

# El derecho a la ciudad y más allá: notas sobre una reconceptualización lefebvriana

## THE RIGHT TO THE CITY AND BEYOND: NOTES ON A LEFEBVRIAN RE-CONCEPTUALIZATION

Andy Merrifield\*

PÁGINAS 1-10

Fecha de recepción: 13.05.2011 • Fecha de aceptación: 18.07.2011

### RESUMEN

Uno de los últimos artículos de Henri Lefebvre, “Quand la ville se perd dans une métamorphose planétaire”, publicado en *Le Monde Diplomatique* en 1989 es, con mucho, uno de los más enigmáticos. El título es elocuente por sí mismo, mostrando a un Lefebvre atípicamente deprimido, dos años antes de su muerte, extinguiéndose como su querida ciudad tradicional: cuando la ciudad pierde el rumbo, dice, cuando se descarría, en una metamorfosis planetaria. El presente artículo pretende desarrollar el lamento de despedida de Lefebvre problematizando sus propias tesis sobre el ‘derecho a la ciudad’, especialmente a la luz de su reciente reapropiación burguesa. La argumentación intenta redefinir el celebrado ideal radical que Lefebvre acuñara a finales de los 60, reubicándolo en el contexto de neoliberalismo global contemporáneo, negándolo a través de su superación, afirmando en su lugar la necesidad de una ‘política del encuentro’. Si un concepto no encajaba, si, de algún modo, no funcionaba, Lefebvre insistía en que debíamos abandonarlo, entregarlo al enemigo. Quizás sea esto lo que debemos hacer con el derecho a la ciudad. La utilidad política de un concepto, dice Lefebvre, no consiste en que se corresponda con la realidad, sino que nos permita experimentar con ella, que nos ayude a ver otra realidad, una realidad virtual que está allí, en alguna parte, esperando nacer, dentro de nosotros. Así, sugiero que una política del encuentro nos obliga a encontrarnos a nosotros mismos, concretamente, junto a los demás; no consiste en una reclamación de derechos superficial y abstracta de algo que se ha vuelto redundante en una época en que la urbanización planetaria se ha convertido en un circuito de capital más.

### PALABRAS CLAVE

Henri Lefebvre, política del encuentro, urbanización planetaria,

### ABSTRACT

One of Henri Lefebvre's last essays, “Quand la ville se perd dans une métamorphose planétaire,” published in *Le monde diplomatique* in 1989, is by far one of his most enigmatic. The title alone says bundles; an atypically downbeat Lefebvre is on show, two-years before death, dying like his cherished traditional city: when the city loses its way, he says, when it goes astray, in a planetary metamorphosis. This article mobilizes Lefebvre's valedictory lament. It does so to problematize his very own thesis on “the right to the city,” especially in the light of recent bourgeois re-appropriation. The discussion tries to rework and reframe Lefebvre's celebrated late-60s' radical ideal, propelling it into the contemporary neo-liberal global context, negating it by moving beyond it, affirming in its stead a “politics of the encounter.” If a concept didn't fit, somehow didn't work, Lefebvre insists that we should always ditch that concept, abandon it, give it up to the enemy. So, too, perhaps, with the right to the city. The political utility of a concept, Lefebvre says, isn't that it should tally with reality, but that it enables us to experiment with reality, that it helps us glimpse another reality, a virtual reality that's there, somewhere, waiting to be born, inside us. A politics of encounter, I suggest, forces us to encounter ourselves, concretely, alongside others; it doesn't make facile, abstract rights claims for something that's now redundant in an age when planetary urbanization has become another circuit of capital.

### KEYWORDS

Henri Lefebvre, politics of the encounter, planetary urbanization

## 1

Uno de los últimos artículos de Henri Lefebvre, “Quand la ville se perd dans une métamorphose planétaire”, publicado en *Le Monde Diplomatique* en 1989 es, con mucho, uno de los más enigmáticos. El título es elocuente por sí mismo, mostrando a un Lefebvre atípicamente deprimido, dos años antes de su muerte, extinguiéndose como su querida ciudad tradicional: cuando la ciudad pierde el rumbo, dice, cuando se descarría, en una metamorfosis planetaria...

\* Investigador y escritor independiente (Francia), [andy.merrifield@aliceadsl.fr](mailto:andy.merrifield@aliceadsl.fr).

Lefebvre se lamenta de que ya nadie podrá escribir sobre una ciudad tan enigmáticamente, ni tan alegremente, ni con el mismo lirismo con el que Apollinaire escribió una vez sobre París. Ahora la situación es más grave, más deprimente, y de algún modo, el octogenario autor de *Le Droit à la ville* refleja este estado de la cuestión. Cuanto más crece la ciudad, dice Lefebvre, cuanto más se desarrolla y expande, extendiendo sus tentáculos hacia todas partes, más se degradan las relaciones sociales, más se disloca la sociabilidad en sus articulaciones.

