

Andy Merrifield

# LA NUEVA CUESTIÓN URBANA



En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons, por eso los puedes copiar y difundir libremente los libros que publicamos. Aunque pensamos que es la mejor herramienta para difundir la cultura, por desgracia, no todos nuestros libros son CC, aunque sí la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo que supone un gran gran avance para la difusión y para el acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, los libros han tenido costes para poder estar disponibles gratuitamente en formato digital. Ha sido necesario el trabajo de muchas personas y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición.

Por eso, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

Andy Merrifield

***LA NUEVA CUESTIÓN  
URBANA***



Andy Merrifield

***LA NUEVA CUESTIÓN  
URBANA***

Traducción: Gema Facal Lozano



Título original: *The New Urban Question*

Título de la presente edición: *La nueva cuestión urbana*

Autoría: **Andy Merrifield**

Traducción: **Gema Facal Lozano**

Licencia original: **Copyright © Andy Merrifield, 2014. First published by Pluto Press, London. [www.plutobooks.com](http://www.plutobooks.com)**

Fotografía: *Street mayhem*, de Davidlor Bueso

Licencia de la fotografía: **CC BY 2.0**

Diseño de portada: **Koldo Atxaga Arnedo**

Primera edición: **noviembre de 2019**

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Kale Nagusia 54-56; Calle Mayor 54-56

31001 Iruñea-Pamplona

[editorial@katakarak.net](mailto:editorial@katakarak.net)

[www.katakarak.net](http://www.katakarak.net)

@katakarak54



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución- NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta obra solo con fines no comerciales. No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: **978-84-16946-39-6**

Depósito legal: **NA 2836-2019**

Impresión: **Gráficas Alzate**

# ÍNDICE

PREFACIO:	
LA <i>NEOHAUSSMANIZACIÓN</i> Y SUS DESCONTENTOS .....	13
- Agradecimientos	
<b>1.</b>	
<b>¿ADÓNDE VAN LOS ESTUDIOS URBANOS?.....</b>	<b>29</b>
<b>2.</b>	
<b>VIEJAS CUESTIONES URBANAS REVISADAS</b>	
<b>(Y RECONSTRUIDAS).....</b>	<b>43</b>
<b>3.</b>	
<b>CIUDADES EN TENSIÓN .....</b>	<b>65</b>
<b>4.</b>	
<b>EMBELLECIMIENTO ESTRATÉGICO Y GUERRA CIVIL URBANA....</b>	<b>77</b>
<b>5.</b>	
<b>EDUCACIÓN SENTIMENTAL URBANA .....</b>	<b>91</b>

<b>6.</b>	
<b>JACOBINISMO URBANO.....</b>	<b>115</b>
<b>7.</b>	
<b>VIEJO DISCURSO SOBRE LA NUEVA DESIGUALDAD .....</b>	<b>129</b>
<b>8.</b>	
<b>TODA REVOLUCIÓN TIENE SU ÁGORA .....</b>	<b>143</b>
<b>9.</b>	
<b>RECUPERAR LA POLÍTICA URBANA.....</b>	<b>159</b>
<b>10.</b>	
<b>¿DE QUIÉN ES LA CIUDAD?</b>	
<b>DE LOS PARÁSITOS, POR SUPUESTO... ..</b>	<b>179</b>
<b>EPÍLOGO:</b>	
<b>EL MODO PARASITARIO DE URBANIZACIÓN.....</b>	<b>201</b>







*En memoria de Marshall Berman (1940–2013),  
amigo e inspirador*





PREFACIO:  
**LA NEOHAUSSMANNIZACIÓN  
Y SUS DESCONTENTOS**

Una de las características principales de la democracia en tiempos modernos es la ausencia de democracia. Se supone que las instituciones políticas democráticas velan por las personas, pero al final solo velan por sí mismas y por los intereses económicos de los que están en el poder; se supone que las instituciones financieras mejoran la capacidad económica de las personas, pero en realidad machacan a la gente común y corriente, les cargan de deudas, nos estafan con negligencias y engaños (ampliamente extendidos) y también por medio del propio funcionamiento de dichas instituciones. Desde hace mucho tiempo, la gente de casi todas partes sabe que la «democracia» moderna está plagada de mentiras tremendas e incorregibles. Pero, a menudo, tanto los individuos como las familias sonríen y toleran dichas mentiras, pase lo que pase, inventan por el camino sus propias verdades, crean sus propias estrategias para afrontar la situación, y bajan la cabeza y siguen adelante con sus vidas lo mejor que pueden. A veces, pocas veces, la *ausencia*

democrática pesa demasiado y las personas deciden hacer algo de forma colectiva. Se echan a la calle y se organizan en movimientos sociales, en un movimiento político que lucha por una democracia real, a pesar de que quienes luchan no tienen ni idea de cómo sería una democracia «real».

En los últimos años, personas de todo el mundo se han echado a la calle de forma masiva, protestando contra las instituciones políticas poco democráticas y sus líderes, y contra las instituciones financieras poco democráticas y sus jefes. Esto ha ocurrido (y sigue ocurriendo) en las calles de cientos de ciudades de todo el mundo. En países como Túnez o Egipto, estas luchas democráticas se han llamado la «Primavera árabe», en referencia al eufórico movimiento reformista de la «primavera de Praga» de 1968, cuando la fuerza colectiva de unas personas deseosas de cambio echó abajo una estructura política aparentemente inextricable. En los países occidentales, los nombres de los movimientos que muestran disconformidad siguen sonando frescos y nuevos pero se han convertido en jerga habitual: Occupy, 15M, el 99%, la nueva mayoría o *new majority*... Todos estos grupos tienen algo en común: el descontento con la vida política y económica actual, con un régimen de acumulación de capital *parasitario*, se mire por donde se mire, y desposeedor. Los parásitos del gobierno y los parásitos de los negocios se fortalecen entre sí como una infección y se alimentan del organismo «anfitrión», comiéndose a bocados la riqueza de todo el mundo, minando el cuerpo social, malgastando la capacidad regeneradora con actividades improductivas.

Estos movimientos tienen algo más en común: el uso de espacios destacados de la ciudad y las re-

des sociales para expresar un agravio común y una solidaridad colectiva. Ponen de manifiesto nuevas formas de resistencia, enfrentándose entre otras cosas a nuestro sistema de gobierno global antidemocrático y explotador, así como a nuestro sistema de urbanismo global antidemocrático y explotador: tema dual e interrelacionado que el presente libro pretende analizar en detalle. De hecho, una de sus principales preocupaciones es desarrollar conceptos que permitan *periodizar* este sistema de forma teórica y, al mismo tiempo, desafiarlo de forma política, ayudando a que el activismo y la militancia existentes se consoliden y desarrollen, proporcionando una teoría que dialogue con la política y una política que dialogue con la teoría. En este sentido, los conceptos y el activismo se refuerzan entre sí, o al menos lo intentan.

Por consiguiente, la teoría y la política son ejes centrales de la nueva cuestión urbana. En algunas ocasiones, como en el capítulo inicial «¿Dónde vais, estudios urbanos?», el enfoque teórico se plantea desde el ámbito académico, con la intención de abrirlo, de que la subdisciplina de los estudios urbanos salga al mundo, más allá de los especialistas, más allá del positivismo, más allá de esos debates que establecen una distinción ontológica entre el «mundo real» y el mundo de la teoría académica, entre el conocimiento y la ideología, la objetividad y la subjetividad. En mi opinión, el empirismo y el positivismo limitan nuestra capacidad de entender el componente principal de esta «nueva» cuestión urbana: la *neohaussmannización*. El constante bombardeo en los medios y la verborrea de supuestos «expertos» sobre el aumento exponencial de las poblaciones urbanas, sobre el hecho de que no sé cuántas personas vivirán en asentamientos urbanos en no sé

cuántos años y de que el porcentaje de habitantes urbanos pronto alcanzará proporciones épicas siembran el miedo y crean confusión sobre la cuestión de clase y poder que rodea a la cuestión urbana actual.

La *neohaussmannización* es un nuevo capítulo en la vieja historia de la reurbanización, del divide y vencerás por medio del cambio urbano, de la alteración y mejora del entorno físico urbano para alterar el entorno social y político. Lo mismo que ocurrió en el París de mediados del siglo XIX está ocurriendo ahora globalmente, no solo en las grandes capitales y debido a fuerzas político-económicas poderosas a nivel municipal y nacional, sino en todas las ciudades, de la mano de élites financieras y corporativas de todo el mundo, con el apoyo de sus respectivos gobiernos. Aunque estas fuerzas de clase dentro y fuera del gobierno no siempre están conspirando de forma consciente, crean una ortodoxia global, que a su vez crea y rasga un nuevo tejido urbano que cubre el mundo.

Prefiero utilizar el término «tejido urbano» que el de «ciudades». Una razón es que este tejido se estira y lo envuelve todo, sin necesidad de identificarlo físicamente como ladrillos y mortero, como acero y hormigón, materiales que normalmente asociamos con la formación de las ciudades. Lo «urbano» es una forma más abstracta y más concreta de percibir la urbanización del mundo, porque nos ayuda a pensar en un proceso que se manifiesta tanto en la falta como en el exceso de crecimiento, en lo abandonado y en lo superpoblado, en el subdesarrollo y en el sobredesarrollo. Ambas partes están íntimamente ligadas, son parte integral de la misma forma vital, de la misma fuerza vital de creación activa y destrucción creativa. Si indagamos sobre la naturaleza de este tejido (cuyos hilos se entretejen



por todo el mundo, de oeste a este y de este a oeste, de San Francisco a Vladivostok, de Shanghai a San Diego, y entre los polos), si analizamos este tejido como un científico cuántico analizaría el universo subatómico, nos encontramos con una micro-realidad extraña, que es en realidad una enorme macro-realidad.

Dentro de este tejido urbano, las viejas distinciones entre el norte global y el sur global, entre el centro urbano y los suburbios, entre la ciudad y el campo resultan redundantes y caóticas, y necesitan ser actualizadas y repensadas. Entre otras cosas, porque dentro del tejido urbano actual hay centros y periferias en todas partes, ciudades y suburbios dentro de ciudades y suburbios, centros geográficamente periféricos, periferias que de pronto se convierten en nuevos centros. Al mismo tiempo, el campo se urbaniza y las ciudades desindustrializadas se ruralizan, testigos del contraataque de la naturaleza. Esto es así en un mundo que no conoce fronteras reales pero construye muros por todas partes. La urbanización planetaria, como tal, une y divide al mundo, une y divide a la ciudadanía planetaria.

En la antigua cuestión urbana, tal como la concibió uno de sus defensores, Manuel Castells, en los años 70, «lo urbano» se definía en relación a los bienes y servicios socializados, a los bienes y servicios «públicos» financiados por el Estado; Castells los catalogó como productos de «consumo colectivo», bienes consumidos colectivamente, como viviendas y escuelas, hospitales y transporte público.<sup>1</sup> En su opinión, se trataba de bienes socializados importantes por su función en la reproducción de la fuerza de trabajo: aseguran que los

---

1 Manuel Castells, *The Urban Question: A Marxist Approach*, Londres, Edward Arnold, 1977 [edición en castellano: *La cuestión urbana*, Madrid, Siglo XXI, 2004].

trabajadores tengan alojamiento, lleguen a su hora al trabajo, reciban educación de instituciones cuya razón de ser es producir personas alfabetizadas y obedientes, que se postran sin mucho revuelo ante el orden dominante. Castells pensaba que la cuestión urbana trataba sobre cómo el Estado gestiona esta situación, cómo organiza el consumo colectivo, cómo lo planifica y financia y mantiene su propia legitimidad política al respaldar dicho consumo colectivo. Para Castells, lo urbano es una «unidad espacial» de esta reproducción social, de la reproducción de la fuerza de trabajo; no lo define como una unidad espacial de producción porque la producción, según Castells, opera a nivel regional y, cada vez más, a nivel global. Desde el punto de vista de Castells la política urbana presenta dos líneas: las intervenciones estatales y las intervenciones de la gente corriente dentro de la intervención estatal. De esta forma, el Estado media en la lucha social y de clase, la suaviza y la desvía, la absorbe, al interponerse entre el capital y el trabajo en el contexto urbano.

Gran parte de lo que se expone en *La nueva cuestión urbana* pone de relieve cómo la cuestión urbana de Castells ha quedado obsoleta: los retos y los espacios de lucha han cambiado notablemente desde entonces. El propio Castells era consciente de ello y, por eso, sintió (equivocadamente) que debía abandonar no solo su antigua cuestión urbana (*La cuestión urbana*), sino también el marxismo. El bebé marxista se fue por el desagüe junto al agua urbana. Para Castells, la forma en la que la gente común se organizaba en movimientos que asumían un papel diferente al de los sindicatos, que planteaban programas diferentes a los de los partidos políticos oficiales, que exponían los problemas de los recursos vecinales y la autogestión urbana, las

preocupaciones de la clase obrera por la asequibilidad de la vivienda, temas fuera del dominio de las organizaciones tradicionales de izquierda, era la clave de la política urbana. A menudo, se trataba de quejas por problemas concretos, que atravesaban las divisiones «formales» de clase e involucraban a elementos pequeño burgueses de clase media. Castells identificó un nuevo sujeto político: los movimientos sociales urbanos. A lo largo de la década de 1970, hasta los años 80, en Europa continental (y en muchas otras partes) surgieron movimientos sociales urbanos que ponían en tela de juicio al Estado y exigían una inversión continua en el consumo colectivo, una inversión continua en la clase trabajadora.

Esta época estuvo marcada por las crisis fiscales y la recesión económica, que supusieron un cambio en las creencias ideológicas y económicas, un cambio en la forma de actuación del Estado capitalista. O, literalmente, de cómo se ocupaba de sus asuntos. Ahora, en retrospectiva, sabemos que esta época fue un interregno que daría paso al neoliberalismo. La tesis de Castells empezó a tambalearse ante lo inexplicable: ¿cómo era posible que el Estado dejara de financiar los artículos de consumo colectivo, esenciales para la reproducción social, funcionales para el capital y tan necesarios para la supervivencia global del capitalismo? Lo que ocurrió es que en vez de apoyar ideológica y materialmente a las personas, el Estado empezó a apoyar ideológica y materialmente al capital, sobre todo al capital financiero y mercantil, y se planteó una nueva cuestión urbana. El problema principal de la cuestión urbana de Castells es su interpretación pasiva de lo urbano, de lo urbano como unidad espacial de reproducción, en vez de como espacio saqueado productivamente por el

capital: ahora el capital explota activamente los presupuestos de consumo colectivo y encarece la tierra dando un valor al espacio urbano como si fuese una mercancía, un activo financiero puro, explotándolo y desplazando a las personas. Precisamente en este aspecto vemos levantarse la horrible cabeza político-económica de la *neohaussmannización*.

