusión, un mundo en el que el otro está claramente separado como otro. La definición constituye la otredad (...) La definición nos excluye como sujetos activos (Holloway, 2002: 94).

Esto sucede porque ya estamos estabilizados en una identidad, en una parcela de acción social. Una situación que permite pensar, asimismo, en el molde socioespacial/socioterritorial.⁴ El umbral, poroso, definido por la apertura a las in-

teracciones, sería lo socioespacial, mientras que un enclave autoreferencial, volcado en sí, sería lo socioterritorial (Tutor Antón, 2018b). Así,

si un espacio específico deja de poder determinar sus usuarios reales o potenciales, no podrá pertenecer a nadie ni a ningún grupo ni literal ni simbólicamente. Este proceso en el que se suspende la definición espacial y la pertenencia espacial es el que otorga a ese espacio habitado suelto un carácter inherentemente relacional. Los espacios de estas características pueden convertirse en lugares idóneos para que se establezcan comparaciones; son lugares para la comunicación y la consciencia mutua; lugares que están en permanente construcción, siempre intermedios; lugares en transición en los que confluyen identidades en crisis (Stavrides, 2016: 220-221).

Estos espacios son umbrales que conectan destinos potencialmente separados. Ya sea en Atenas en 2008 o en el seno del movimiento zapatista, ejecutar una política de umbral abre pasajes hacia un futuro emancipador, y pueden ser explorados precisamente en las luchas cotidianas (Tutor Antón, 2018a).

Asimismo, Stavrides recupera el concepto de 'comunidades en movimiento', concepto que se admite emparentado con la 'sociedad en movimiento' de Zibechi (2008), y que le sirve para trascender el espacio público y esbozar un espacio común. El espacio común se entiende aquí como espacialidad de umbral y supera la restrictiva acepción de espacio público porque no es un espacio tutelado por la autoridad ni un espacio controlado y utilizado por un grupo o colectividad. Se trata de oponer la idealización del espacio público frente a la materialización de un espacio común (De Angelis y Stavrides, 2010).

4. Esta distinción, propuesta por Bernardo Mançano Fernandes (Pedon, 2013), identifica dos maneras de articularse con el territorio. Mientras que lo socioterritorial tiene como referencia la defensa de su territorio físico y político (imaginarios e identidades políticos, comunidad de afines), lo socioespacial se referencia hacia las movilizaciones sociales más amplias, tiene como base para la acción el espacio, pero su prioridad no es mantener una territorialidad sino articularse con el espacio y, por ende, con otros movimientos.

Las comunidades crean ‘el espacio común’, un espacio que se utiliza en las condiciones que deciden las propias comunidades y que está abierto a cualquiera. Su uso, mantenimiento y espacio común no es un mero reflejo de la comunidad. Ésta se forma, desarrolla y reproduce a través de unas prácticas que se centran en ese espacio común (Stavrides, 2016: 238)

Los cso optaron por lo socioespacial, por confeccionar este espacio común, por comunicar y recorrer la distancia hacia otras posiciones políticas, buscando el encuentro y el fortalecimiento mutuo. Fomentar la diferencia mediante unas prácticas que entretejan continuamente el tejido de la vida en común requiere suspender las normas, las identidades preestablecidas. Stavrides (2012), generaliza el principio de que la comunidad se desarrolla a través del hacer común (*commoning*), de comunizar, a través de actos y formas de organización orientados hacia la producción del común y compartiendo (y confrontando) el espacio público. Lo común es un proceso, un contenido más que una forma, como diría Amadeo Bordiga (Troploin, 2012). O en palabras de Holloway (2002), el comunismo –producir lo común– no es un estado del ser, sino un proceso. Lo mismo ocurre con la emancipación (con las prácticas, los espacios). La emancipación se relaciona con una transformación radical de los mundos sociales existentes, pero no es una esencia, sino un proceso. Pueden existir prácticas potencialmente liberadoras; sin embargo, no pueden existir áreas fijas de libertad (Stavrides, 2007).

En resumen, lo que produce la experiencia espaciotemporal del umbral es el potencial de comunicación entre dos mundos opuestos. El umbral es

un complejo artefacto social que produce, mediante distintos actos de cruce definidos, diferentes relaciones entre la mismidad y la alteridad (Stavrides, 2016: 22-23).