Según se expande la ciudad hacia mundos hasta entonces no urbanizados, según va urbanizando el mundo rural, empiezan a ocurrir cosas extrañas en el mercado laboral; también él, según Lefebvre, parece verse arrasado. Las formas tradicionales de trabajo, las formas seguras de empleo decente y asalariado parecen desvanecerse en el aire a la misma velocidad a la que las ‘formas urbanas’ se asientan por todas partes, estableciendo múltiples conexiones. Gentes de todo el mundo emigran a la ciudad en busca de empleo y una vez allí se encuentran que ya no hay tal empleo; al menos ya no ese tipo de empleo digno “formal” con el que puede ganarse un salario suficiente para vivir. Antes venían buscando un empleo fijo, un empleo en la industria, pero esas industrias ahora han quebrado o se han ido a lugares donde la mano de obra es más barata, a lugares más explotables y prescindibles. Las ciudades, por tanto, han perdido su base manufacturera y, según Lefebvre (1989:16), con ella sus centros ‘popularmente’ productivos.

Millones de campesinos y pequeños propietarios de todo el mundo son cada año expulsados de sus tierras por las grandes agroindustrias, por la agricultura corporativa para la exportación, por la dinámica “racional” del mercado mundial neoliberal. Estas personas pierden los medios de alimentarse, así como de ganar algo de dinero. Y llegan a un hábitat ajeno, que apenas entienden o se pueden permitir, un hábitat que hoy, extrañamente, no es ni significativamente urbano ni claramente rural, sino una mezcla de ambas realidades, una nueva realidad resultado de un fenómeno de empuje-cesión, un círculo vicioso de desposesión que absorbe gentes hacia la ciudad y al mismo tiempo escupe a otros de los centros gentrificados, forzando a los pobres urbanos de siempre y a los recién llegados más vulnerables a abrazarse mutuamente en la periferia, allí fuera en zonas delimitadas de marginalización social, allí fuera, en la *banlieue* global. La urbanización del mundo es una especie de exteriorización del interior así como una interiorización del exterior; lo urbano se *despliega* en el campo de la misma manera que el campo se *repliega* en el interior de la ciudad.

Todo ello, sugiere Lefebvre, ha engendrado una ‘dialéctica específica’, una paradoja en la que «centros y periferias se oponen entre sí». Sin embargo, las fallas entre estos dos mundos no están definidas por una sencilla división entre lo rural y lo urbano o entre el Norte y el Sur, sino que los centros y las periferias son *inmanentes* a la propia acumulación de capital, *inmanentes* a su ‘circuito secundario del capital’. Los bancos, las instituciones financieras, las grandes compañías propietarias y los agentes inmobiliarios encabezan la formación de este circuito secundario. Si las rentas del suelo y los precios de las propiedades suben y ofrecen mejores tasas de retorno que las de otros sectores industriales, el capital se va de cabeza hacia las más diversas ‘carteras’ de especulación inmobiliaria. Desde el punto de vista del capital, entendido como clase, tiene pleno sentido de balance económico: el paisaje queda convertido en puro valor de cambio y las actividades que se desarrollan en él se adecuan a los usos del suelo con “mayor” valor, que no son necesariamente los “mejores”.

Las localizaciones más rentables son saqueadas según el flujo del circuito secundario se hace torrencial, en paralelo a la asfixia de otros sectores o lugares debido a la desinversión. La centralidad, por tanto, crea su propia periferia, conducida por la crisis en ambos lados. Las dos palabras —‘centro’ y ‘periferia’— existen una junto a la otra en todas partes, acordándose una a la otra por doquier. La ‘amenaza’, advierte Lefebvre (1989:16), está en que ese monstruo amorfo que llamamos ‘la ciudad’ se convierta en una metamorfosis planetaria totalmente fuera de control.

La sociedad urbana nació con la industrialización, una fuerza que destruyó la intimidad interna de la ciudad tradicional, una fuerza que dio lugar a la gigantesca ciudad industrial documentada por Friedrich Engels, pero que se ha reemplazado a sí misma, siendo asesinada por su propia prole. En una palabra, la industrialización se ha negado a sí misma, se ha cortado a sí misma el rabo, dice Lefebvre, y ha avanzado cuantitativamente hasta tal punto que ha legado algo cualitativamente nuevo, algo patológico, algo que es económica y políticamente *necesario*: la urbanización planetaria. Absorbidos y arrasados por entes mayores, los lugares rurales se han convertido en parte integral de la producción post-industrial y de la especulación financiera, tragados por un ‘tejido urbano’ que continuamente amplía sus fronteras, corroyendo sin cesar lo que queda de vida agraria, engulléndolo todo y por todas partes con el fin de aumentar las plusvalías y el capital acumulado.