Al señalar con dedo político a la *neohaussmannización*, al teorizarla con intención política, militante, surge otro de los aspectos clave de *La nueva cuestión urbana*: ¿qué ha sido de la política urbana? Tanto su necesidad política desde arriba, como nuestra corriente emergente desde abajo son inmanentes a la *neohaussmannización* como estrategia global, como estrategia de la clase dominante para saquear y reorganizar el mundo. En suma, la *neohaussmannización* genera su contrario, potencia una dialéctica de desposesión e insurrección, una estrategia de acumulación y una rebelión que espera y conspira entre bastidores. De ahí el malestar. Y esto ocurre en todo el mundo. Por consiguiente, la *neohaussmannización* es un proceso que solo se puede controlar a través de la política del espacio, a través de una paramilitarización del espacio desde arriba (a veces, desde arriba literalmente), mediante vigilancia y seguridad de alta tecnología. Las rebeliones desde abajo, en las calles, están invariablemente ligadas a la baja tecnología y a los tirachinas. Por tanto, el drama de la *neohaussmannización* se muestra como una verdadera guerra civil, se expresa a ambos lados de la división urbana, tanto en los centros de poder como en las periferias marginales, tanto en el «norte global» como en el «sur global», tanto dentro del exterior como fuera del interior. Es una guerra de muros y murallas, de banqueros y *banlieues* [barrios pobres].

No obstante, resulta difícil saber cuál es la *especificidad* de los movimientos sociales urbanos, si es que existe una especificidad. Cabe preguntarse qué aporta lo «urbano» al concepto de «movimiento social». Últimamente, me inclino a pensar más bien que es la idea de un movimiento social la que define lo urbano. En el pasado, en la «vieja» cuestión urbana, los estudiosos como Castells recurrían a lo urbano para resolver el problema de la construcción de un movimiento social. Ahora, necesitamos construir un movimiento social para resolver el problema de lo urbano. Sin embargo, incluso aquí la idea de lo «social» suena redundante y tautológica. ¿No son todas las movilizaciones progresistas de alguna forma sociales? En cambio, lo que hay que confirmar es más bien la creación de un *movimiento político* que luche por imponer su singularidad como movimiento democrático de masas, que construya la democracia a partir de los fragmentos dispersos de los movimientos sociales de todo el mundo. Tal movimiento político democrático requiere que todos los movimientos sociales, los que luchan por los problemas locales (problemas que ya son problemas globales), se den más importancia de la que realmente tienen, publiciten ampliamente su activismo, sus programas y quejas, a través de medios de comunicación alternativos, compartan historias de crímenes y delitos neoliberales y se proyecten hacia afuera, en un plano planetario.

Como a muchas otras personas, a mí también me han servido de inspiración las luchas democráticas que han estallado durante los últimos años en todo el mundo, desde la Primavera árabe hasta el activismo del movimiento Occupy, cuya última manifestación ha llenado la plaza Taksim de Estambul para cuestionar

el autoritarismo inflexible y vertical de Erdoğan. Como ocurrió en Zuccotti Park y en la plaza Tahrir, en la Puerta del Sol y en la plaza Síntagma, también en la plaza Taksim los encuentros entre personas disconformes han creado un movimiento democrático en la base de la sociedad y han mostrado una crisis de legitimidad en lo más alto. Y una vez más, no creo que sea adecuado preguntarse en qué medida estos movimientos son urbanos. Sería mejor preguntarse por la forma en que estos movimientos redefinen la noción de política anticapitalista y por su potencialidad presente y futura.

*La nueva cuestión urbana* presta atención a los riesgos y potencial político de este impulso democrático, a pesar de que no veo una correlación directa entre una «buena» teoría y una política «eficaz»; la primera no conduce necesariamente a la segunda. No obstante, una explicación teórica (una visión más profunda de lo que le está ocurriendo a nuestro mundo urbano, de cómo está siendo utilizado como estrategia de acumulación por personas ricas y poderosas, que generan desigualdades espaciales y sociales) puede servir para que las personas piensen, piensen críticamente contra qué luchamos y para canalizar la ira y la rabia a través del conocimiento. La teoría puede fortalecer este proceso en general. (Recordemos que Hegel dijo que el pensamiento debía formar «intuiciones del todo»). La teoría puede enseñarnos que estamos juntos en esto, que la resistencia debe ser una resistencia masiva, que esta es la única forma de superar el presente.

Hace no demasiado tiempo, el difunto Stéphane Hessel apeló a la necesidad de indignarse.<sup>2</sup> Según Hessel, deberíamos estar indignados por la violación de

---

2 Stéphane Hessel, *Indignez-vous!*, Indigène Éditions, Montpellier, 2011 [edición en castellano: *¡Indignaos!*, Barcelona, Destino, 2011].

los derechos de las personas, por la ineptitud y la falta de voluntad de los gobiernos de todo el mundo a la hora de defender los derechos de sus ciudadanos. Los gobiernos parecen más preocupados por apoyar a los financieros y a los defensores del libre mercado, o tal vez los financieros y los defensores del libre mercado sean ahora el gobierno. Ya es hora, según Hessel, de que la ciudadanía se pongan en pie, es hora de la indignación masiva, es hora de afirmar el derecho de ponerse en pie para defender nuestros derechos. Hessel quería instigar especialmente a las personas jóvenes, que no tienen un futuro precisamente prometedor en el contexto actual; quería que los veinteañeros rechazasen el ahora y tramasen una insurrección pacífica.

La insurrección tiene un largo legado en la Europa continental (la «rebelión» puede ser su equivalente anglosajón y tiene también una larga tradición). La insurrección comenzó realmente en 1789, durante la Revolución Francesa. Más tarde se convirtió en una consigna militante de las luchas ciudadanas y obreras que estallaron a lo largo de la década de 1840, hasta 1871, durante la Comuna de París. A continuación, quiero analizar algunas de estas luchas pasadas, que buscaban liberar a la gente común tanto de una élite aristocrática parasitaria que los explotaba, como de la clase burguesa liberal que reemplazó a dicha élite. Todavía se escucha su eco. Todavía pueden enseñarnos, aunque ahora la insurrección (o la Rebelión, con mayúscula) no puede seguir siendo pacífica: la violencia aparece de forma inevitable cuando los derechos de la gente desposeída son flagrantemente pisoteados.

Nunca me ha atraído mucho el debate sobre los derechos y en el presente libro explicaré por qué. Los derechos humanos y otros derechos, como «el derecho

a la ciudad», son demasiado importantes, demasiado apremiantes, como para tratarlos en debates vacíos y abstractos. Los seres humanos no se pueden defender de la injusticia y la opresión invocando un derecho universal fundamental. En su sentido más amplio, hay dos formas de resistencia, dos vías para que cada uno consiga sus «derechos», y ambas implican tomar en vez de preguntar, una contraposición entre la ley y la violación de la misma. En este sentido, el guardián de la ley siempre le atribuye «violencia» a aquel que la infringe, de la misma forma que Margaret Thatcher siempre consideró que el Congreso Nacional Africano de Nelson Mandela (ANC, por sus siglas en inglés) era una organización «terrorista» violenta e ilegal.

Por tanto, para defender los propios derechos es necesario interactuar con la ley, conseguir un buen abogado que la interprete de una forma creativa y progresista; conseguir que utilice la ley no como una singularidad sino como una forma de jurisprudencia, como una filosofía del derecho (¿cómo *debería* ser la ley?), como una ley que toma partido, que no es neutral, que entiende la relación entre «hechos» y «valores», entre el sistema jurídico y la justificación moral (véase el capítulo 9). Como suelen decir los juristas críticos, como Roberto Unger, la ley es resbaladiza, contradictoria e indeterminada y, por tanto, presenta «muchas posibilidades de transformación». Dicho esto, atacar e infiltrarse en las instituciones de poder de la clase gobernante, como el poder judicial o como su sistema de orden público, supone al mismo tiempo una ampliación y una violación de la ley. La rebelión tiene que presentar algo ilegal a los ojos de los gobernantes, algo que transgreda su orden público y su código cívico. En muchas ocasiones, las leyes establecidas



están escritas por y para los poderosos, por utilizar los términos directos del Trasímaco de Platón (véase el primer libro de *La República*). Por decirlo de otro modo, la justicia es «lo ventajoso para el poderoso», lo que beneficia al más fuerte, que luego se consagra en las cortes. En cambio, la rebelión dice de forma colectiva que estas leyes son *injustas* y no las cumplimos, que las aplastaremos o las enmendaremos con un compromiso político organizado y colectivo. Estas políticas que violan la ley son las que más me interesan en *La nueva cuestión urbana*, infringir la ley burguesa para afirmar el deseo democrático popular.

De cualquier modo, ya sea invocando o infringiendo la ley, ya sea dentro o fuera de los tribunales, en el «debate sobre los derechos» nunca se establece un diálogo. Ambas formas requieren *pragmatismo*: el pragmatismo de la ley y el pragmatismo de la rebelión. El «derecho a la ciudad» no aparece en ninguna constitución, tan solo el derecho a la vivienda y al bienestar, vagamente definido y establecido en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948. Pero especialmente en este caso, la indeterminación del lenguaje lleva a que incluso el abogado más creativo y progresista opte por un acuerdo extra-judicial, por arreglarlo en la calle. El artículo 25 de esa declaración dice que «toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios».

¿Quién no estaría de acuerdo? Pero el artículo 17 previamente establece dos cláusulas: (1) «Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente»; y

(2) «Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad». Los artículos 25 y 17 destacan en cualquier discusión sobre el derecho a la ciudad. ¿Acaso no son estos dos derechos directamente contradictorios, contradictorios en un sentido burgués? El derecho a la propiedad priva a los pobres de un lugar en la ciudad, a menudo un lugar destacado, quizá incluso central. Sin embargo, aparentemente, nadie puede ser privado de su derecho a la propiedad, y por consiguiente de su derecho a la ciudad. Además, toda persona tiene derecho al bienestar y a una vivienda adecuada, pero los propietarios tienen el derecho privado de denegar dicho derecho universal, porque nadie puede privarles de su propiedad. ¿Cómo se resuelve este dilema?

El dilema se puede resolver, o al menos abordar, analizándolo al mismo tiempo de una forma muy concreta y muy genérica, centrándose en lo legal y abriéndose a lo político. Con esto me refiero a centrarse en la queja específica, por ejemplo, las subidas del alquiler, los problemas de expulsión residencial, la negación del acceso público a un espacio urbano concreto, el abuso policial, los juicios por «desórdenes» públicos, los arrestos preventivos de manifestantes, la infiltración ilegal de policías de paisano en una organización, etc. En estos casos, se puede apelar a los «derechos» (los derechos humanos, los derechos constitucionales o el derecho a la ciudad), pero lo que se necesita es una representación legal. Se trata de defender los derechos propios en un sentido jurídico, en un sentido pragmático, ya sea individual o colectivamente. Cuando esto no funciona, como suele ocurrir, la otra opción es sacarlo a la luz, movilizarse políticamente, organizar una campaña o una rebelión, masiva, un movimiento político urbano masivo, que exprese los deseos de democracia.

Por supuesto, una vía no excluye a la otra. Para estar seguros, lo mejor es tomar ambas, incluso am-

bas al mismo tiempo. Si alguien quiere organizar esta campaña con dos frentes bajo el título general de EL DERECHO A LA CIUDAD, bienvenido sea: que use esa pancarta si funciona táctica y prácticamente. ¿Pero acaso alguien se cree realmente que para cambiar la sociedad o para entender cómo cambia la sociedad sirve de algo discutir si las personas ejercen o dejan de ejercer sus derechos? Sin duda, lo que más nos importa a la mayoría es si las personas se comprometen con la *acción efectiva*. Y cuando las acciones son efectivas políticamente, quizá sea importante señalar las condiciones necesarias para su efectividad. No tanto porque esas condiciones sean «derechos», como por el hecho de que la acción políticamente efectiva es el pilar de cualquier movimiento progresista. En el fondo, lo que más me preocupa es la construcción del movimiento, como se aprecia en los próximos capítulos. En este libro, la nueva cuestión urbana no es nada más que una batalla para inventar una nueva noción mejorada del «consumo colectivo», una profilaxis pública de los parásitos privados que nos acechan.

### **Agradecimientos**

Estoy agradecido a Anne Beech, David Harvey, Neil Brenner y Louis Moreno, ya que sin ellos este libro no habría sido posible.



# 1

## ¿ADÓNDE VAN LOS ESTUDIOS URBANOS?

Al hablar de estudios urbanos y de todo lo que vamos a tratar a continuación en este libro, hablo desde la perspectiva que mejor conozco: la tradición crítica urbana que se desarrolló a partir del marxismo en la década de 1970, liderada por Henri Lefebvre, David Harvey y Manuel Castells. En mi libro *Metromarxismo*, intenté documentar esta tradición y contribuir a ella. En él, afirmaba que algunos de los mejores estudios urbanos han sido realizados por marxistas y que el mejor marxismo ha sido desarrollado por ciertos teóricos urbanos.<sup>3</sup>

Si nos remontamos a los debates que estallaron en los años 70, veremos que uno de los más importantes era el de la naturaleza de lo urbano. ¿Qué es lo urbano? ¿Qué es la ciudad? ¿Por qué debería suscitar tanto interés entre los académicos críticos? La respuesta obvia es que la ciudad desempeña un papel especial en el capitalismo y, de hecho, fue importante para el nacimiento del propio capitalismo. La ciudad asume un

---

3 Andy Merrifield, *Metromarxism: A Marxist Tale of the City*, Nueva York, Routledge, 2002.

doble papel: es, por un lado, motor para la acumulación de capital y, por el otro, lugar de lucha social y de clases. Es crucial para que el capitalismo se expanda y también para derrocarlo. Es un objeto teórico que despierta curiosidad porque se trata de un sujeto político necesario.

Todo ello nos lleva a preguntarnos, ¿qué es? En *La cuestión urbana*, Castells se preguntaba qué podemos entender por «ciudad» y qué es el concepto de lo «urbano». ¿Por qué hablamos de sociología urbana y no de sociología a secas? ¿Por qué geografía urbana y no geografía a secas? Por supuesto, lo que Castells estaba intentando descubrir es la especificidad de la ciudad, tanto en sentido teórico como político, y es una cuestión que tal vez aún debemos plantearnos. De hecho, la cuestión adquiere hoy una importancia renovada, porque nuestro mundo ha asumido una forma urbana muy diferente de la que presentaba en los años 70. Según dicen, desde 2006, la mayor parte de la población mundial es urbana y unos 3300 millones de habitantes viven en aglomeraciones urbanas. Además, si esta tendencia continúa, estas cifras aumentarán exponencialmente. En 2030, el 60 % del planeta Tierra será urbano; en 2050, el 75 %.