La condición de umbral se caracteriza por la construcción de identidades transitorias, con la suspensión de una identidad previa y la preparación para adquirir una nueva. El umbral como lugar de negociación, en el que emerge un espacio común (de común encuentro, de común reconocimiento). Si la comparabilidad se basa en el reconocimiento necesario y constitutivo de las diferencias, la traducibilidad crea el terreno para las negociaciones entre las diferencias sin reducirlas a los denominadores comunes (Stavrides, 2014).

En ese territorio de transición hace falta sentir la distancia. La hostilidad surge cuando esa distancia se preserva y aumenta; la asimilación cuando se anula. El encuentro se produce al mantenerse la distancia necesaria a la vez que se cruza. Ese territorio de transición no pertenece a nadie y para iniciar el acercamiento al otro nos tenemos que sentir incompletos (Sennet, 2014: 24).

Precisamente, la reflexión que Sennet (2014) propone sobre dos tipos de sistemas, el cerrado y el abierto, puede servir para ampliar la perspectiva de abordaje. Su visión tiene que ver con la diferente capacidad adaptativa y de vitalidad ambiental. El autor ilustra estas dos distinciones espaciales desde una analogía con los sistemas ecológicos, siendo el umbral interactivo, a causa del contacto y el intercambio activo, y la frontera, un territorio vigilado y cerrado por inactividad, o buscando semejanzas con la estructura de las células, en la cual la membrana es porosa y resistente al mismo tiempo y la pared mantiene las cosas dentro.

Partiendo de estos enfoques trata de comprender lo cerrado y lo abierto. Por un lado, entiende la abertura como estado, donde no hay nunca una circulación libre, sino una combinación de *porosidad* y *resistencia*. Y es precisamente esta combinación de diferencia (porosidad) e indiferencia (resistencia) en la vida cotidiana la que tiene que ver con la distinción entre abierto y cerrado. En todo caso, la mezcla de diferencia e indiferencia se puede ver como una señal de malestar o en clave positiva (Tutor Antón, 2018b). Visto de manera positiva se puede describir como cosmopolitismo, según la cual la anonimidad es clave para sentirse seguro entre extraños (es el estímulo que resulta de la presencia de los otros, pero no en la identificación con ellos, siguiendo la definición de Simmel).

El anonimato concebido así significa respetar la distancia, que la alteridad no te devore, mantener la capacidad de acercarse a los otros como los otros. La diferencia, y la alteridad por lo tanto, debe medirse y encontrarse en la distancia, en la preservación de parcelas propias desde y a partir de las cuales salir y abrirse, en el discurrir y en la transición que ofrecen los umbrales (Stavrides, 2016). En este camino es posible crear un punto de encuentro en común, un espacio realmente común, compartido, cedido, de acercamiento a la alteridad.

Por el contrario, el sistema cerrado tendría dos correlatos: el equilibrio (es un orden social que puede sacrificar la disensión en virtud de la armonía -aplicado a la política- y en un sistema en el que el equilibrio sea el objetivo, todas las partes deben tener el mismo peso -aplicado al urbanismo-) y la integración (limita la experimentación en cuanto disminuye el valor de las cosas que no encajan) (Tutor Antón, 2018a).

	Cerramiento y autorreferenciación	Apertura e interacción
Stavrides	Enclave (barrera, control, exclusividad)	Umbral (encuentro, intercambio, reconocimiento mutuo)
Sennet	Sistema Cerrado (definido, rígido)	Sistema Abierto (inacabado, poroso)
Holloway	Identidad (eseidad, identificación)	No identidad (devenir, invisibilidad)

Figura 1. Características topológicas de las aperturas y cerramientos según autores. Elaboración propia a partir de Stavrides 2007, 2016; Sennet 2014; Holloway 2002.

Por lo tanto, se puede construir una hipótesis aunando lo visto hasta ahora. La relación socioespacial conduce a expandir el perímetro de la acción y el pensamiento a otros entornos sociales, políticos, culturales. Esta relación tiende a constituir umbrales, membranas porosas que ponen en contacto diferentes proyecciones y visiones, pero con el deseo, la *potencia*, de converger. Por su parte, la relación socioterritorial constituye un enclave que se imagina sobre sí mismo, para sí. Difícilmente busca el exterior receptivamente y se resiste a pensarse en términos heterotópicos (imaginarse desde otras posiciones –sociales, políticas, culturales– que no son los propios).