El ciudadano (*citoyen*) y el habitante de la ciudad (*citadin*) se han disociado; lo que históricamente constituía el núcleo ideal, el corazón unitario, de la vida política moderna ha quedado, en opinión de Lefebvre, quizás por vez primera, quizás para siempre, desgajado, desmembrado. Los habitantes de la ciudad viven actualmente en una intimidad terrible, en una trágica intimidad de proximidad sin sociabilidad, de presencia sin representación, de encuentro sin acercamiento real. La tragedia del urbanita es la tragedia de haber tenido unas esperanzas excesivas y de haber visto esas esperanzas severamente truncadas.

El tono de Lefebvre a lo largo de todo el artículo recuerda al de Céline en su viaje hasta el final de la noche, aunque no puede resistirse a dar algunas florituras whitmanianas, lanzando una reflexión final sobre cómo podríamos concebir nuevas ‘vistas democráticas’: necesitaríamos con toda seguridad una reformulación de la noción de *ciudadanía*, dice, en la que *citadin* y *citoyen* vuelvan a abrazarse. Y es que, «el derecho a la ciudad» concluye Lefebvre (1989:16) como «grito y demanda» proverbial, actualmente supone «ni más ni menos que una nueva concepción revolucionaria de ciudadanía».

## 2

Como suele ocurrir con Lefebvre, la última afirmación da lugar a tantas preguntas como respuestas. ¿Derecho a *qué* ciudad? Si la urbanización es planetaria, si lo urbano —la sociedad urbana— está por todas partes, ¿es el derecho a la ciudad el derecho al área metropolitana, el derecho a la aglomeración urbana en su totalidad? ¿O sólo se refiere al derecho a determinados barrios, al núcleo de las ciudades, el derecho a la centralidad? Y si hay centros por todas partes, al igual que hay múltiples periferias, ¿significa eso el derecho a que esas periferias puedan ocupar, recuperar, los centros?

Una de las claves del derecho a la ciudad en Lefebvre es, sin duda, el ‘derecho a la centralidad’. No un simple derecho de visita, dice, a un recorrido turístico por las calles de la memoria, a quedarse embobado mirando el casco histórico gentrificado, al disfrute por un día de la ciudad de la que uno ha sido desplazado; sino el derecho a participar en la vida en el centro de la ciudad, a estar en el fragor de la acción. Sin embargo, en gran parte del urbanismo de los Estados Unidos eso es precisamente algo que muchos urbanitas ya tienen, el derecho a la centralidad. No hace falta decir que se trata de un derecho que no vale mucho, dado que quienes tienen riqueza y poder hace mucho que se suburbanizaron, abandonando el centro a favor de la periferia, dejando a los desposeídos la tarea de reensamblaje de los variopintos fragmentos de la centralidad de los *downtowns*. La centralidad de poder, por su parte, funciona ahora como una centralidad descentralizada, un ente superior multimodal, global en su potencia policéntrica, lo que hace que la demanda de singularidad anhelada por Lefebvre quede como algo desesperadamente arcaico. (¿No creamos cada uno nuestros propios centros, los centros de nuestros universos propios allí donde nos encontremos? ¿No es el derecho a la centralidad algo generado internamente, algo existencial y no sólo geográfico? ¿No es también la idea de centralidad, especialmente cuando la esgrime la élite

intelectual, un mero reflejo del anhelo de poder, del anhelo de dominar, de imponerse, de adueñarse conceptualmente? Se trata de un impuso que quizás muy pocas personas “normales y corrientes” sienten).

Así, uno podría preguntarse con razón si aún tiene sentido hablar del derecho a la ciudad, a la ciudad monocéntrica que diferencia claramente lo interior de lo exterior. Es más, también podría preguntarse si hay alguna intención política en definir la ciudadanía a través de algo ‘urbano’, especialmente cuando la territorialidad urbana es tan informe y expansiva, tan global en su alcance. ¿Es el derecho a la ciudad un significativo político vacío? Nunca antes, ni siquiera en los tiempos de Lefebvre, habían estado los procesos urbanos tan ligados al capital financiero y a los caprichos de los mercados financieros mundiales. El boom urbanizador global, con sus flujos aparentemente insaciables en el circuito secundario del capital, ha dependido de la creación de nuevos mecanismos para trapechar con capitales ficticios y con el dinero a crédito, así como de nuevos dispositivos desregulados para el saqueo y el mangoneo, para la liquidación de activos y la absorción de las plusvalías del capital en el entorno construido.