Pero, más allá de ser datos curiosos, ¿qué implican estas cifras? ¿Son relevantes? ¿Los estudios urbanos son un juego de números? En 1938, el sociólogo estadounidense Louis Wirth expresó su escepticismo a la hora de «medir» el grado «urbano» del mundo contemporáneo en base a la proporción de población total que vive en las ciudades. La influencia que ejercen las ciudades en la vida social, dijo, es mayor de lo que podamos inferir de una estadística. Lo urbano no es una entidad física delimitada en el espacio, sino un cosmos propio, una «forma de vida».<sup>4</sup>

---

4 Louis Wirth, «Urbanism as a Way of Life», *The American Journal of*

Henri Lefebvre, que nunca tuvo demasiado interés por los números, dijo que solo podríamos alcanzar una comprensión más completa de nuestra era urbana mediante la conceptualización del todo, la conceptualización de lo que él llamó «urbanización planetaria». En 1970, Lefebvre postuló «la urbanización completa de la sociedad».<sup>5</sup> En su época, dijo, la urbanización completa de la sociedad era virtual, pero un día podía llegar a ser real. Lefebvre es el último de una especie extinta: un filósofo de la ciudad o, mejor dicho, un «metafilósofo» de la ciudad.<sup>6</sup> Esta noción de «filósofo» se remonta a los antiguos griegos: no se trata de alguien distante, solitario y contemplativo, que se dedica a abstracciones depuradas, sino de alguien completamente comprometido con la política y con las grandes cuestiones democráticas. De hecho, la base de la filosofía griega antigua eran las cuestiones que vinculaban la *polis* con la democracia. La ciudad, la filosofía y la política eran sinónimos. Cabe recordar que el filósofo Hipodamo fue el primer urbanista, que propuso para las ciudades un esquema reticular y una plaza o ágora central, ese lugar de encuentro y reunión tan importante para la democracia. También Platón, en *La República*, habló mucho sobre la relación entre las ciudades y la democracia –en su caso, entre las ciudades y el exceso de democracia–.

---

*Sociology*, vol. 44, nº 1, julio de 1938, 1–24.

- 5 Henri Lefebvre, *The Urban Revolution*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2003 [edición en castellano: *La revolución urbana*, Madrid, Alianza, 1983].
- 6 Lefebvre siempre fue bastante escurridizo en sus proclamas sobre metafilosofía. Parece sugerir que está filosofando más allá de la filosofía pura, que se trata de una especie de juego libre con grandes conceptos, con pensamientos más allá de la filosofía, una filosofía sin límites ni fronteras, un enfoque holístico de las cuestiones sociales, existenciales y políticas. Su propio estilo de marxismo humanista es una metafilosofía, una filosofía que solo se realiza a través de la práctica unificada. Es posible que el manifiesto más importante sobre metafilosofía sean las once *Tesis sobre Feuerbach* de Marx.

La cuestión es que la filosofía, la ciudad y el compromiso político iban de la mano. Dentro del campo de la geografía urbana, y especialmente en el Reino Unido, hay ciertos aspectos que van en contra de esta noble tradición filosófica. Uno de ellos es el predominio de la tradición positivista empirista. El motivo puede parecer obvio en esta época de «expertos» y «tecnócratas», en esta era que algunos describen como «pospolítica»: el positivismo siempre se ha escondido tras el escudo de la cuantificación y de la «objetividad», siempre ha intentado librarse de la política. En ese sentido, el positivismo o el empirismo son metodologías apropiadas para los tecnócratas que buscan encontrar consenso sin conflicto. Sus opiniones son neutrales y expertas, ¿verdad? Su conocimiento no está sesgado por sus valores. Pero el tuyo, si es crítico, es un conocimiento sesgado e ideológico.

La segunda razón (vinculada con la primera) que explica por qué se priorizan los datos empíricos es que esto permite recaudar dinero para la universidad corporativa, consigue más fácilmente subvenciones, convierte con mayor facilidad el conocimiento en un bien, un conocimiento que puede contabilizarse y evaluarse en función de los deseos competitivos de una institución y permite la elaboración de gráficos. No se concede dinero, o muy poco, para trabajos teóricos, por tanto, la teoría y la filosofía no son importantes porque no tienen importancia económica. No cabe duda de que es extremadamente difícil evaluar y juzgar su «impacto» en una hoja de cálculo.

Se deja de pensar en un problema para pensar en cómo rellenar una propuesta de subvención sobre dicho problema. Esto vuelve superficial la «investigación»: esta consiste en acumular datos, rara vez implica pensar en profundidad sobre un problema y, desde luego,



no implica formular conceptos sobre dicho problema, ni comprometerse políticamente. Esto no ayuda a desarrollar una comprensión más profunda y crítica de la problemática urbana. Podría decirse que crea una disciplina que en el fondo es anti-intelectual. Y, a largo plazo, el anti-intelectualismo tiene un «impacto» negativo.

Por otro lado, lo mismo ocurre al teorizar de forma chapucera, o al teorizar sin un compromiso político y social. Por consiguiente, la teoría «pura» también es peligrosa, especialmente la sociologización de ciertas formas de filosofía continental. A este respecto, podríamos acusar a los que intentan «adoptar» o «instrumentalizar» a los sospechosos habituales, pensadores como Badiou, Rancière, Žižek, Deleuze y Guattari, o incluso Lefebvre. «Los pensamientos sin contenido son vacíos», dijo Kant en la *Crítica de la razón pura*, «las intuiciones sin conceptos son ciegas». Y seguimos renqueando entre el vacío analítico y la ceguera conceptual...

• • •

No obstante, impulsar los estudios urbanos no implica alcanzar un punto común; implica un replanteamiento profundo de la cuestión urbana y de la forma de tratar adecuadamente la cuestión *ontológica*, la de la encontrarnos en el mundo, en un mundo urbano. En esta conceptualización, debemos prescindir de las viejas distinciones entre el norte y el sur global, el mundo desarrollado y el subdesarrollado, lo urbano y lo rural, lo urbano y lo regional, entre la ciudad y el suburbio, de igual modo que debemos prescindir de las viejas distinciones entre lo público y lo privado, el Estado y la economía, la política y la tecnocracia. Desde este punto de vista, las líneas fronterizas no marcan

una división entre norte y sur, o entre urbano y rural, sino que se encuentran «dentro del propio fenómeno urbano», como dice Lefebvre en *La revolución urbana*. De ahí la necesidad de conceptualizar y politizar el hecho de que el mundo ya no está delimitado por divisiones estrictas entre opuestos: todas las delimitaciones y líneas fronterizas están, de forma *inmanente*, dentro de la sociedad urbana, entre las periferias dominadas y los centros dominantes que existen en todo el planeta.

El concepto de inmanencia está muy presente tanto en el pensamiento de Marx como en el de Spinoza y es representativo de nuestra problemática urbana. La inmanencia aparece repetidamente en el léxico de Marx. Marx dijo que el *valor* es inmanente al capitalismo, al igual que el *mercado mundial*, que es la base misma del capitalismo, de lo que es y de lo que surge en su ser. Si decimos «urbano» en lugar de «mercado mundial», el sentido sigue estando claro. En cuanto a Spinoza, en su *Ética* llamó sustancia a la fuerza inmanente de la naturaleza y la realidad. La sustancia es el contenido fundamental de la realidad humana, perceptible y concebible por medio de sus múltiples *atributos*. Por supuesto, en Spinoza la sustancia es la teoría panteísta de Dios, su idea de que Dios es inmanente a la realidad, incluidos nosotros. Pero tal vez la forma de esta idea sea válida también para la naturaleza inmanente de lo urbano, para su complejo tejido ontológico, para el tejido que cubre nuestra vida cotidiana.

Se trata de lo urbano como una única sustancia cuyos atributos (el entorno construido, la infraestructura de transporte, las densidades poblacionales, las características topográficas, la mezcla social, la gobernanza política) son todas las *expresiones* formales que lo impregnan ontológicamente. Se podría incluso decir

que la «ciudad» es un atributo de lo urbano. Estos atributos son el aspecto de lo urbano, cómo podemos verlo y reconocerlo. Lo urbano no está ahí fuera, no es necesariamente observable y medible, pero es inmanente a nuestras vidas, es una ontología y no una *epistemología*, no es un atributo transitivo de nuestra sociedad, sino la substancia inmanente de la misma.

En el marco de esta conceptualización, es posible concebir la urbanización planetaria como algo más que ladrillos y mortero, edificios y autovías, como un proceso que produce tanto rascacielos como calles sin asfaltar, carreteras y caminos secundarios, minas de oro y zonas marginales que sufren la ira del mercado mundial, tanto cuando está ausente como cuando está presente. Este proceso conlleva la expropiación de tierras, la confiscación de bienes comunes y el derecho de expropiación. Ahora lo urbano representa una nueva forma de «dependencia», que justifica la obsolescencia cultural, tecnológica y económica de las economías rurales. En la década de 1970, el sociólogo campesino Andrew Pearse habló de la expansión de un «complejo urbano-industrial» en las zonas rurales del mundo, que castigaba la producción agrícola mediante un sistema de recompensas urbano. Hoy en día, tendríamos que renombrarlo como un «complejo urbano-financiero», que presenta un sistema de recompensas que penaliza y castiga la producción agrícola, a nivel planetario, desde los centros de poder corporativo urbano.<sup>7</sup>

• • •

---

7 Andrew Pearse, «Metropolis and Peasant: The Expansion of the Urban-Industrial-Complex and the Changing Rural Structure», en T. Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 76.

Según Lefebvre, deberíamos dejar de utilizar el término ciudad y adoptar en su lugar «sociedad urbana». Le gustaba decir que la sociedad urbana «se constituye sobre las ruinas de la ciudad».<sup>8</sup> La ciudad es un pseudoconcepto, un concepto histórico y no una realidad analítica. Al impulsar la noción de sociedad urbana, Lefebvre nos pide que abramos las compuertas, que soltemos amarras, que renunciemos a la solidez y seguridad de lo absoluto y aceptemos algo relativo y abierto, algo en proceso. Debemos dejar atrás la forma de la ciudad y aceptar la sociedad urbana, aparentemente informe.

Digo «aparentemente» porque tal vez recordemos que no hay nada informe en la concepción del espacio de Lefebvre. Le gustaba subrayar que el espacio es global, fragmentado y jerárquico, todo al mismo tiempo. Es un mosaico increíblemente complejo, puntuado y texturizado por los centros y las periferias, pero un mosaico cuyo patrón está definido en el fondo por la «forma de la mercancía». Si quisiéramos profundizar en la estructura molecular de esta sustancia urbana, de este espacio urbano, podríamos verla como una acumulación inmensa de mercancías, delimitada por la «forma de la mercancía», aunque la «forma del valor» sea ilimitada. La «forma de la mercancía» frente a la «forma del valor» es una distinción clave de Marx al inicio de *El capital*. Se trata, en el fondo, de una forma de expresar que las cosas presentan *al mismo tiempo* particularidades y generalidades, tienen una forma intrínseca pero no tienen una forma extrínseca. Me gustaría que lo urbano se analizase de forma similar, como algo con estructura y forma, como algo tan caótico funcionalmente (el «deli-

---

8 Henri Lefebvre, *Le droit à la ville*, París, Anthropos, 1968, p. 83 [edición en castellano: *El derecho a la ciudad*, Madrid, Capitán Swing, 2017].

rio racional») y tan ordenado y fractal como una serie de partículas subatómicas.

Tenemos que ser imaginativos a la hora de concebir esta realidad. Podríamos verla como un físico atómico, pero estamos hablando de algo muy amplio: un universo planetario terrestre. La forma de mercancía del espacio representa la forma construida fija y ligada a dicho espacio, el paisaje construido que Sartre llamó «práctico-inerte» en su *Crítica de la razón dialéctica*. Al mismo tiempo, la forma de valor construye una red difusa de relaciones sociales, interconectadas y extendidas más allá del espacio. Podemos llevarlo más lejos y entender la interacción entre la forma de mercancía y la forma de valor igual que Roquentin (el protagonista de *La náusea* de Sartre) interactúa con el mundo de los objetos inanimados y las náuseas que le suscitan los seres conscientes: cómo este mundo inanimado y fijo condiciona y establece el marco pasivo para nuestras vidas activas y cómo, de alguna forma, lo tenemos que dinamizar. Hoy en día nuestra náusea es política y colectiva.

En el marco de esta idea, ¿qué es lo específico de lo urbano, si es que hay algo específico? Lo hay y no lo hay, ya que lo específico es una complementariedad, un entendimiento que percibe lo urbano como una compleja placa de circuito, como una prenda cosida con piezas de un tejido delicado. Fuera de las tramas humanas, lo urbano no crea nada, no es nada. Lo urbano no tiene ningún propósito ni realidad más allá de la realidad humana, más allá del intercambio y la unión, de la proximidad y la concentración humana, del encuentro y la intensidad humanos. Nodos de intensidad que resuenan, que conectan con otros nodos de inten-

sidad, que se fusionan y crean energía y electricidad, luz incandescente.

«Los signos de lo urbano», dice Lefebvre en *La revolución urbana*, «son los signos de la congregación: las cosas que permiten la congregación (la calle y el suelo de la calle, piedra, asfalto, acera, etc.) ¿Qué elementos evocan con más fuerza lo urbano? La profusión de luces por la noche, en particular al sobrevolar una ciudad –el deslumbramiento de la claridad, neones, anuncios luminosos, incitaciones de todas clases–, la acumulación simultánea de riqueza y signos». Según Lefebvre, lo urbano es una forma pura: el punto de encuentro, el lugar de una congregación, *la simultaneidad*. Esta forma no tiene ningún contenido específico, sin embargo todo se acomoda y vive en ella. Es una abstracción, pero contrariamente a una entidad metafísica, es una abstracción concreta, ligada a la práctica.

Esta forma urbana es cumulativa de todos los contenidos, seres de la naturaleza, resultados de la industria, técnicas y riquezas, obras de la cultura, de los modos de vivir, de las situaciones, de las modulaciones o rupturas de lo cotidiano. Pero es algo más y algo distinto que la sola acumulación. Los contenidos (cosas, objetos, individuos, situaciones) se excluyen en tanto que diversos, se incluyen y se suponen en tanto que congregados. Se puede decir de lo urbano que es forma y receptáculo, vacío y plenitud, super-objeto y no-objeto, supra-conciencia y totalidad de las conciencias.<sup>9</sup>

• • •

Pero, ¿qué necesidad hay de plantear una «sociedad urbana»? ¿Qué pretende Lefebvre? Quizá no esté

---

9 Lefebvre, *The Urban Revolution*, pp. 118–9 [v. en cast.: p. 124].

utilizando solo un tropo, sino desarrollando una estrategia política. Una vez más, Spinoza puede ayudarnos. Al escribir la *Ética* y afirmar que la sustancia es la base de la vida y la naturaleza, Spinoza acuñó tres tipos de conocimiento distintos. El primero era el que se daba en la vida cotidiana, con su caos y desorden, un nivel totalmente legítimo y real, pero un concepto inadecuado para entender plenamente esa vida. El segundo tipo de conocimiento identifica detrás del caos un patrón de relaciones humanas, entiende la interconectividad de la vida humana, las nociones comunes que la mantienen unida, más o menos intacta. Mediante un tercer tipo de conocimiento, ese entendimiento se lleva más allá, hasta una lógica intuitiva de la experiencia humana y me lleva a pensar que podría describir mejor la vida urbana, nuestro futuro devenir, la sustancia de nuestras vidas, la base para nociones comunes que se mantengan y vayan mejorando.