Una vez confrontados la utopía turística y la emancipadora y ver qué contratos espaciales y sociales promueven, se puede concluir que las espacialidades a ellas asociadas difieren mucho. Así, la espacialidad turística se basa en lo espectacular, en el goce estético; los espacios turísticos no se fundan en una función reproductora de vida, sino en la función sus-

tentadora del consumo (de paisajes, de modos de vida). La mirada de la utopía turística convierte relaciones y lugares en experiencia, y mediatiza el acercamiento al otro y al espacio en términos de ocio y de optimizar el tiempo (quedar con los amigos es ahora una experiencia de aprendizaje multicultural, ir al mercado la posibilidad de disfrutar del auténtico bullicio del ecosistema urbano, esto es, se despoja a las interacciones de su función primordial y se lo sustituye por el signo del consumo).

La espacialidad emancipadora de los Centros Sociales Okupados ofrece un espacio de autonomía y de potencias individuales y colectivas, sociales y culturales, a desarrollar porque propicia el encuentro, la mezcla, el descubrimiento de otros universos. De este modo, se profundiza en las políticas del encuentro, se habilita un espacio para explorar las posibilidades de los encuentros. Merrifield (2013) propone cambiar la prioridad política del derecho a la ciudad a las políticas del encuentro. En su opinión, el encuentro puede inspirar otra vía de acción política, pues se materializa cuando surge una afinidad, cuando se identifica un enemigo común, cuando se forman nociones y colectividades comunes, cuando la solidaridad toma forma. Así, a pesar de que el derecho a la ciudad es un buen marco en el que pensar la ciudad, buscar otros conceptos más eficaces y que se adecúen mejor a las necesidades de articularnos en diversidad puede ayudar a crear alternativas. La noción de encuentro trata de un relato de cómo las personas pueden pensar y actuar juntas, de por qué se forman colectividades y cómo la solidaridad toma forma y articula lo político o de cómo la interseccionalidad –uno de los grandes hallazgos políticos de la mixtura, de la pluralidad y multidimensionalidad de lo político– toma forma en lo urbano.

El encuentro, entonces, es la expresión de una pluralidad de participantes (en la línea de la diversidad de Stavrides (2014), de los seres anónimos de Delgado (1999) o la multitud de Hardt y Negri (2004)) que se reúnen (co-unen) en una forma y fórum abiertos, con una estructura dinámica, tomando partido y cuerpo activa y conscientemente). Estos espacios de encuentro son la alternativa para una cultura de barreras (Stavrides, 2007).

De esta abstracción se puede inferir que los cso se sitúan en el umbral, en lo abierto, en la negociación, mientras que los escenarios de la utopía turística conciben una ciudad lugares-aparador, porque los lugares se convierten en meros puntos de paso de un circuito basado en el visionado pasivo, y una espacialidad clausurada, porque no crea las condiciones de engarzar, ensamblar subjetividades y proyectos políticos (Tutor Antón, 2018b).

Conclusiones

En esta comparación dialéctica se ha omitido deliberadamente la realidad multidimensional de la ciudad, porque de este modo era más sencillo centrarse en la oposición apertura/cierre y de qué modo se expresaba este antagonismo en los fenómenos turístico y de los Centros Sociales Okupados.

Mientras que la utopía turística concibe la ciudad como un simulacro urbano para ser consumida por los turistas (Capel, 2007), los cso se concentran en las márgenes de esa *otra* ciudad posible y posibilitada. La utopía turística tiende a producir lugares genéricos en los que la participación (el habitar) está alienada, sometida a una lógica de consumo y de espectáculo (este espacio producido promueve el ciudadano espectador, la fachada colorida, la

temporalidad extraordinaria y una consistencia superficial). Frente a ello, los cso referencian un lugar de enunciación diferente, en el que no se privilegien lógicas ajenas, sino modos de hacer que prioricen el valor de uso, maneras de hacer-lugar que llenen lo urbano de un contenido necesario, no contingente. En este sentido, esta otra visión utópica sirve de contrapeso a los excesos de la utopía turística (de visibilidad, discursivos, de acaparación espacial). No obstante, el fenómeno de los cso se enfrentan a ese turismo lesivo –por depredador– que representa una dimensión urbana –y una opción utópica– coyunturalmente, pues su existencia no se reduce exclusivamente a ello. Los cso existen de por sí, con la única justificación de explorar y *desempeñar* nuevas utopías urbanas que ensanchen el horizonte de la autonomía política y urbana. De paso, estas espacialidades emancipadoras suponen grietas efectivas en el actual estado de las cosas y ayudan a desmitificar la utopía como algo lejano e inexpugnable, ubicándola en puntos concretos del mapa; de la ciudad, del barrio. Quizá a la vuelta de la esquina...