En todo ello es crucial la tendencia que David Harvey (2003) denomina como ‘acumulación por desposesión’, que supera la teoría marxista de la ‘acumulación primitiva’, situándola en el contexto neoliberal del siglo XXI. En *El Capital*, Karl Marx (1976) dijo que la historia de la acumulación primitiva siempre marca una época, siempre actúa como una palanca para la clase capitalista en el curso de su propia formación (y re-formación). El proceso es de lo más sencillo: «el divorcio del productor de los medios de producción» (Marx, 1976:875). Tal como está escrito en los anales del capitalismo, la acumulación primitiva según Marx (1976:876) tomó múltiples formas; aunque en esos anales la tinta parece aún fresca: «cuando grandes masas humanas son despojadas a la fuerza y repentinamente de sus medios de subsistencia y arrojadas al libre mercado laboral, desprotegidas y sin derechos. La expropiación del suelo del productor agrícola, del campesino, es la base de todo el proceso». Sin embargo, en nuestra época, como Harvey (2003) aclara, la acumulación primitiva por desposesión señala otros terrenos para la especulación y la expansión del mercado: la liquidación de activos mediante fusiones y adquisiciones, el asalto a los fondos de pensiones, la biopiratería, la privatización de lo que hasta ahora eran bienes públicos como el agua y otros servicios públicos, y el saqueo general del patrimonio que era antes de propiedad pública.

El barón Haussmann arremetió contra el centro de París, contra sus barrios antiguos y sus habitantes pobres, despachando a éstos hacia la periferia mientras especulaba con el centro; la forma urbana construida se convirtió al mismo tiempo en una máquina de propiedad y en un medio para dividir y gobernar. Actualmente, la neo-haussmanización, en un proceso similar que integra intereses financieros, corporativos y estatales, arremete contra todo el planeta, secuestrando terrenos mediante desalojos forzosos de zonas de infravivienda y expropiaciones, valorizando el terreno al tiempo que expulsa a sus antiguos habitantes hacia los *hinterlands* globales del malestar posindustrial.

He ahí la cuestión: el proceso urbano es actualmente global porque está promovido por el capital financiero; *ergo*, la democratización ha de ser global. Sin embargo, al mismo tiempo, de acuerdo con los teóricos del derecho a la ciudad como Lefebvre, debemos distinguir el dominio urbano, darle cierta especificidad política, alguna prioridad política en las luchas contra el neoliberalismo, incluso alguna prioridad respecto a la ciudadanía global. Así, por una parte, la ciudad necesita ser considerada globalmente porque la urbanización es global y está planificada y organizada por el capital financiero transnacional. Y por otra, en esta lucha global, la ciudad guarda de algún modo la clave, si bien sólo si es considerada en el sentido más amplio del término, de la más amplia escala territorial. La especificidad de la ciudad parece consistir en que ya no tenga ninguna especificidad; el derecho a la ciudad es

una lucha global por la ciudadanía que necesita estar fundada en la ciudad. Quizás sólo yo tenga esta percepción pero, ¿no se trata de una lógica tautológica? ¿No estamos caminando en círculos?

El problema surge cuando llegamos a identificar (correctamente) el papel dominante que el capital financiero desempeña en el neoliberalismo global, y después, en el mismo impulso, nos hacemos eco de esa invocación política según la cual ‘lo urbano’ debe ser actualmente el lugar por principio de toda contestación al proyecto neoliberal. El paso de uno a otro no cuadra muy bien; de hecho, choca como un *non sequitur* político y teórico. Sin duda, incluso si aceptamos lo ‘urbano’ como un terreno específico para la lucha política, uno puede preguntarse cuál sería la imagen real del derecho a la ciudad.

¿Se parecería a la Comuna de París, un gran festival de júbilo, de personas irrumpiendo en el centro de la ciudad, cuando aún había centro, ocupándolo, derribando las estatuas más significativas, aboliendo los alquileres por un tiempo? Siendo así, ¿cómo resolvería el problema identificado por Marx? ¿Cómo afrontaría la relación con los bancos centrales y con todos esos flujos de capital y mercancías? Y ¿por qué tendría la toma de ‘la ciudad’ que evitar necesariamente esas transacciones, ese intercambio? Incluso si la gente se reapropiara de las sedes de las grandes empresas e instituciones financieras en los centros directivos, o si se llegara a *okupar* Wall Street, cómo desestabilizaría todo ello realmente ‘el sistema’? (Recordemos que incluso un acto tan espectacular como la destrucción del World Trade Center apenas paralizó el comercio mundial durante un día<sup>1</sup>).

Es más, si miramos a la historia revolucionaria del siglo XX, está claro que la lucha por el control de las áreas urbanas ha sido la guinda del pastel revolucionario: para entonces ya se había construido el movimiento social, los vínculos ya se habían forjado; la toma del control de la ciudad anuncia la culminación de la victoria, la toma del Palacio de Invierno, la caída del Muro de Berlín, la última batalla en una guerra de posiciones obstinada, el alboroto final y feliz de los movimientos sociales. En muchos casos, además, las corrientes revolucionarias más recientes no han tenido su origen en la ciudad, sino que se han desplazado desde el campo a las calles de las ciudades<sup>2</sup>. Se trata casi de lo que Régis Debray decía en *Révolution dans la révolution* (1967) que la ciudad ha sido la ‘cabeza vacía’, básicamente impotente, sorda a la difícil situación de los más afectados por la acumulación por desposesión, es decir, el interior rural, las zonas de montaña y las *banlieues* abandonadas que conforman el ‘brazo armado’ de la rebelión. «Para el movimiento guerrillero» escribía Debray (1967:77) «la ciudad era un símbolo, cuyo propósito era crear las condiciones para dar un golpe de estado en la capital» (énfasis añadido). Mao, el Che, Castro, Ortega en Nicaragua,