La razón principal por la que Spinoza desarrolló este tercer tipo de conocimiento es porque se dio cuenta de que había algo fructífero en juego, algo más abierto para los seres humanos. Priorizó una realidad que afirma su dependencia e interdependencia con todas las cosas, un tejido de pertenencia colectiva. Del mismo modo, cuando Henri Lefebvre postula su propio tercer tipo de conocimiento, la sociedad urbana, muestra que cree que hay algo más fructífero humanamente y más importante políticamente. Por ello, la capacidad de ampliar y profundizar las ideas comunes aumenta, siempre que las separaciones y segregaciones se eviten, se mantengan a raya. Intentar comprender los ingredientes comunes que nos unen nos permite comprendernos como ciudadanía y como individuos. Esa es la promesa de un «tercer tipo» de conocimiento ur-

bano. Lefebvre parece querer dejarlo claro y, aunque no lo hiciera, deberíamos hacerlo nosotros por él.

Lefebvre podría haber llamado a este conocimiento «derecho a la ciudad», pero también lo percibía como una nueva forma de ciudadanía, una ciudadanía revolucionaria, basada en el encuentro entre las personas, encuentros que *se revelan a pesar de la negación de la distancia y a pesar de la búsqueda de la distancia*. La ciudadanía es el punto de convergencia entre ambas, una dialéctica que es a la vez una *percepción* y un *horizonte*, una estructura de sentimiento y una nueva forma de vernos a nosotros mismos y a nuestro planeta. Es una ciudadanía concebida como algo *urbano*, como algo territorial, pero cuya territorialidad es más estrecha y más amplia que la «ciudad» y la «nacionalidad». Un ciudadano de un edificio, de un barrio, se convierte en un ciudadano del mundo, un ciudadano universal arraigado en un lugar, que se encuentra con sus conciudadanos del otro lado del pasillo y del otro lado del planeta. La urbanización hace posible esta sensación de pertenencia, eliminando la distancia entre las personas, apilando las personas unas sobre otras, unas al lado de otras. Al mismo tiempo, las redes sociales ayudan a las personas a buscar en la distancia, a ampliar la distancia de sus vidas y a ampliar sus miras, respecto a sí misma y los demás.

De ahí puede surgir un nuevo tipo de ciudadanía, una ciudadanía urbana de trabajadores sin trabajo asalariado, de estudiantes sin carrera (la llamada generación NINJA: «sin ingresos, sin trabajo y sin propiedades»),<sup>10</sup> de personas de clase baja y media sin casas, de jubilados sin pensiones; un montón de gente compartiendo un dominio planetario, una masa gigan-

---

10 Por sus siglas en inglés: *No Income, No Jobs and Assets* [N. de la T.].



tesca. En *La pensée marxiste et la ville*, Lefebvre presenta una fórmula sencilla: cuanto más crezcan las ciudades y se desarrolle la sociedad urbana, más se reducirá el trabajo asalariado.<sup>11</sup> De alguna forma, la sociedad urbana será una sociedad «postrabajo» en el sentido esbozado por Marx en los *Grundrisse*, en la que todos seremos «suspendidos» de «la forma inmediata de producción», lo que dará lugar a una circunscripción política latente, en la cual solo quedará un terreno real de lucha, y no será el lugar de trabajo, sino lo urbano en sí mismo.<sup>12</sup>

Volvemos otra vez a los griegos antiguos (y no tan antiguos). Para ellos, la política siempre se ha representado y experimentado (y se sigue haciendo) en el ágora urbana. En ese sentido, nada ha cambiado con la urbanización planetaria, excepto el hecho de que el ágora se ha vuelto mayor y más amplia: una combinación del mundo virtual y físico. Hace dos mil quinientos años, los ciudadanos de Atenas no trabajaban, eran gobernantes aristocráticos que velaban por el pueblo: por los esclavos y los extranjeros. De igual forma, hoy en día surge una nueva ciudadanía griega sin trabajo, no porque sean aristócratas, sino por la crisis económica y las medidas de austeridad de la eurozona. Hoy en día, el ágora es un nuevo tipo de «campo común» (como diría Sartre), en el que la pasividad del mundo corporativo, del paisaje financiero construido, del «práctico inerte» espectacular, se vuelve activa y afectiva, porque está lleno de gente corriente que, unida por nociones co-

---

11 Lefebvre, *La pensée marxiste et la ville*, París, Casterman, 1972, especialmente el capítulo II.

12 Karl Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, pp. 699–713 [edición en castellano: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Madrid, Siglo XXI, 2016].

munes, crea una función en vez de responder sin más (como una horda de compradores).

Está de más decir que hay quien teme este ágora, quien quiere cerrarlo físicamente y sellarlo virtualmente, censurar su ciberespacio: los *agorafóbicos*. Pero también hay quien sabe que hoy en día los que se unen no son los trabajadores del mundo, ellos no tienen un mundo que ganar, como anunció Marx en su *Manifiesto*. Más bien, la gente tiene un mundo que ocupar, que ocupar como espacio vital, como esfera de reproducción. Los *agorafóbicos* constituyen una clase dominante en el proceso de urbanización planetaria, son fracciones de capital que «conducen» el proceso de *neohaussmannización*; son una vergüenza para el arduo trabajo del barón. Hoy en día, la *neohaussmannización* desgarrar el tejido urbano planetario y produce centros y periferias, centros de poder y riqueza, así como espacios de desposesión y marginalización. Y esto ocurre en todas partes, no se preocupa ni por la ciudad ni por el campo.

La filosofía y la teoría urbana crítica tienen que crear un nuevo terreno para las intervenciones políticas (para una política militante y revolucionaria) dentro de un proceso revolucionario en sí mismo. De hecho, según Lefebvre, «lo urbano» es revolucionario y, por tanto, la revolución será urbana. Esa frase resume lo esencial de *La revolución urbana*. Es un proyecto que sigue vivo, en ambas direcciones. Y aún queda mucho trabajo conceptual y político que hacer en la dirección apropiada.

# 2

## VIEJAS CUESTIONES URBANAS REVISADAS (Y RECONSTRUIDAS)

En 1972, cuando escribió por primera vez *La cuestión urbana*, Manuel Castells tenía 28 años y era un español brillante en el París revanchista, tras 1968. Resulta bastante asombroso, dada su edad, dada la importancia del libro, dado que ha perdurado como un «clásico». De hecho, el texto era la tesis doctoral de Castells, dirigida por Henri Lefebvre, por un lado, y por el sociólogo Alain Touraine, por otro. Podemos colocar a Lefebvre y a Touraine en lados opuestos (y a Manuel, el estudiante, en el centro) porque los dos supervisores eran enemigos intelectuales. Touraine siempre pensó que Lefebvre estaba sobrevalorado, que era un pensador científico social demasiado impreciso; y Lefebvre nunca hizo referencia a la obra de Touraine. Lo que dejaba al joven Castells entre la espada y la pared.

Touraine había acuñado el concepto de «sociedad posindustrial», era una especie de Daniel Bell galo. Lefebvre, a su vez, había afirmado «el advenimiento de la sociedad urbana», que, si se lee entre líneas, es en sí misma una especie de tesis posindustrial. ¿Y a quién

se dirigiría el joven Manuel, un marxista más empírico que Lefebvre y más teórico que Touraine, para brillar por sí mismo, para trazar su propio camino entre la Escala de Lefebvre y la Caribdis de Touraine? ¿Cómo podía formalizar metodológicamente su investigación urbana sin dejar de ser firmemente marxista? Era principios de la década de 1970 y Louis Althusser, marxista más conocido de la época, fuente de inspiración lógica.

Althusser era un maestro de lo breve. Lo que Lefebvre decía en libros enteros, o más, Althusser lo plasmaba en 15 páginas. En poco tiempo, Castells utilizó de forma original e idiosincrásica los pilares del formalismo althusseriano: «reproducción» e «ideología». Pero, a diferencia del propio Althusser, se trataba de un formalismo althusseriano aplicado al mundo real, a la conflictiva situación urbana de los años 70, la tensa década en la que el capitalismo se estaba reestructurando, intentando eludir los fantasmas de la crisis posfordista y el colapso. Y aunque este sistema urbano estaba en decadencia y presentaba problemas evidentes, no estaba del todo derruido. Castells quería saber por qué y quería ilustrar que en los intersticios de la crisis surgían posibilidades reales para las personas, posibilidades reales para afirmarse como ciudadanos urbanos, como personas que podían modelar activamente sus propios destinos urbanos.

En uno de sus ensayos más brillantes, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» (1969), Althusser dijo que «hasta un niño sabe que si una formación social no reproduce las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá ni un año».<sup>13</sup> La cita

---

13 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londres, New Left Books, 1971 [edición en castellano: *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015, p. 271].

es una paráfrasis de Marx de una carta al Dr. Kugelman (11 de julio de 1868), que resumía todo el sentido del libro segundo de *El capital*: sin reproducción no puede haber producción; sin la realización de la plusvalía no podría producirse una nueva plusvalía; la producción, por tanto, se basa en una reproducción extendida y ampliada. Sin embargo, dadas las inevitables rupturas y disyunciones en el funcionamiento «normal» de este proceso de producción capitalista (esbozado en el libro primero de *El capital*), ¿cómo era posible que el capitalismo sobreviviese, y siga sobreviviendo? ¿Cómo puede el sistema reproducirse constantemente?

Althusser sugiere que hay dos aspectos esenciales en este proceso reproductivo para Marx: (1) la reproducción de los medios de producción y (2) la reproducción de la fuerza de trabajo (de las secciones I y II respectivamente del libro segundo de *El capital*). A su vez hay un aspecto triangular: (a) los salarios, (b) el consumo improductivo, como la vivienda, la educación, los hospitales y (c) la ideología: la conformidad con el orden dominante, la aceptación de que todo esto es «normal» y, en cierto modo, «natural», que es así y no puede ser de otra forma.

Resulta curioso que Althusser pase por alto aspectos de la reproducción de las relaciones de producción capitalistas del libro segundo de *El capital*, los «esquemas de reproducción» político económicos que Marx conceptualiza (en las secciones I y II). En cambio, centra su atención en la reproducción ideológica de la fuerza de trabajo, un tema que Marx no aborda directamente. Refiriéndose al libro segundo de *El capital*, Althusser dice «no vamos a entrar en el análisis [político-económico] de esta cuestión. Basta con haber mencionado la necesidad de reproducción de las

condiciones materiales de producción». De esta forma, Althusser basa todo en su idea particular de ideología, en «la representación imaginaria de las condiciones reales de la existencia de un individuo».

Al igual que el inconsciente para Freud, la ideología para Althusser no tiene historia. Sin embargo, tiene existencia material: *realmente* se encarna tanto en «los aparatos ideológicos del Estado» como en los «aparatos represivos del Estado». Ejemplos de aparatos ideológicos son las instituciones educativas, la familia, los medios de comunicación, la iglesia y las asociaciones religiosas, los partidos políticos y los sindicatos. Todas ellas son instituciones que funcionan a través de la ideología, que de alguna forma perpetúan la ideología. «Aclaman» (*interpelan*) a los individuos como sujetos distintivos, nos reclutan como miembros obedientes de la sociedad capitalista; esa es una de las formas que tiene «el sistema» para reproducir su legitimidad y orden. «¡Eh, tú!», dice Althusser, como alguien que grita desde la otra acera, alguien que sabemos instintivamente que nos está llamando a nosotros. Sabemos que se dirige a nosotros, no tenemos más opción que escuchar y mirar. La ideología, según Althusser, funciona de forma muy parecida. Y si decidimos no mirar, no escuchar, para liberarnos de esta llamada ideológica, entonces intervienen los aparatos represivos del Estado (con su policía, sus militares y sus tribunales) para obligarnos a mirar y escuchar, para obligarnos a ser tipos obedientes en el melodrama capitalista.

Castells utiliza estos temas paralelos de reproducción e ideología en su investigación urbana de una forma original. Él opina que, en el ámbito urbano, ocurre algo parecido. Para empezar, el sistema urbano (o la

«estructura urbana», como la denomina Castells) se ha seguido reproduciendo a pesar de las crisis, en el pasado y en la actualidad. ¿Cómo lo hace? Según Castells, gracias a la ideología, gracias a la forma en que la ideología actúa en este sistema y también en el campo de los estudios urbanos. En cada situación, se dirige hacia nosotros como objetos obedientes en vez de como sujetos activos que escriben el guión. Castells ataca a los estudios urbanos y a la sociología urbana precisamente por su contenido ideológico. Las investigaciones antiguas sobre «la ciudad» han formulado «representaciones imaginarias», afirma, que enmarcan la ciudad en términos de «cultura urbana», en términos sociológicos y antropológicos limitados. Estos enfoques se centran en «las dimensiones de la ciudad», en la «densidad», en el «tamaño», en la idea de que la ciudad exhibe una especificidad propia, su propia organización y transformación; una lógica que, según Castells, presta poca atención a las dinámicas más amplias de las relaciones político-económicas y sociales capitalistas. Castells defiende que «las leyes de articulación y transformación» del sistema urbano se descubren en las formas espaciales de la estructura social capitalista en su conjunto. Negar este hecho supone crear una representación ideológica de la cuestión urbana, una representación imaginaria.

Así surge una de las principales problemáticas de *La cuestión urbana*: dada la necesidad de definir una idea no ideológica de urbanismo, ¿qué formaría esta realidad que llamamos «lo urbano»? Y, desde una perspectiva marxista, ¿qué es la «política urbana»? ¿Cómo puede ser lo urbano un «objeto» distintivo de análisis y al mismo tiempo el escenario espacial de una lucha política? En otras palabras, ¿cómo se puede definir lo

urbano como una cuestión teórica y política? *Voilà la question urbaine...*

La respuesta de Castells fue brillante y errónea, brillante por su forma de utilizar a Althusser, errónea porque su tesis tuvo dificultades para reproducirse más allá de 1980. En *La cuestión urbana*, Castells dice que lo urbano no es una unidad de producción; la producción opera a una escala mayor, a una escala regional e internacional. Por tanto, la producción no es un punto de partida analítico adecuado para la cuestión urbana. Lo más importante es la *reproducción*, á la Althusser, la reproducción del sistema urbano y su relación con la supervivencia global del capitalismo. Si adoptamos la propia definición de Castells, lo urbano es «la articulación específica de instancias de una estructura social en el interior de una unidad (espacial) de reproducción de la fuerza de trabajo».<sup>14</sup> En resumen (si es que se puede «resumir» algo de Castells), lo urbano es crucial en la producción y en la reproducción del modo de producción. Pero, de esta forma, abre un nuevo campo más amplio de crisis y contradicción y de compromiso político.