Bibliografía

- Amouroux, C. (2009). "Normalizing Christiania: Project Clean Sweep and the Normalization Plan in Copenhagen". En *City & Society*, 21(1), 108-132.
- Arvanitidis, P. y Papagiannitsis, G. (2020). "Urban open spaces as a commons: The credibility thesis and common property in a self-governed park of Athens, Greece". En *Cities*, 97.
- Capel, H. (2007). "El debate sobre la construcción de la ciudad y el llamado "Modelo Barcelona". En *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales*, xi(233). Recuperado de: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-233.htm>.
- Castoriadis, C. (1997). "Hablando con Cornelius Castoriadis" (Entrevista realizada por Jean Liberman). En *Le Nouveau Politis*, 434. Recuperado de: <http://www.topia.com.ar/articulos/hablando-con-cornelius-castoriadis>
- Coppola, A. y Vanolo, A. (2015). "Normalizing autonomous spaces: Ongoing transformations in Christiania, Copenhagen". En *Urban Studies*, 52(6), 1152-1168.
- De Angelis, M. y Stavrides, S. (2010). "On the Commons: A Public Interview with Massimo De Angelis and Stavros Stavrides". En *E-flux*, 17.
- De Certeau, M. (2008). "Andar la ciudad". En *Bifurcaciones*, 7.
- Debarbieux, B. (2006). Prendre position: réflexions sur les ressources et les limites de la notion d'identité en géographie. En *L'Espace Géographique*, 4, 340-354. Recuperado de: <http://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2006-4-page-340.htm>
- Debarbieux, B. (2012). "Turismo, Imaginarios e Identidades: invertir el punto de vista". En *Via@, Revista Internacional Interdisciplinar de Turismo*, 1. Recuperado de: http://www.viatourismreview.net/Article1_ES.php
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios públicos*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2018). "Elogio y rescate de Henri Lefebvre". En *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2018/03/16/series_urbanos/1521194122_492095.html
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid: Debate.
- Hiernaux, D. (2006). "Repensar la ciudad: la dimensión ontológica de lo urbano". En *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 4(2), 7-17.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Merrifield, A. (2013). *The Politics of the Encounter: Urban Theory and Protest under Planetary Urbanization*. Georgia: University of Georgia Press.
- Mudu, P. (2004). "Resisting and Challenging Neoliberalism: The Development of Italian Social Centers". En *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 36(5), 917-941.
- Pedon, N. R. (2013). *Geografia e movimentos sociais: dos primeiros estudos à abordagem socioterritorial*. São Paulo: UNESP.
- Rendueles, C. (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing.
- Ruggiero, V. (2000). "New social movements and the 'centrisociali' in Milan". En *The Sociological Review*, 48(2), 167-185.
- Salazar, N. (2010). *Envisioning eden: mobilizing imaginaries in tourism and beyond*. New York: Berghahn Books.
- Sennet, R. (2014). *L'espai Públic: un Sistema Obert, un Procés Inacabat*. Barcelona: Arcàdia.
- Smith, N. (2009). "The Revolutionary Imperative". En *Antipode*, 41, 50-65.
- Sorkin, M. (ed.), (2004). *Variaciones sobre un parque temático: la nueva ciudad americana y el fin del espacio público*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Stavrides, S. (2007). "Espacialidades de emancipación y la 'ciudad de umbrales'". En *Bajo el Volcán*, 7(11), 117-124.
- Stavrides, S. (2010). "The December 2008 Youth Uprising in Athens: Spatial Justice in an Emergent 'City Of Thresholds'". En *Spatial Justice*, 2.
- Stavrides, S. (2012). "Squares in Movement". En *South Atlantic Quarterly*, 111(3), 585-596. doi: 10.1215/00382876-1596308.
- Stavrides, S. (2014). "Emerging Common Spaces as a Challenge to the City of Crisis". En *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action*, 18(4-5), 546-550. doi: 10.1080/13604813.2014.939476.
- Stavrides, S. (2016). *Hacia la ciudad de umbrales*. Madrid: Akal.
- Troploin. (2012). *El timón y los remos: preguntas y respuestas*. Madrid: Klinamen.
- Tutor Antón, A. (2018a). "Stavrides, Stavros. Hacia la ciudad de umbrales". En *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 27(2), 407-410.
- Tutor Antón, A. (2018b). *Ensanchando el campo de lo posible. Los Centros Sociales como reformulación del espacio público*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Zibechi, R. (2008). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. México: Bajo Tierra-Sísifo.