<sup>1</sup> En el Foro Urbano Mundial organizado por Naciones Unidas en Río de Janeiro en marzo de 2010, la ONU y el Banco Mundial adoptaron el derecho a la ciudad en sus compromisos para acabar con la pobreza urbana global. Al otro lado de la calle se desarrollaba el Foro Social Urbano, un foro popular alternativo. Los activistas de éste estaban horrorizados por la apropiación por parte de la clase dirigente de un ideal sagrado para los movimientos de base. David Harvey, que intervino en ambos foros, dijo que cuando afirmó en el Foro Urbano Mundial que «el concepto del derecho a la ciudad no puede funcionar en un sistema capitalista» sus compañeros de mesa guardaron un embarazoso silencio (véase <http://usf2010.wordpress.com/>). Quizás no sorprenda que el comentario de Harvey se saliera de la corriente dominante, pero lo que es más importante es su significado para la izquierda, ¿implica eso que el derecho a la ciudad es un derecho que solo puede expresarse en una realidad post-capitalista?

<sup>2</sup> El propio Lefebvre era consciente de ello; no hay más que recordar cuánto de su pensamiento sobre políticas urbanas radicales tiene su origen en la vida cotidiana en el ámbito rural, especialmente en las fiestas estacionales y en los estallidos festivos, rabelaisianos (*ripaille*). La propia disposición de Lefebvre era una extraña mezcla urbano-rural. Al describir su fisonomía en *La somme et le reste*, se refería a su cara larga, angulosa, urbana, su cabeza de Don Quijote; en comparación su cuerpo rechoncho era de campesino (*trapu*), y recordaba al de Sancho Panza (Lefebvre, 1959:242); estaba orgulloso de esa curiosa combinación. Lefebvre se lamentaba de la destrucción del campo casi tanto como de la de la ciudad tradicional, aunque sabía que en ambos casos eran procesos sin vuelta atrás.

todos lo sabían y coincidirían sin duda con el subcomandante Marcos: más que radicalizar los elementos populares, la ciudad los *neutraliza* (véase Debray, 1967:76-77).

Desde este punto de vista, la ciudad no es tanto una *oeuvre* dialéctica lefebvriana como un *práctico-inerte* sartreano, la cárcel de las acciones pasadas, la forma *informe* de una totalidad pasiva de ladrillos y cemento inertes que deshace, que inhibe la *praxis activa*. Lo práctico-inerte, insiste Sartre (1976), se opone a la actividad activa porque su antidualéctica anuncia que el trabajo muerto dominará al trabajo vivo, que la praxis ha quedado absorbida en una forma objetivamente ajena, en la propia ciudad. Y si bien en *Métaphilosophie* Lefebvre (1965:85) se mantenía crítico hacia la formulación sartreana de lo urbano como práctico-inerte, este concepto sirve sin embargo para explicar la relativa conformidad de las poblaciones urbanas hoy en día, la mayoría de las cuales están conformadas por antiguos campesinos y gentes con sus raíces en el campo, masas numerosas como hasta ahora no habían existido nunca, un flujo de personas dinámicas que en poco tiempo se convirtieron en vagabundos pasivos, desempleados, subempleados y pluriempleados, atrapados en zonas de infravivienda, desgajados de su pasado y a la vez excluidos de algún modo del futuro también, de la parafernalia de la vida urbana “moderna”, poco a poco insensibilizados por el desgaste diario de ganarse la vida.

Tal colisión de mundos rurales y urbanos, su mezcla compleja, las enredadas lealtades y la esquizofrenia resultantes forman la base de la novela de John Berger *Lilac and Flag* (1990), «un cuento de viejas sobre la ciudad», una semblanza ficticia de la ciudad que a pesar de todo revela unos cuantos hechos reales. La narradora de la novela de Berger, una anciana campesina que permanece en la aldea de la que todo el mundo se ha ido, recela de la ciudad. Para ella, a la hora de la verdad, solo hay dos clases de personas; los campesinos y los que se alimentan de los campesinos. Su historia trata de Zsuzsa y Sucus, alias de Lilac y Flag, una pareja que intenta abrirse camino en Troy, una ciudad posmoderna paradigmática de autopistas y bloques de hormigón, de valores monetarios y de engaño, de libertad inmensa y aprisionamiento brutal.