A partir de mediados de los años setenta, Castells comenzó a definir y redefinir su concepto de lo urbano como la unidad espacial de lo que él llamaba «consumo colectivo». El consumo colectivo forma parte de la reproducción de bienes y servicios colectivos «improductivos» fuera de la relación salarial, fuera del capital variable, por ejemplo, la vivienda pública, la infraestructura pública, la infraestructura de transporte, las escuelas y hospitales y servicios de consumo colectivo. «En este sentido», dice Castells,

---

14 Castells, *La cuestión urbana*, p. 280.



es en el que decimos que lo esencial de los problemas que se estiman urbanos está de hecho ligado a los procesos de «consumo colectivo», o lo que los marxistas llaman de la organización de los medios colectivos de reproducción de la fuerza de trabajo. Es decir, de los medios de consumo objetivamente socializados y que, por razones históricas específicas, son esencialmente dependientes en cuanto a su producción, distribución y gestión, de la intervención del Estado. No es una definición arbitraria. Es una hipótesis de trabajo que puede ser verificada por el análisis concreto de las sociedades capitalistas avanzadas, a lo cual nos aplicamos.<sup>15</sup>

• • •

En este punto, vemos lo que Castells entiende por política urbana: una intervención sobre este proceso reproductivo. Una intervención del Estado, por un lado, que financia estos bienes públicos, organiza la planificación y la política urbana y se encarga de la organización ideológica y material del espacio y de las condiciones sociales para la reproducción de la fuerza de trabajo. Y, por otro lado, las intervenciones de la gente de a pie, que se opone colectivamente a la intervención estatal, que interactúa políticamente con el Estado en la organización y en la gestión, buena y mala, del consumo colectivo. Gente que se implica en *movimientos sociales urbanos*, alianzas ciudadanas y grupos de base relativamente autónomos de la política partidaria e ideológica. Por consiguiente, el activismo desdibuja las líneas de clase y no se desarrolla en el lugar de trabajo, sino en el espacio vital, en el barrio,

---

<sup>15</sup> Castells, *La cuestión urbana*, p. 483.

en el ámbito de la reproducción (o, mejor dicho, en el ámbito en el que la reproducción se encuentra con la producción, en ese espacio amplio e íntimo que Lefebvre denominó «vida cotidiana»).

A lo largo de la década de los setenta, esta idea se convirtió en la hipótesis de trabajo de *La cuestión urbana* y fue probada, aplicada y redefinida en un contexto de crisis: crisis financiera (ruptura del acuerdo de Bretton Woods, 1971), crisis del petróleo (1973), crisis fiscales estatales (en torno a 1975), el «invierno del descontento» (Inglaterra, 1978). En casi todas partes y en todos los niveles de jurisdicción, el Estado dejó de invertir en los presupuestos de consumo colectivo y, como respuesta, surgieron movimientos sociales urbanos, que exigían viviendas asequibles, transporte público que funcionase, escuelas decentes, servicios públicos fiables. En esa década (Guy Debord la denominó «la repugnante década de los setenta») se dio una situación extraña y conflictiva para las personas progresistas: se estaban abandonando los artículos de consumo colectivo, vitales para la reproducción de las relaciones de producción, vitales para desatascar conflictos en el sistema, vitales para proveer de bienes y servicios necesarios (pero poco rentables), indispensables para apuntalar la demanda económica. ¿Cómo era esto posible? Lo que era aparentemente esencial para la reproducción del capitalismo (para su supervivencia a largo plazo), resultaba ser algo contingente. Primero, el Estado dejó de invertir en ellos y enseguida, en la década de los ochenta, emprendería una guerra activa e ideológica contra ellos.

Por supuesto, los artículos de consumo colectivo presentaban una carga ideológica: mantenían el *statu quo*, eran una forma especial de pacificación so-

cial para mantener las relaciones sociales dominantes en su sitio; eran una forma de dependencia que paralizaba la actividad y el espíritu emprendedor de la sociedad civil. Sin embargo, lo realmente inquietante era ¿qué hacer si se eliminaban? ¿Era esto una fuente de problemas o indicaba una oportunidad? Probablemente ambas.

La izquierda nunca ha aceptado el golpe de este terremoto, el temblor sísmico que alcanzó cifras altísimas en la escala Richter neoliberal. En aquel momento, una respuesta inmediata fue el «eurocomunismo», el «camino democrático hacia el socialismo», de rigor en los setenta entre la izquierda de la Europa continental y, algo más tarde, en los ochenta, en Inglaterra (por ejemplo, el socialismo municipal en Londres, Sheffield y Liverpool). En ese momento, Castells cambió su alma política y su táctica analítica: pasó del «hiperformalismo» del marxismo de Althusser a abrazar el concepto de Nicos Poulantzas según el cual el Estado es una «condensación» de fuerzas de clase, una realidad en la que el Estado no se distancia de las personas reales, como un poder superior sobre ellas, ni es tampoco un simple instrumento del capital. Al contrario, el Estado de Poulantzas está formado precisamente por gente común y corriente, personas de diferentes creencias y convicciones políticas, que no buscan reproducir el *statu quo* burocrático. Los pasillos y agencias del Estado son en sí mismos lugares de lucha social y de clase. El Estado es una institución compleja, desordenada y «relativamente autónoma», en la que uno se puede infiltrar desde fuera y que se puede ocupar desde dentro, por el bien común. O eso se pensaba.<sup>16</sup>

---

16 El mejor ejemplo del momento eurocomunista de Castells es su libro *City, Class and Power*, Londres, Macmillan, 1978.

El eurocomunismo prometía apoyar lo que David Harvey ha denominado hace poco «la ciudad rebelde». Pero, una vez más, la realidad del movimiento fue diferente: durante la década de los ochenta, los protagonistas a menudo se derrumbaron y capitularon ante liberales rabiosos, o se convirtieron ellos mismos en liberales rabiosos. Los eurocomunistas fanáticos y los burócratas estatales socialdemócratas (muchos de ellos *sesentayochistas*) se transformaron de repente en una raza híbrida: los gerentes empresariales neoliberales (en el reino de Mitterrand estaban por todas partes, su presidencia fue un paradigma de este peculiar cambio). Los gerentes empresariales y los empresarios gestores se convirtieron en una nueva especie de ardientes defensores de lo que el propio Castells denominaría «la ciudad salvaje», e impulsaron transformaciones sutiles que fueron las marcas de nacimiento del neoliberalismo, gracias a las cesáreas realizadas por Thatcher y Reagan.

La ciudad salvaje se refería a la ciudad desregulada, la ciudad disminuida, en la forma reduccionista de la producción capitalista, con recortes a veces fuertes, de sus presupuestos y mano de obra. La diferencia es que eran ayuntamientos y municipios los que despedían a trabajadores y reducían los servicios públicos. Esto fue dramático para una ciudad que pasó a funcionar como una «austera» empresa corporativa, siempre atenta a los resultados, midiéndose por su capacidad de cuadrar los libros, de ser eficiente, de maximizar la provisión de servicios a un coste mínimo. El límite, por supuesto, era hasta dónde podían llegar los gobiernos municipales sin que les echasen del poder, sin perder su legitimidad frente a su electorado. En la ciudad salvaje (con su dinámica de «urbanización austera»,

como la denominé en mi libro *Urbanismo dialéctico*),<sup>17</sup> los consejos municipales imitan las salas de juntas corporativas, los gobiernos municipales y nacionales se subcontratan, lanzan licitaciones para contratos de servicio público, en los que suele salir ganadora la oferta más barata, y prestan más atención a *Moody*'s y otras agencias de calificación de inversiones de Wall Street que a las necesidades de las personas reales.

En aquel momento no nos dimos cuenta, pero ahora lo sabemos: la ciudad salvaje realmente es lo que Henri Lefebvre siempre ha llamado «sociedad urbana». De hecho, la ciudad salvaje se asemeja a un instante microcósmico de lo que Lefebvre llamó «urbanización planetaria», un proceso por el cual la expansión metropolitana se convierte en hiper-explotadora e hiper-expansiva, entre otras cosas, porque las ciudades rompen el cascarón, eliminan las cadenas que las regulaban y flotan en el libre mercado mundial de la urbanización. Poco después, las élites gobernantes pioneras en este proceso reducen la inversión en los presupuestos de consumo colectivo, hasta el punto de eliminar activamente antiguos artículos de consumo colectivo, como algunos servicios públicos e infraestructura pública. Cuando Castells escribió *La cuestión urbana* era imposible imaginar esta situación, un Estado que desistía de sus responsabilidades y de la reproducción social. Pero así fue, el Estado dejó de subvencionar a las personas a favor de la subvención del capital, se concentró en la reproducción del consumo «productivo», aunque en este caso el término «productivo» no implica una producción real. Tal como se desarrolló en las décadas de 1980 y 1990, y tal como

---

17 Andy Merrifield, *Dialectical Urbanism: Social Struggles in the Capitalist City*, Nueva York, Monthly Review Press, 2002.

tiene lugar en la actualidad, la reproducción extendida del capital se consigue a través de la financiarización, los desahucios y la reconfiguración del espacio urbano.



¿En qué situación nos deja esto? Podríamos decir que la cuestión urbana de Castells es, como consecuencia, la *vieja* cuestión urbana. Ya no es posible definir lo urbano como una unidad espacial de consumo colectivo. Puede que nos cueste admitirlo, pero *La cuestión urbana* es un libro que se ha quedado anticuado, al menos en su contenido, aunque su forma siga planteando cuestiones pertinentes sobre la cuestión urbana, sobre la política urbana, lo que debería ser, lo que puede llegar a ser, sobre cómo se relaciona con el hundimiento de la reproducción capitalista. Al releer el ensayo de Althusser, llama la atención que él, igual que Castells, hiciera caso omiso de la «reproducción de las relaciones de producción» que Marx había esbozado en el libro segundo de *El capital*. Y, sin embargo, puede que sea ahí, en ese proceso de reproducción del capital a escala planetaria, donde deben tener lugar las intervenciones políticas progresistas. ¿Cómo afirmar la democracia, cómo intervenir en la reproducción de las relaciones de consumo productivo, cómo infiltrarse en los capilares y arterias del poder financiero y de la administración *neohaussmanista*? ¿Cómo hacer todo eso en lugar de exigir recursos públicos que hace mucho que se han privatizado?

Es un hecho, no hay forma de volver a los buenos tiempos del sector público, al viejo Estado paternalista, a ese Estado providencial que parecía preocuparse por las personas. Reconocerlo, aunque sea doloroso, nos

acerca al marxismo del *Manifiesto comunista*, un marxismo que se mueve por la visión de un capitalismo acabado, que interioriza esa visión y la persigue. No vive en la negación del estado de cosas: es un marxismo revolucionario al revolucionar lo urbano. Como dijo el propio Harvey en las líneas finales de su libro *Justicia social y la ciudad*, que cumple ya más de 40 años y sigue siendo joven: «Queda para la teoría revolucionaria explorar el camino que va de un urbanismo basado en la explotación, a un urbanismo apropiado para la especie humana. Y queda para la práctica revolucionaria llevar a cabo tal transformación».<sup>18</sup>

Uno de los principales puntos de divergencia entre *La cuestión urbana* de Castells y *Justicia social y la ciudad* de Harvey, y el motivo por el cual el segundo ha tenido una vida más larga y radical, es que en el análisis de Harvey la ciudad asume un significado mucho más dinámico. Es un instrumento productivo más que reproductivo dentro del capitalismo, un escenario activo más que reactivo. Mientras Castells habla de la reproducción de la fuerza de trabajo y de vivienda asequible y de servicios públicos de barrio dentro de las dinámicas básicas de la reproducción social, Harvey enfatiza el suelo urbano como mercancía, como un lugar para la apropiación de rentas. La ciudad, desde su enfoque, es en sí misma valor de cambio, está lista para la bolsa y para su explotación en la cartera de inversiones.

Las partes más provocadoras de *Justicia social y la ciudad* son aquellas en las que Harvey (en 1973) asume las teorías neoclásicas sobre el uso del suelo urbano,

---

18 David Harvey, *Social Justice and the City*, Athens, GA, University of Georgia Press, [1973] revised edition 2009, p. 314 [edición en castellano: *Urbanismo y desigualdad social*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 330].

llevando a Marx y a las relaciones de clase a reflexionar sobre aspectos que hasta entonces se consideraban simples «factores de producción». Desde este enfoque, *la tierra, el trabajo y el capital* no se perciben como simples cosas sino, respectivamente, como *terratenientes, obreros y capitalistas*, verdaderos ejecutores de procesos, que desempeñan papeles que entran en conflicto y a menudo se mezclan en la economía y política urbanas. El cambio de terminología en las relaciones de clase y conflicto social fue más profundo políticamente de lo que pueda parecernos ahora. Harvey introdujo una teoría «revolucionaria» más dura, que tachaba las viejas teorías urbanas en el mejor de los casos de «liberales», y en el peor de «contrarrevolucionarias», porque buscaban activamente la confusión y eran intencionalmente ideológicas (pero sin admitirlo), y todo ello por sus pretensiones de ciencia y «objetividad». La inspiración de Harvey era (y sigue siendo) el marxismo clásico, una lectura más temática que sintomática del marxismo, más fundamentada que formalista, basada más en *El capital* (tres volúmenes) que en *Para leer El capital* (un volumen).

Según Harvey, «en las economías capitalistas, la renta surge bajo formas monopolistas, diferenciales y absolutas. Una vez que ha surgido, la renta sirve para asignar al suelo diferentes usos. [...] Pero cuando el valor determina el uso, la distribución se realiza bajo los auspicios de una desenfrenada especulación, de escaseces artificialmente producidas, etc., y pierde toda pretensión de tener algo que ver con una eficiente organización de la producción y de la distribución». «Por desgracia», añade Harvey, en su forma típicamente polémica, el poder monopolista de la propiedad privada puede ser alcanzado en su forma económica por medio



de innumerables estratagemas. Si la renta no puede ser extraída de un modo, entonces lo será de otro. La política social, por bienintencionada que sea, es inútil frente a estas innumerables estratagemas, ya que el rentista conseguirá sus objetivos por los medios que sea. Sin embargo, es este hecho el que da una cierta homogeneidad a las formas urbanas capitalistas a pesar de las marcadas diferencias que existen entre los distintos países (e incluso entre las diferentes ciudades) en cuanto a instituciones políticas, legales y administrativas, así como en cuanto a la producción, distribución y matriz de la vida social en la comunidad.<sup>19</sup>

Esta percepción planteaba (y sigue planteando) cuestiones complicadas para la teoría y la política, sobre todo para la política que lucha por un urbanismo socialmente justo. La teoría urbana tiene que lidiar con «cosas» del barrio urbano, con los valores «de uso» urbanos concretos que identificó Castells, aspectos que realmente afectan a la reproducción social y al activismo de base. Pero la política tiene que hacerlo al mismo tiempo que defiende y ataca las dinámicas del capital que circulan en entornos urbanos construidos, donde fluye como «circuito secundario de capital», persiguiendo las rentas del suelo en todo el mundo. Por decirlo de otro modo, la teoría y la política tienen que lidiar con la realidad del «capital ficticio», tal como lo denominó Harvey en *Los límites del capitalismo* (1982), basándose en el libro tercero de *El capital* de Marx.