Sucus vive con sus padres en el piso catorce de un bloque anónimo en la periferia de la ciudad. El padre de Sucus, Clemente, llegó a la ciudad desde el pueblo cuando era adolescente y trabajó toda su vida abriendo ostras. Un día, Clemente sufre un accidente que le produce graves quemaduras y agoniza en el hospital. Siempre se ha preguntado si su hijo encontrará trabajo. «No hay empleos» le dice Sucus a su padre en el lecho de muerte (Berger, 1990:47), «solo los que nos inventamos. No hay empleos. No hay empleos». «Volver al pueblo, eso es lo que a mí me gustaría hacer» le dice Clemente a su hijo. «Ver las montañas por última vez». Añade que todos los hombres en la sala recuerdan a su madre o a su pueblo; no piensan en otra cosa. La generación de Sucus, por supuesto, no conoce el pueblo, por lo que no puede regresar a ninguna parte; pero tampoco se encuentran del todo en la ciudad, aunque sea la ciudad en la que nacieron. La generación de Sucus no puede retroceder ni adelantar: no tiene nostalgia por el pasado ni por el futuro. Y además no están dispuestos a aceptar las mismas condiciones de mierda que aceptaron sus padres. Sus expectativas son distintas. Pero sus perspectivas son inexistentes.

*Lilac and Flag* ahonda en una generación de hombres y mujeres, una generación de urbanitas para quienes el ‘derecho a la ciudad’ no sirve para nada, ni como concepto de trabajo ni como programa político. Les queda a un nivel de abstracción demasiado elevado para considerarlo algo *existencialmente significativo en su vida cotidiana*. En otras palabras: el derecho a la ciudad politiza algo que es *demasiado amplio y a la vez demasiado limitado*, demasiado restrictivo e insatisfactorio, un significante demasiado vacío para inspirar la retribución colectiva, para provocar que la generación de Sucus se una, actúe como un colectivo, como un grupo en fusión.

Sencillamente, el derecho a la ciudad no es el derecho oportuno<sup>3</sup> que requiere un desarrollo. Es demasiado amplio porque la escala de la ciudad está fuera del alcance de la mayoría de las personas a pie de calle; y es demasiado limitado porque cuando la gente protesta, cuando toman las calles masivamente, sus deseos existenciales suelen superar la escala de la ciudad y se dirigen a una humanidad común y colectiva, un puro anhelo democrático. El *Sucus* de Berger es un sujeto político latente esperando al acecho, quizás incluso esperando sin esperanzas; pero aguarda por algo más cercano y familiar, algo trivial —algo que pueda tocar, y oler, y sentir— y algo más grande que la vida, algo que es también mundial e histórico. Es decir, está esperando una praxis que pueda conjugar ambos ámbitos en uno, cuadrar lo vivido con lo histórico, dos lados de la praxis «que no van bien juntos» como dijo Lefebvre en *Métaphilosophie* (1965:77).

### 3

Si el derecho a la ciudad no es útil en este empeño, ¿qué alternativa hay? ¿Existen otros conceptos del arsenal político de Lefebvre que sean más fértiles, más habilitantes para las políticas radicales de hoy? Quizás su idea del *encuentro* puede poner la semilla de un modo diferente de concebir la urbanización del mundo, y de compaginar la dialéctica entre lo vivido y lo mundial e histórico. Recordemos que Lefebvre (1968) dice que la ciudad es el lugar supremo de los encuentros, con frecuencia encuentros casuales, especialmente encuentros políticos casuales, pero ¿por qué discriminar tanto? ¿Por qué no situar el poder de los encuentros como la materia de las políticas radicales, la materia que percola *a través del tejido social en su conjunto*, a través de toda la zona de la praxis militante posible? La noción de *encuentro*, después de todo, es un relato de cómo las personas nos juntamos como *seres humanos*, o de por qué se forman colectivos y de cómo la solidaridad de algún modo se conforma y materializa.

La política del encuentro es también algo que puede mediar entre lo vivido y lo histórico, entre una vida individual y una fusión grupal dinámica. Puede superar la inercia de la aparente impotencia de la masa. Cuando se encuentran individuos anhelantes, cuando las personas expresan su poder colectivo de acción porque su *conatus* (en término de Spinoza) inspira un deseo de existir democráticamente, se está fraguando un movimiento social, un movimiento social de trascendencia histórica. Las nociones comunes unen a las personas, unen sus cuerpos y sus mentes, y gentes de lo más diverso interactúan y se entremezclan en el espacio virtual y en el real, en una zona borrosa, liminal y subliminal en la que no tiene sentido teórico ni político intentar diferenciar lo que es el campo de lo que es la ciudad, lo que es urbano y lo que es global.

Una buena política del encuentro reemplazará los afectos *pasivos* por afectos *activos*; deberá reconocer y reconocerá que todos tenemos una ‘esencia singular’, especialmente los humillados y explotados de todo el mundo, que pueden encontrarse entre sí no siempre directamente, sino intuitivamente mediante un modo de relacionarse con el mundo, mediante acuerdos comunes tácitos y no escritos, mediante la solidaridad. Ha ocurrido en el pasado y seguirá ocurriendo en el futuro, especialmente en un futuro en el que las comunicaciones nos integrarán y separarán a la vez a todos. Sin duda, en cuanto las personas se encuentren, se toquen ideacionalmente, emocionalmente y quizás hasta experiencialmente, en cuanto todos empecemos a vernos a nosotros mismos como seres humanos, empecemos a deshacernos de determinados conceptos sobre *muestras* vidas, nos universalizaremos, haremos más coherente lo que ahora nos parece solo experiencia específica, vaga experiencia vivida. Y así, lo que parece particular es de hecho general, lo que parece nuestra difícil situación individual es realmente la de muchos, la situación apremiante de una multitud de personas diferentes.

<sup>3</sup> N. de la T.: El autor emplea un juego de palabras —«the *right right*»— que pierde el sentido en castellano.

Una política del encuentro tiene potencialmente mayor capacidad de empoderamiento porque es política y geográficamente más *inclusiva*. Olvidémonos de seguir reclamando nuestros derechos, los derechos del hombre, el derecho a la ciudad, los derechos humanos. Una política del encuentro no exige derechos, no se hace eco de reclamaciones. Ni siquiera habla, antes bien, actúa, afirma, toma, devuelve. No pide, no reclama nada abstracto. Tiene pocas expectativas sobre los derechos y no quiere tener garantizado ningún derecho porque no está de acuerdo con las normas establecidas, no tiene el talante para ser absorbida por los que están en el poder. Si dice algo, la política del encuentro habla en un lenguaje que el grupo acaba de inventar colectivamente.

Cuando las personas se encuentran entre sí, generalmente lo hacen en virtud de cierta *afinidad* que establece un momento feliz; solo quienes sean susceptibles de entrelazarse se entrelazarán de algún modo. Ni que decir tiene que estos movimientos se han estado fraguando en las tripas de la sociedad; marginados contracorriente, organizaciones clandestinas, politiqueros, subversiones, insatisfacción creciente; pero cuando las cosas explotan, cuando realmente hacen erupción, cuando la inmundicia revienta y salpica todo, siempre es, invariablemente, *por sorpresa*.

Entonces la afinidad se convierte en el cemento que liga, quizás sólo por un momento, pero un momento suficiente, un momento que vincula, un encuentro que dura, una unión de gentes por encima de fronteras y barreras. Al desear otra realidad, al inventarla, al construirla, las personas encuentran sus almas gemelas, quizás cerca, quizás lejos; y al encontrarse con las demás luchan juntas por la realización de las esperanzas comunes. La gente crea una comunalidad de grupo por el arraigo de cuerpos y mentes en un espacio, en la calle, cara a cara a través del fuerte vínculo del activismo *off-line*, y *on-line* mediante asociaciones ‘de vínculo débil’. Los dos flancos se refuerzan mutuamente y dan una nueva dimensión a la idea de arraigo: *velocidad*, la velocidad con la que las multitudes se congregan, la velocidad a la que se convocan manifestaciones, la velocidad a la que las personas se encuentran actualmente con otras personas.

Uno de los aspectos curiosos de las recientes manifestaciones en las calles de Túnez y Egipto es que aunque han tenido lugar en las calles de Túnez y de El Cairo, en las capitales, las peticiones no tenían que ver con la ciudad, sino con la *democracia*, con algo más simple y más amplio que el urbanismo tal y como lo conocíamos. Gran parte del activismo y la organización se hizo desterritorializadamente, de forma *post-urbana*, si queremos, a través de Facebook y de Twitter, además de no contar con claros líderes, una especie de *momentos* radicales, de momentos lefebvrianos que se intersectaban y solapaban. La política del encuentro se da cuando una ‘constelación de momentos’ —según término de Lefebvre— toma proporciones galácticas. En ese caso cada momento contiene la presencia del futuro, el inicio del fin de una clase de gobierno y el principio de otra. El momento merodea entre líneas, dice Lefebvre, está al acecho en determinados contextos, rompe con la duración lineal, la puntúa, arrastra el tiempo en una dirección distinta, contingente, hacia otro punto aún desconocido donde hacer escala. El momento es una oportunidad política para aprovecharla e inventarla, algo metafórico y práctico, palpable e impalpable, algo intenso pero también fugaz, la sensación delirante de puro sentir, de pura inmediatez, de estar allí y solo allí, como el momento del festival o el momento de la revolución.