El capital ficticio es la fuerza motriz del circuito secundario del capital. El capital ficticio es literalmente este proceso circulatorio en su forma de conversión más fluida. ¿En qué se convierte? En una forma real de plusvalía, en la consecución de unos ingresos por

---

19 Harvey, *Social Justice and the City*, pp. 190–1 [v. en cast.: pp. 199–200].

alquiler. «Un título de propiedad de la tierra», afirma Harvey, «es una forma de capital ficticio». El capital monetario distribuido es equivalente a una inversión con intereses, una reivindicación sobre los ingresos futuros previstos, una ganancia futura. Sin embargo, el capital ficticio no implica nada irreal porque tiene una materialidad profunda, una existencia muy real. «La renta de la tierra», dice Harvey, «capitalizada como el interés sobre algún capital imaginario, constituye el "valor" de la tierra».<sup>20</sup> Fredric Jameson afirma, en su análisis de *Los límites del capitalismo* («una revisión magistral y una re teorización de Marx»),

Harvey sugiere que para Marx el valor de la tierra es algo así como una ficción estructuralmente necesaria. [...] Esto solo es posible porque el capital ficticio se orienta hacia las expectativas de valor futuro: por tanto, el valor de la tierra se nos revela de golpe íntimamente vinculado al sistema de crédito, el mercado de valores y el capital financiero en general.<sup>21</sup>

Los bienes inmuebles funcionan como un «segundo circuito de capital» (paralelo al de la producción industrial, al circuito primario de capital), un circuito de reserva, hacia donde el capital fluye en caso de depresión. Sin embargo, a medida que el circuito primario se desacelera, se reduce, una vez se ha reducido el capital se desplaza cada vez más al circuito secundario. En poco tiempo, supera al circuito primario en importancia relativa dentro de la economía, lo que tiene implicacio-

---

20 David Harvey, *The Limits to Capital*, Londres, Verso, 1999, p. 367 [edición en castellano: *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*, México D.F., FCE, 1990, p. 370].

21 Fredric Jameson, «The Brick and the Balloon: Architecture, Idealism and Land Speculation», *New Left Review*, nº 228, marzo-abril de 1998, pp. 42-3 [versión en castellano: «El ladrillo y el globo: arquitectura, idealismo y especulación inmobiliaria», *New Left Review* nº 0 (edición en castellano), enero-febrero de 2000, p. 184].

nes desestabilizadoras. Harvey lleva mucho más allá la hipótesis planteada por Lefebvre en *La revolución urbana*. La prueba, la despieza, la analiza. En *Los límites del capitalismo*, Harvey dice que el capital ficticio entra en el circuito secundario mediante tres metamorfosis distintas, tres estados de transformación ligados a los tres estados de capital circulante destacados en el libro segundo de *El capital*: concretamente, capital *monetario*, capital *productivo* y capital *mercantil*. Un inversor presta dinero como capital con intereses a un promotor inmobiliario y/o a una compañía inmobiliaria, que actúa como portador del «capital productivo» (capital que crea una forma física en algún lugar) y como capitalista mercantil que venderá la mercancía terminada (un edificio, por ejemplo) por un precio mayor al del coste de producción; o podría retener el activo para generar rentas cada vez mayores, al tiempo que paga su deuda a un prestamista. Aunque, invariablemente, los prestamistas y los rentistas son los mismos, la misma persona, organización o institución, lo que muestra de nuevo la relación íntima entre el mercado de alquiler y los mercados de valores; una relación demasiado íntima. Dicho eso, cuando el capital ficticio acumula ingresos de alquiler es el momento en el que el capital ficticio deja de ser ficticio: se vuelve capital *mercantil*, capital fijo, un frío y tangible práctico-inerte.

En *Los límites del capitalismo* se desarrollan con mayor sofisticación teórica las «Conclusiones y reflexiones» que cerraban el libro *Justicia social y la ciudad*. Era casi una década más tarde y la teoría urbana se veía impulsada hacia la década de los ochenta, hacia un nuevo régimen de gobernanza urbana, presagiado a grandes rasgos en *Los límites*. En las décadas de los sesenta y setenta, prevalecía la «profesionalización de la

gestión», a través del consumo colectivo impulsado por la demanda; a partir de 1980, se pasó al «empresarialismo» y a la subvención del lado de la oferta. La teoría de Harvey de la tierra como activo financiero puro llegó a su punto álgido y es hoy una realidad empírica, una verdadera tragedia impulsada por la burguesía. Una tragedia que llamo *neohaussmannización*.

La *neohaussmannización* sería impensable si la tierra no hubiese adoptado el carácter puro de capital ficticio, si no hubiera asumido el estatus de capital con intereses, que circula por el mercado inmobiliario, aumentando el valor de la tierra, desarrollándola para conseguir «mejores» usos capitalistas: es decir, para conseguir valores de cambio más altos. Harvey lo dice claramente en *Los límites del capitalismo*:

La circulación del capital a interés promueve en la tierra actividades que se ajustan a usos más altos y mejores, no simplemente en el presente, sino también en previsión de la producción de plusvalía futura. Los dueños de tierras que las tratan como un bien financiero puro realizan exactamente una tarea de este tipo. [...] Mirando hacia el futuro, también inyectan al uso de la tierra una fluidez y dinamismo que sería difícil generar de otra forma. [...]

Cuanto más libre esté el capital a interés para vagabundear por la tierra en busca de títulos que adquirir sobre futuras rentas de la tierra [...] y cuanto más abierto esté el mercado de tierras, el capital-dinero excedente podrá construir pirámides de títulos de deudas con más temeridad y tratar de realizar sus esperanzas exageradas por medio del pillaje y la destrucción de la propia tierra».<sup>22</sup>

• • •

---

22 Harvey, *The Limits to Capital*, pp. 368-9 [v. en cast.: p. 371-2].

Manuel Castells y David Harvey coinciden en su noción de reproducción. Pero difieren en la naturaleza de dicha reproducción. Para Castells, la reproducción es, sobre todo, reproducción social, reproducción de la fuerza de trabajo, reproducción en el sentido propuesto por Althusser. Lo urbano es para Castells una unidad espacial de reproducción colectiva de la fuerza de trabajo; la política urbana es la intervención colectiva sobre este proceso reproductivo, un combate en el que los movimientos sociales urbanos luchan por mantener el consumo colectivo e incluso intentan autogestionarlo. Para Harvey, reproducción quiere decir *reproducción del capital*, reproducción en el sentido expuesto por Marx en el libro segundo de *El capital*. Lo urbano, para Harvey, se define por la forma en la que el capital circula en los mercados del suelo y por cómo produce y se ve aprisionado por una aglomeración de activos fijos. La política urbana se revela como una intervención colectiva en este proceso reproductivo, un proceso marcado por la discontinuidad y la desorganización, por la crisis y el conflicto social. El enigma de la reproducción del capital es cómo resolver, ordenar y gestionar estos fallos y disyunciones.<sup>23</sup>

---

23 Harvey ha publicado hace poco su *Companion to Marx's Capital Volume Two*, Londres, Verso, 2013 [edición en castellano: *Guía de El capital de Marx*, libro segundo, Madrid, Akal, 2016] para enfatizar que la esencia del capital está plagada de fallos y disyunciones. Harvey afirma que el libro primero de *El capital* se centra en la producción de la plusvalía, mientras que el libro segundo de *El capital* se centra en la realización de dicha plusvalía. Por supuesto, el mensaje principal de Marx es la unidad inextricable entre la producción y la realización de la plusvalía, que marca el proceso reproductivo en su totalidad. Sin embargo, es un abrazo apasionado que, como Marx sabe bien, «nunca transcurre sin problemas». La fricción inevitable, según Harvey, crea un momento de amenaza y trauma, así como una posibilidad política inminente. La contribución de Harvey consigue contrarrestar de forma brillante la afirmación de Engels de que el libro segundo de *El capital* no tiene

En *Los límites del capitalismo*, Harvey afirma que el Estado es «la línea final de defensa».<sup>24</sup> Según él, el Estado cuenta con el poder para regular el uso de la tierra, para expropiar la tierra, para planificar el uso de la tierra, para invertir en el uso de la tierra, para subvencionar el capital en vez del uso de la tierra. Más de treinta años más tarde, cabe preguntarse si debe actualizarse esta noción de «defensa». Hoy en día, en lo referente a la gestión del capital y a la forma de abordar los fallos en la producción de capital en la economía, el Estado es más bien una *primera* línea de defensa, un verdadero comité ejecutivo que gestiona los asuntos de una superélite burguesa y aristocrática, que interviene ante la *primera* señal de crisis, rescatando a las empresas en bancarrota, a las instituciones financieras asediadas por las deudas, repartiendo el bienestar corporativo entre las multinacionales y haciendo oídos sordos ante la evasión de impuestos y la contabilidad mal hecha. Esto ha sido posible gracias al «gobierno de la austeridad», al «dominio de la contabilidad»: para equilibrar los libros municipales y federales, se han vendido los tesoros familiares, se han privatizado los activos del sector público, se ha subcontratado la gestión de los servicios y la tierra se ha regalado o se ha vendido por cuatro duros. Como Jamie Peck ha dicho recientemente, «el abandono sistemático de riesgos, responsabilidades, deudas y déficits» quita responsabilidades al sector corporativo y financiero, y carga con dichas responsabilidades a los Estados y a la gente común y corriente que paga sus impuestos. En parte por ello, el «enigma» de la reproducción del capital no se ha resuelto, sino que se ha desplazado, difuminado temporalmente. Y, como dice

---

fuerza para la «agitación política».

24 Harvey, *The Limits to Capital*, p. 371 [v. en cast.: p. 373].

Peck de nuevo, «la austeridad se ha convertido en un espacio estratégico para la reproducción contradictoria del dominio del mercado».<sup>25</sup>

Hay otro aspecto que interesa a Harvey y que es el que más me interesa a mí en este libro: el *enigma de las revueltas*, la posibilidad de que las personas intervengan colectivamente en este proceso, un proceso que no trata necesariamente de crear un movimiento social urbano, sino de poner en marcha un movimiento político que tenga una base urbana, que de alguna manera se enraíce en lo urbano: lo urbano en el sentido más amplio y más profundo. En gran medida, la política urbana de Manuel Castells es más directa que la de David Harvey. El primero considera que la política se relaciona tanto con el Estado como con el capital, subvierte y se reapropia del poder estatal, exige bienes públicos colectivos y se moviliza por una gestión relativamente autónoma de estos bienes públicos. Para Harvey, lo urbano presenta un alcance mucho mayor y tiene un cometido más ambicioso: es un escenario para una intervención más amplia, un escenario en el que se disputa el dominio de la reproducción extendida del capital. Los flujos de capital con intereses asientan el circuito secundario, persiguen frenéticamente las rentas en un *boom* de urbanización mundial, en la *neohaussmannización* que respalda actualmente dicho *boom*. El capital con intereses contribuye a crear los activos fijos y el entorno construido que conforma la manifestación física de la ciudad, los *atributos* de la ciudad, como diría Spinoza. Sin embargo, el ámbito político debe ocuparse de la *substancia* de dichos atributos, la forma en la que entran en la vida cotidiana,

---

25 Jamie Peck, «Austerity Urbanism», *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action*, vol. 16, nº 6, 2012, pp. 626-55.

en la que se materializan y socavan esa vida cotidiana. Y, como veremos en los próximos capítulos, este espacio político no es nada más y nada menos que lo urbano, el campo de batalla real y normativo en el que una nueva cuestión urbana sigue imponiéndose de forma voraz y taimada.



# 3

## CIUDADES EN TENSIÓN

*La forma de una ciudad cambia más rápido ¡ay! Que el corazón de un mortal.*

Baudelaire

*Tengo la tentación de creer que lo que acostumbramos a llamar instituciones necesarias, no son a menudo sino instituciones a las que nos hemos acostumbrado, y que en materia de constitución social, el campo de lo posible es tan vasto que las personas que viven en cada sociedad ni se lo imaginan.*

Alexis de Tocqueville

En una excepcional serie de ensayos, agrupados bajo el título *Paris sous tension*, el historiador popular e intelectual orgánico Eric Hazan canta un himno a su ciudad, su *París en tensión*; el manómetro se acerca al nivel de peligro y parece a punto de estallar en cualquier momento.<sup>26</sup> Hazan, que se formó como cardiólogo y

---

26 Eric Hazan, *Paris sous tension*, París, Éditions La fabrique, 2011 [edición en castellano: *París en tensión*, Madrid, Errata Naturae, 2011].

en la década de los setenta trabajó como cirujano en los campos de refugiados palestinos en Líbano, ahora dirige *La fabrique*, la editorial de izquierdas que fundó en 1998. Parte de un comentario de Balzac: «el viejo París desaparece con espantosa rapidez». Sin embargo, aunque las páginas de Hazan están llenas de un largo linaje de parisinos que, como Balzac, lamentan esta desaparición (Hugo, Chateaubriand, Baudelaire, Chevalier, Debord), él ha superado su dolor por la pérdida de un ser querido. Está sobrio, detesta la nostalgia y acoge un futuro muy diferente del pasado glorioso.

En esta secuela de *L'invention de Paris* (2002) [La invención de París],<sup>27</sup> Hazan evoca otro París, un París popular; sus *dandies* y *flâneurs* tienen la piel más oscura y su lengua materna a menudo no es el francés. Su París se aleja del centro, es incluso un París sin centro, que se inventa en la cabeza y en las calles. (¿Hay algún urbanista vivo que conozca su ciudad de forma tan íntima? Hazan parece conocer los nombres en cada timbre, por no hablar de los edificios y patios). Hazan se despidió del París muerto *dentro* del *boulevard périphérique*,<sup>28</sup> sin arrepentimiento y aparentemente sin miedo. Su París no son los dos millones de habitantes del núcleo predominantemente blanco y burgués, que bailan al son, por un lado, de intereses inmobiliarios codiciosos y, por otro, de un mercado turístico espectacular (un Disneyland para cultos), y que conspiran consciente o inconscientemente para liberar a la gran capital de los pobres.

Son las *banlieues*, los suburbios, las que tienen la llave colectiva, los ocho millones de personas princi-

---

27 Eric Hazan, *L'invention de Paris: Il n'y a pas de pas perdus*, París, Éditions du Seuil, 2002.

28 El bulevar periférico de París circunvala el centro de la capital francesa [N. de la T.].

palmente negras o árabes que viven en un extrarradio que palpita con una vida a veces pobre o amenazante, pero siempre intensa. Hazan, tan optimista, ve en todo esto la fuente de un gran potencial para renovar la vitalidad urbana, aquí es donde resurgirá un nuevo París radiante, si es que alguna vez resurge. Olvídate del centro. Las clases dominantes parisinas han desterrado a tanta gente al extrarradio que ahora la periferia es central para el futuro urbano de la ciudad, para una forma urbana que va más allá de la norma tradicional de lo que es la ciudad. Los turistas visitan los encantadores museos de París, los barrios escenario, los hermosos edificios y monumentos, observan la historia, enterrada y fría. Sin embargo, la verdadera historia, el París vivo y real, que respira y palpita, no es tan majestuoso y se encuentra más allá de la barrera periférica de Pompidou. Aún así, entre tantos cambios, hay cosas que siguen igual: «tengo la convicción», dice Hazan, «de que París sigue siendo lo que ha sido durante más de dos siglos: el gran campo de batalla de la guerra civil entre aristócratas y *sans-culottes*».<sup>29</sup>

• • •

Puede que Hazan no lo supiese (aunque sospecho que sí) pero lo que está esbozando es una nueva cuestión urbana. Es nueva (o relativamente nueva) por dos motivos. Primero, sabemos que París creó esa práctica urbana prototípica en la década de 1850 (la *hausman-*

---

29 Hazan, *París sous tension*, p. 10 [v. en cast.: p. 12]. Durante la Revolución Francesa, se llamaba *sans-culottes* (literalmente *sin calzones*) a los revolucionarios, haciendo referencia a aquellas capas sociales, formadas fundamentalmente por campesinos, que llevaban pantalones en vez de calzones, los cuales eran propios de las clases sociales superiores [N. de la T.].

nización), un proceso infame de divide y vencerás, de expulsión de clase a través de la transformación espacial, de polarización social a través de la manipulación económica y política. Fue una despiadada contrarrevolución que destruyó el París medieval y los viejos barrios obreros, que movilizó dinero público para preparar una bomba inmobiliaria privada, permitiendo a los inversores encontrar nuevas salidas especulativas en el paisaje construido de la ciudad. La sensación de pérdida, de desposesión, fue evidente para muchos parisinos pobres y 150 años más tarde sus sucesores lo siguen sintiendo. Aunque hoy en día París ya no es el paradigma de un nuevo proceso de divide y vencerás, sino una representación en miniatura de un nuevo proceso global: la *neohaussmannización*.

La *hausmannización* y la *neohaussmannización* comparten un linaje histórico y geográfico. Pero es necesario actualizar y mejorar la escena originaria de su descendencia. En esos grandes bulevares siguen circulando las personas y el tráfico, pero el bulevar se ha convertido en una carretera, a menudo parada, atascada. En los grandes bulevares del siglo XXI circulan la energía y las finanzas, la información y la comunicación y con frecuencia son de fibra óptica y están digitalizados, desgarrando tanto el ciberespacio como el espacio físico. La *neohaussmannización* es una estrategia urbana global que ha marginado a millones de personas en todo el planeta, hasta el punto de que ni siquiera tiene sentido decir que esas personas son periféricas. A medida que las ciudades se han convertido en megalópolis y los centros urbanos (incluso en los países más pobres) se han descentralizado, pulido e internacionalizado, el «bonapartismo» proyecta su tradición urbana sobre el espacio planetario.

Por tanto, lo que está ocurriendo en París es un microcosmos que revela un macrocosmos. París es una célula en un tejido urbano, formado por un mosaico de centros y periferias dispersos por todo el mundo, un mosaico de apartheid socio-espacial y racial aplicable tanto a París como a Palestina, a Londres y a Río, a Johannesburgo y a Nueva York. Las diferencias son solo diferencias de grado, no substanciales, y no afectan a la unidad esencial del proceso, diseñado por una clase dominante global con la intención de hacer negocios. Hoy en día, el sur global y pobre existe en el noreste de París, o en Queens y en Tower Hamlets. Y norte global rico vive en lo alto sobre las calles de Mumbai y vuela en helicóptero a los áticos de Jardins y Morumbi, São Paulo.

Este apartheid espacial ha generado una nueva paradoja, en la que los centros y las periferias se oponen. Las líneas divisorias y las fronteras entre ambos mundos ya no son una sencilla división entre lo urbano y lo suburbano, ni entre el Norte y el Sur. Más bien, los centros y las periferias son *inmanentes* a la acumulación global de capital, *inmanentes* al «circuito secundario de capital». Los lugares rentables son saqueados a medida que el flujo del circuito secundario se vuelve torrencial, mientras que otros lugares se ven asfixiados por la desinversión. La centralidad crea su propia periferia, marcada por las crisis en ambos lados. Los dos mundos (centro y periferia) coexisten en todas partes, uno junto a otro pero separados.

Hazan señala con malicia un segundo tema, ligado inseparablemente al primero: la insurrección, una de sus palabras favoritas. No es de extrañar que *La fabrique* fuera la primera editorial en publicar el tratado insurreccional más incendiario: *La insurrección que*

viene<sup>30</sup> (tras su publicación en 2007 y el subsiguiente arresto de los nueve de Tarnac, la policía antiterrorista convocó a Hazan a *Le quai des orfèvres*,<sup>31</sup> donde fue sometido a cuatro horas de interrogatorio abusivo sobre la identidad del autor. Hazan mantuvo la boca cerrada). Su idea de insurrección es dual (aunque no lo diga de forma explícita), desarrollada por una energía interna y una coacción, o proyección externa.

La energía interna es un deseo de vivir al margen, de reconstruir los límites, de hacer que tu barrio sea habitable, el centro de la vida. Es la historia de los inmigrantes, aunque dichos inmigrantes muchas veces han nacido en esta tierra extranjera y tienen su pasaporte. En ciertos espacios periféricos parisinos, Hazan identifica el germen de un programa de reconstrucción artesanal, espontáneo y colectivo, que le recuerda a lo que ocurre en Ramala. Incluso en el centro se aprecia el ingenio: en la esquina de la *rue Morand* y de la *rue de l'Orillon*, en el distrito XI, albañiles y carpinteros árabes y malienses recogen bloques de hormigón, madera y ladrillos de donde pueden para rehabilitar un edificio entero de forma casi legal. Es una arquitectura vernácula, poco espectacular (algo atípico en París), que satisface las necesidades locales y se integra noblemente en un tejido urbano «sano» (Hazan, que fue cirujano, sabe mucho de tejidos vivos y muertos).

Lo urbano es valor de uso y no de cambio, es un reino que se vive y no del que se expulsa, con viviendas integradoras y no especulativas. Además, es un proyecto que tiene mucho margen de crecimiento después de la insurrección, después de que la energía

---

30 Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, París, Éditions La fabrique, 2007 [edición en castellano: *La insurrección que viene*, Barcelona, Melusina, 2009].

31 Sede histórica de la Policía Judicial de París [N. de la T.].

interior que lleva a reconstruir se transforme en el impulso expansivo y propulsor de democratizar. Hazan cree que, en ese sentido, es muy probable que la insurrección que viene no estalle en el centro de París: estallará en la periferia, en la periferia global, donde los desposeídos y marginados («las clases peligrosas») se organizarán y se movilizarán para crear un urbanismo realmente «popular», generando así tensiones en los centros que rodean y quizá, quién sabe, un día lleguen a «recuperar» dichos centros. Hazan no habla del «derecho a la ciudad». Para él, la insurrección política se expresa con un impulso externo. No es el deseo de cambiar el gobierno o el ayuntamiento, sino de cambiar la propia naturaleza de la sociedad, «cambiar la vida», como diría Lefebvre.

• • •

En *París en tensión*, Hazan no utiliza el vocabulario del movimiento Occupy, pero no está lejos. La noción de insurrección de Hazan, igual que la de Occupy, presenta una hipótesis, una intuición de que, para la gente preocupada por la democracia, para los que saben que nuestro sistema económico y político está *kaputt*, el cambio probablemente venga desde dentro, de las comunidades excluidas y empobrecidas, a través de la experimentación y la lucha colectiva, de la acción y el activismo que supera sus propios límites, que experimenta consigo mismo y con el mundo.

Sin duda, esto implica más rehabilitaciones y reconstrucciones iniciadas por sus propios habitantes en las *banlieues* periféricas, en los HLMs<sup>32</sup> y *grands ensembles* [grupos de edificios] en ruinas, y también más ocupacio-

---

32 *Habitation à Loyer Modéré*, viviendas de alquiler controlado [N. de la T.].

nes de edificios y solares vacíos en todo el mundo; esas propiedades especulativas embargadas y abandonadas, tierras en desuso, a la espera del saqueo privado; en EE.UU. hay incluso centros comerciales completamente vacíos, sobreconstruidos e infrautilizados. Es necesario un trabajo constante para que los *sans-culottes* hagan la guerra en los dos frentes identificados por Hazan (el interno y el externo). Por un lado, hay que ocupar esos espacios vacíos y recuperarlos, reconstruirlos a partir de una imagen común, reinventarlos como espacios de encuentro, de desarrollo de afinidades, en los que la venta minorista pueda florecer entre tanta venta de sobreacumulación y devaluación. Estos espacios devaluados pueden revalorizarse y convertirse en calles principales en el límite, nuevos centros de vida urbana con espacios verdes, con pequeñas fincas ecológicas, con vivienda social, autogestionada pensando en las personas y no en el beneficio. Por fin, la destrucción creativa podría dar pie a creatividad libre y sin patentar.

Por otro lado, el impulso externo de la insurrección debe seguir ocupando los espacios del 1%, de la aristocracia financiera y corporativa, debe seguir luchando contra los bancos, las instituciones financieras y las corporaciones que lideran la *neohaussmannización*, debe seguir protestando y denunciándolos en su propio terreno, en el centro de la ciudad, en sus centros de riqueza y poder, debe seguir montando escándalos y liberando los espacios que estos sinvergüenzas han vaciado y abandonado. No es descabellado denominar «aristocracia» a esta clase dominante global, ya que tiene mucho en común con las élites parasitarias de antaño. Por ejemplo, sus beneficios y acumulación de capital se generan con la



*desposesión* y con un compromiso nulo a la hora de invertir en trabajo vivo en la producción real.

Gran parte de su riqueza proviene de sus títulos de alquiler, resultantes del monopolio de la tierra, de la especulación inmobiliaria y de los intereses devengados por activos financieros, muchos de los cuales son puramente ficticios, fantasías que extorsionan, como los gastos por servicios ficticios y las comisiones por transacciones en las que incurren los prestatarios (al parecer, la gente paga estas tasas ficticias pase lo que pase, aunque sean controvertidas, esta es la terrible realidad del capitalismo parasitario). No resulta sorprendente que sus beneficios no estén ligados a una inversión en trabajadores para producir productos de calidad a precios más bajos que los competidores, lo que se supone que deberían hacer los «buenos» capitalistas. Invariablemente tienen más que ver con eliminar el bienestar corporativo, evadir impuestos y establecer monopolios, destruyendo la competencia en un sector. El crecimiento exponencial de la riqueza implica cada vez más trabajadores despedidos: la mano de obra viva es una especie en peligro de extinción, como los *sans-culottes*, que son a menudo *sans papiers* [sin papeles] y *sans travail* [sin trabajo].

• • •

Para Hazan, los «días de junio» de 1848 son la gran inspiración para la insurrección. Más que la propia comuna porque esta, como dice Hazan en su prólogo a *La Comuna de París* de Lissagaray, comenzó «como un levantamiento patriótico, un gesto de orgullo nacional, antes de convertirse en un movimiento

social revolucionario». <sup>33</sup> Los días de junio de 1848 fueron una auténtica insurrección de los *sans-culottes*, una que puede establecer los términos de *l'insurrection qui vient (or qui viendrait)* [la insurrección que viene (o que vendrá)]. Incluso la voz del orden, en sus memorias (lectura básica para Guy Debord) el comentarista conservador liberal Alexis de Tocqueville se maravillaba de esos días de junio, diciendo que era «la mayor y más extraña insurrección de la historia». Tocqueville podría estar hablando de Occupy, en torno a septiembre de 2011: «la mayor [insurrección] [...] porque los insurgentes combatieron sin grito de guerra, sin jefes, sin banderas, y, no obstante, con una conjunción maravillosas y con una experiencia militar que asombró a los más viejos oficiales». <sup>34</sup> Si bien Tocqueville analiza de forma brillante y sorprendentemente generosa lo que los insurgentes hicieron entre febrero y junio de 1848, también critica lo que no consiguieron hacer después de alcanzar el poder y de que *la garde mobile* entrase en la ciudad (la CRS, policía antidisturbios francesa, y las fuerzas de seguridad privadas de la RATP son las reencarnaciones actuales de *la garde mobile*).

Los días de junio fueron una revuelta de los «desconocidos», iniciada por una base anónima, por un proletariado urbano sin importancia, hombres y mujeres comunes y corrientes «que dieron color a los acontecimientos, lo que explica en parte por qué han sido olvidados». La de 1848 es la insurrección más importante de la historia de la clase obrera, dice Hazan,

---

33 Hazan, «Foreword to 2012 Edition», en Prosper-Olivier Lissagaray, *History of the Paris Commune*, Londres, Verso, 2012 [edición en castellano (que no contiene dicho prólogo): *La comuna de París*, Tafalla, Txalaparta, 2016].

34 Alexis de Tocqueville, *Recollections*, Nueva York, Anchor Books, 1971, p. 169 [edición en castellano: *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Trotta, 1998, p. 150].

porque «marca la ruptura de un pacto implícito o, si se quiere, el final de una ilusión: la de que el pueblo y la burguesía, juntos de la mano, concluirían lo que habían empezado con la Revolución [de 1789]». <sup>35</sup> Hoy en día, hemos sido testigos del final de otra ilusión, una ruptura con nuestro propio consenso (y disenso) de postguerra: que el capitalismo paternalista apoya a la gente común, que la burguesía y los trabajadores establecen juntos un contrato social justo. Hagan sus apuestas. Lo que hemos visto es el final de una era de expectativas: expectativas de trabajo estable, con salarios decentes, con prestaciones, con seguridad y pensiones. Todo eso.