Del mismo modo que la alienación refleja una *ausencia*, un momento muerto e inerte carente de contenido crítico y dinámico, el momento lefebvriano significa una *presencia*, una ‘modalidad de presencia’ como el propio Lefebvre la denomina (2002:345), una plenitud, una conexión, una conexión social de personas con pensamientos similares. Tal y como lo concibe, el momento implica cierta noción de libertad, así como el juego arriesgado de la oportunidad. Hay momentos de juego y de lucha, dice Lefebvre, de descanso y de poesía, siempre con una «determinada duración específica». El momento «quiere perdurar». «No



puede durar (al menos no por mucho tiempo). Y es precisamente esa contradicción interna la que le proporciona su intensidad, la que alcanza puntos de crisis cuando la inevitabilidad de su propia caída se hace evidente» (Lefebvre, 2002:345). Por un momento:

... el instante de mayor importancia es el instante del fallo. El drama se sitúa en ese instante de fallo: es la emergencia respecto a lo cotidiano o el colapso en el intento de emerger, es una caricatura o una tragedia, un festival triunfante o una turbia ceremonia. (Lefebvre, 2002:351)

Ahí reside el problema: un momento conduce a otro momento y una política del encuentro explota cuando los momentos colisionan, colisionan en la calle. Entonces ¿cómo se puede mantener la intensidad del momento, cómo armonizarlo con una evolución política continua, con una auténtica política de transformación? ¿Cómo garantizar que este momento en la vida cotidiana —este momento vivido con espontaneidad— asume una mutación de importancia mundial e histórica?

Nadie puede responder a esta pregunta antes de tiempo, ni funcionan las fórmulas preconcebidas. Lo que resulta evidente, sin embargo, es cómo cualquier momento de encuentro tiende a ser una especie de proceso sin sujeto, extendiéndose rápidamente como un incendio, un momento en el que las multitudes se convierten rápidamente en *ensambles de cuerpos*, creados espontáneamente a través de una ordenación *on-line* y *off-line*: cuyos participantes actuarán y reaccionarán simultáneamente, afectarán y serán afectados; un caleidoscopio humano en el que la alegría y la celebración, la violencia y la ferocidad, la ternura y el abandono se estructuran, encuentran de algún modo su definición. Los participantes se agrupan no sólo como singularidades que comparten sus pasiones y afirman sus esperanzas, sino como una fuerza que crea su propio espacio histórico.

En todas las políticas del encuentro ocurre: no es que las personas actúen en el espacio, es que *las personas se convierten en espacio al actuar*. Ya nada es escénico, nada es necesariamente urbano; nada es accesorio ni redundante, alienante o similar; toda acción, toda conectividad humana, cada cuerpo, si está realmente conectado, literalmente llena el espacio; la acción respira y los propios cuerpos de los participantes se convierten en el principal elemento escénico, la forma del espacio y al mismo tiempo el contenido del espacio. En este sentido la política del encuentro siempre se configura como un encuentro *en alguna parte*, un lugar de encuentro espacial. Siempre será un *rendezvous* ilícito de solidaridad y vinculación humana, un topografía virtual, emocional y material en la que algo arraiga, algo irrumpe e interviene en el paralelismo, en la parálisis.

Este parece, finalmente, un modo mejor de reelaborar y reencuadrar el derecho a la ciudad de Lefebvre: negarlo llevándolo más allá, desplazándolo como él mismo parecía sugerir que hiciéramos. Si un concepto no encaja, si, de algún modo, no funciona, Lefebvre insiste en que en ese caso se debe abandonar el concepto, regalárselo al enemigo. Sin duda, para Lefebvre la utilidad política de un concepto no consiste en que tenga que corresponder con la realidad, sino que nos permita *experimentar con la realidad*, que nos ayude a ver otra realidad, una realidad virtual que está allí, en alguna parte, esperando nacer, dentro de nosotros. Una política del encuentro nos obliga a encontrarnos a nosotros mismos, concretamente, junto a los demás; no consiste en la reclamación fácil y abstracta de algo que está a nuestro alrededor y que ya es nuestro.

## Bibliografía

- BERGER, John (1990) *Lilac and Flag: An Old Wives' Tale of the City*, London: Granta Books, [traducción castellano: (2006) *Lila y Flag*, Madrid: Alfaguara. Traducción de Pilar Vázquez].
- DEBRAY, Régis (1967) *Révolution dans la révolution?*, Paris: Maspéro.
- HARVEY, David (2003) *The New Imperialism*, New York: Oxford University Press, [traducción castellano: (2004) *El Nuevo Imperialismo*, Madrid: Akal].

LEFEBVRE, Henri (1959) *La somme et le reste – tome 1*, Paris: La nef de Paris.

— (1965) *Métaphilosophie*, Paris: Éditions de minuit.

— (1968) *Le droit à la ville*, Paris: Éditions du seuil

— (1989) “Quand la ville se perd dans une métamorphose planétaire,” *Le monde diplomatique*, mayo, p16.

— (2002) *Critique of Everyday Life – Volume Two*, London: Verso.

MARX, Karl (1976) *Capital – Volume One*, (1ª ed. 1876), Harmondsworth: Penguin.

SARTRE, Jean-Paul (1976) *Critique of Dialectical Reason – Volume One*, London: Verso [traducción castellano: (1963) *Crítica de la razón dialéctica – Volumen I*, Buenos Aires: Losada].

Traducción: *María Cifuentes Ochoa*