Vivir hoy implica no tener expectativas de vida, excepto aquellas que creas o inventas tú mismo o misma, incluyendo la insurrección (una insurrección en la que el empoderamiento individual económico se encuentra con el empoderamiento colectivo político). Tanto las *favelas* como los distritos financieros, las *banlieues* como los *bidonvilles* [poblados de chabolas], los centros comerciales como las calles principales, son ocupados, democratizados por un enjambre inexorable e insaciable, por un juego en el que los que eran simples números pasan a ser sujetos políticos. Llegados a ese punto, no se levantan barricadas en el centro de la ciudad (*à la Commune*), sino que se derriban las barricadas que separan los centros de las periferias, se eliminan del tejido del espacio urbano global. Así deseo e imagino la insurrección que viene, la nueva guerra civil que se desarrollará en todo el planeta, la nueva cuestión urbana, desde abajo, contestada desde abajo y que responde ante los de abajo. De momento, Hazan sabe, igual que yo e igual que lo sabía Tocqueville en

---

35 Hazan, *Paris sous tension*, p. 64 [v. en cast.: p. 85].

1848, que la lucha ha cesado, aunque esté previsto que vuelva a empezar pronto. «La insurrección, contenida en todas partes», dice Tocqueville, «no estaba aún dominada en ninguna».<sup>36</sup>

---

36 Tocqueville, *Recollections*, p. 192 [v. en cast.: p. 167].

# 4

## EMBELLECIMIENTO ESTRATÉGICO Y GUERRA CIVIL URBANA

*De toda la política solo entiendo una cosa, la revuelta*  
Gustave Flaubert citado en *El París de Baudelaire* de  
Benjamin

No importa cuántas veces leas las reflexiones de Walter Benjamin sobre París, nunca te decepcionan. Nunca suenan desgastadas; siempre aparecen nuevas pepitas de oro, acechando entre líneas, pequeñas gemas brillantes que no esperabas encontrar y no viste en tu primera lectura. Además, hay algo que habla tanto de nuestro siglo como del legendario siglo XIX, presidido majestuosamente por París, como dijo Benjamin. Este pasó horas y horas (de hecho, años y años) garabateando bajo «un cielo estival pintado», bajo el enorme mural del techo de la *Bibliothèque Nationale de France* (BNF) de París, juntando montones de notas (algunas de ellas aún sin publicar, acumulando polvo en las bóvedas de la BNF) sobre el proyecto de las galerías, que tanto le cautivaba, sobre Fourier y Marx, sobre Baudelaire y Blanqui, sobre Haussmann y la insurrec-

ción. Estos dos últimos temas (la *hausmannización* y la insurrección) han vuelto a despertar mi interés recientemente, me han ayudado a formular y reformular mis pensamientos sobre lo que vengo llamando «la nueva cuestión urbana».

«El juego en la Bolsa», dice Benjamin en sus comentarios sobre «Hausmann o las barricadas», «desplaza las formas de juego de azar heredadas de la sociedad feudal». <sup>37</sup> El juego transformó el tiempo, dice, en un narcótico embriagador, en una orgía de especulación sobre el espacio, bastante adictiva para los ricos e indispensable para los fraudulentos (no resulta sorprendente que se nutran entre sí). El capital financiero empezó a entrar sórdidamente en la experiencia urbana. Anteriormente, lo urbano era un simple telón de fondo en el gran drama capitalista que tuvo lugar en la época en que Marx escribió el *Manifiesto*. Era la sede del mercado de valores, pero, de pronto, lo urbano se convirtió en el propio mercado, en un activo más. En la actualidad, las transacciones se han convertido en transacciones en el espacio urbano, en promociones inmobiliarias financiadas por el Estado, que invierte para configurar nuevos espacios y expropiar antiguos espacios. Es la consagración moderna del pacto del diablo entre la política y la economía.

Benjamin subraya dos características destacadas del barón Hausmann, el maestro de obras de Louis Bonaparte (que, vale la pena recordar, se enorgullecía de su apodo *l'artiste démolisseur* <sup>38</sup> [el artista de la demolición]; el título de barón era en realidad una creación

---

37 Walter Benjamin, «Hausmann or the Barricades», en Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Londres, Verso, 1983, p. 174 [versión en castellano: «Hausmann o las barricadas», en Benjamin, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018, p. 266].

38 *Ibid.*, p. 174 [v. en cast.: p. 266].

puramente ególatra, sin ningún carácter oficial). La primera característica de Haussmann es su inmenso odio hacia las masas, los pobres, las poblaciones desarraigadas y sin hogar, las víctimas desdichadas y harapientas de su bola de derribo, los ciudadanos desplazados, que Charles Baudelaire inmortalizó en su poema «Los ojos de los pobres», publicado en *El spleen de París*. Benjamin recuerda un discurso pronunciado por Haussmann en 1864 en la Asamblea Nacional, en el que hablaba de los hijastros de sus grandes obras. «Esta población siguió aumentando como consecuencia de sus obras», dice Benjamin. «El aumento de los alquileres llevó al proletariado a los suburbios.» El centro de París perdió así su base «popular», «perdió su fisonomía característica». Como tantos otros tiranos visionarios (por ejemplo, Robert Moses, ferviente admirador de su predecesor galo), Haussmann era un puñado de contradicciones: pensaba en lo público (sus alcantarillas subterráneas y sus bulevares pavimentados sustituyeron a los desagües de mierda y a las calles pantanosas), pero despreciaba a la gente real; amaba París, «la ciudad de todos los franceses», pero desconfiaba de las elecciones democráticas y del principio de progresividad en los impuestos. Haussmann lo veía todo como un deber divino, como un derecho natural a «expropiar por el bien de la utilidad pública».

Sin embargo, según Benjamin, hay algo más detrás de las obras de Haussmann, un segundo aspecto, quizá más importante: «defender la ciudad frente a una guerra civil», un deseo desesperado de evitar que las barricadas avancen por las calles de la ciudad. Un miedo rojo. Se pensaba que la amplitud de esos nuevos bulevares haría más difícil la construcción de barricadas en el futuro. Además, «las nuevas calles», dice

Benjamin, «debían trazar el camino más corto entre los cuarteles y las zonas obreras». Por lo tanto, las fuerzas del orden podrían mobilizarse más rápidamente, aplastar más rápidamente cualquier insurrección popular. El espacio urbano fue al mismo tiempo rentable y pragmático, estéticamente edificante pero también militarmente adecuado. Benjamin lo denomina *l'embellissement stratégique* [embellecimiento estratégico], una vocación que se ha seguido practicando con entusiasmo hasta el día de hoy, aunque con nuevos giros.<sup>39</sup>



Lo nuevo es la escala de esta dialéctica, la profundidad y la amplitud de las fuerzas gemelas del embellecimiento estratégico y la insurrección. Esta dialéctica es *inmanente* a nuestra condición actual urbano-global, y los antagonistas se alimentan entre sí de forma dramática. Ambos son inmanentes a las turbulencias de nuestra economía de mercado neoliberal, de la misma forma que Marx afirmó que un excedente de población relativo era inmanente a la acumulación de capital. A este respecto, tomo prestadas las palabras de despedida de Benjamín, «podemos empezar a ver los monumentos de la burguesía como ruinas incluso antes de que se hayan desmoronado». Como ya he mencionado, podemos localizar ejemplos similares a los de Haussmann en todas las ciudades del mundo, en el Norte y en el Sur, en el Este y en el Oeste; pero es vital verlo como un proceso que construye el espacio urbano planetario. Necesitamos, en otras palabras, una mirada abierta para ver el bosque urbano global en lugar de los árboles de la ciudad, para ver cualquier

---

39 *Ibid.*, p. 175 [v. en cast.: p. 267].



programa despótico individual como un imperativo de clase generalizado, como un proceso de *neohaussmannización*, como algo planeado conscientemente e iniciado inconscientemente, en casi todas partes.

Nuestro tejido urbano planetario (la atmósfera terrestre de nuestro universo urbano) está hilado por una clase dominante que ve las ciudades como entidades puramente especulativas, como espacios de gentrificación y remodelaciones a alta escala, como máquinas para hacer dinero limpio y rápido y eliminar los bienes públicos de antaño. Las ciudades son entidades parasitarias microcósmicas incrustadas en un sistema urbano macrocósmico, son átomos con sus propias leyes internas de gravedad cuántica, que responden a una teoría global de la relatividad. Al dividir las moléculas de la ciudad, estas revelan cargas elementales en su interior: llamémoslas «centros» y «periferias», que se atraen y se repelen, partículas especulativas y ondas insurreccionales. ¿Hay un maestro de obras, un gran Dios que preside estos cuerpos celestiales, un barón Haussmann vivo? Sí y no.

Sí, porque sin duda hay quien impulsa los tratos, encarnaciones del capital financiero y de los intereses especulativos inmobiliarios, prestamistas y préstamos reales, verdaderos promotores y constructores, arquitectos y administradores vivos, y algunos de ellos son personas influyentes que movilizan su poder como hizo el barón antaño. Además, todos tienen su propia forma de hacer las cosas, su aroma local, condicionado culturalmente por el lugar en el que se encuentran y, sobre todo, por las opciones de salirse con la suya. La capacidad de maniobra y las estafas financieras están relacionadas con el grado de regulación, en función de si existe o no dicha regulación.

Por otro lado, aunque hay individuos cómplices, tanto en cargos públicos como privados con diversos grados de competencia, que pueden incluso conocerse entre sí, sería un error verlo todo como una enorme conspiración (un «Gran Juego» como se refería Kipling al imperialismo inglés en la India), como una única conspiración global coordinada por una clase dominante omnipotente. De hecho, eso sería atribuirle mucho poder a esta élite aristocrática, sobrestimar su dominio sobre la totalidad del espacio urbano. Es por ello que también respondemos que «no» a la pregunta previa, sobre los constructores cuasi divinos.<sup>40</sup>

Pero lo que está muy claro, como sabía Haussmann, es que para marginar a la gente masivamente es necesario aislar los centros. El aislamiento implica controlar las fronteras, vigilar los riesgos, evitar las fugas, mantener a la gente fuera y dentro. «El control», dice el Comité Invisible en *La insurrección que viene*, «se integra de maravilla en el paisaje de la mercancía, mostrando, a quien quiere verla, su cara autoritaria. La época pertenece a la mezcla, mezcla de fanfarrias, de porras telescópicas y de algodón de azúcar. ¡Cuánta vigilancia policial exige el encantamiento!». <sup>41</sup> Ese es el

---

40 La obra de Ibsen *Solness, el constructor* [1892] señala la fragilidad del ego del constructor aparentemente exitoso, la racionalización de que sus dones particulares son dones de Dios. Solness, el maestro constructor de Ibsen, ha acumulado una considerable fama y fortuna gracias a una serie de hazañas en la construcción. Sin embargo, nunca es suficiente; se vuelve paranoico, obsesionado por tener poderes sobrenaturales, incluso poderes sexuales. Ibsen enfatiza crudamente las fantasías de Solness como indicadores de la locura que se avecina. Esa es, al parecer, la suerte del maestro constructor. Otro aspecto que llama la atención, cuando se observa el funcionamiento de las instituciones financieras más poderosas de hoy en día que a menudo se encuentran a la vanguardia del negocio de la construcción, como los bancos, es una incompetencia gerencial omnipresente y permanente.

41 The Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, Los Angeles, CA, Semiotext(e), 2009, p. 53 [edición en castellano: *La insurrección que*

quid de la *neohaussmannización*, su ley de la física social. Por ello, los aristócratas de nuestra era de la Ilustración reconocen el miedo a los *sans-culottes* que ellos mismos contribuyen a crear, a los ciudadanos a los que privan de sus derechos, a los desarraigados que destierran a las *banlieues* globales.

Por lo tanto, la guerra civil es algo cotidiano, es de seguridad estratégica frente a volatilidad económica; y se ha disparado desde el 11 de septiembre. De hecho, el 11 de septiembre estableció los términos de lo permisible. La «guerra contra el terrorismo» se recrea a diario en la calle, donde los «conflictos de baja intensidad» justifican, por si acaso, la presencia de policía paramilitar y el uso de tácticas de contrainsurgencia (la brillante exposición de Steve Graham, *Ciudades bajo asedio. El nuevo urbanismo militar*,<sup>42</sup> es un ejemplo gráfico de ello. Según Graham, «la guerra contra el terrorismo en Londres, los esfuerzos para titularizar y militarizar las ciudades durante las cumbres del G-20 y otros megaeventos, los esfuerzos antinarcóticos y antiterroristas en las favelas de Río... se vinculan muy estrechamente a la guerra de contrainsurgencia a gran escala y a las operaciones de control colonial en lugares como Bagdad o Cisjordania»).

Los fragmentos de la *neohaussmannización* global también se reagrupan en una narrativa única en *Chronique de la guerre civile*, de Eric Hazan: «El lamento de las sirenas de la policía en el bulevar Barbès, el silbido de los F16 sobre el cielo sobre Palestina, el estruendo de los tanques que sacuden la tierra en Grozny y Tikrit, las excavadoras blindadas que aplastan las casas

---

viene, Barcelona, Melusina, 2009, p. 70].

42 Stephen Graham, *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*, Londres, Verso, 2010.

en Rafah, las bombas que explotan sobre Bagdad y en los autobuses de Jerusalén, los perros de ataque que acompañan a las fuerzas de seguridad en el metro de París» –todos ellos son testimonio de una batalla habitual en la guerra civil urbana global–. De hecho, la policía paramilitar en Palestina, dice Hazan, sirve de modelo en todas partes para «la guerra de la *banlieue*». <sup>43</sup> Jerusalén no está más lejos de Ramallah que Drancy de Notre-Dame; sin embargo, es una guerra periférica que se ha vuelto invisible desde el centro («en Tel Aviv se puede vivir en paz, igual que en Vésinet o en Deauville»). Y tras el estruendo y los choques, las bombas y los ladridos, los centros globales experimentan con alta tecnología despersonalizada y moderna, desplegando la democracia a 30 000 pies, la guerra moderna orquestada desde el teclado de una computadora (la alta tecnología israelí está estrechamente vinculada a los institutos de investigación estadounidenses y al complejo militar-industrial; el comercio de armas y las patentes generan miles de millones de dólares. «*The military and the monetary get together when it's necessary*», <sup>44</sup> dijo en su rap el difunto Gil Scott-Heron; no incluyó a los académicos, o quizá diría «los academicarios», que también se juntan con los militares y los monetarios si es necesario).

• • •

Una fuerza es el empuje o tirón ejercido sobre un objeto como resultado de su interacción con otro objeto. Los centros y las periferias surgen de esa in-

---

43 Eric Hazan, *Chronique de la guerre civile*, París, Éditions La fabrique, 2003, p. 32.

44 «Los militares y los monetarios se juntan cuando es necesario» [N. de la T.].

teracción, de ese contacto, de una Tercera Ley del Movimiento de Newton: para cada acción, hay una reacción igual y opuesta. Podemos llamar insurrección a esa reacción opuesta, aunque, en la Tercera Ley de Newton del Movimiento Social y Político, esa reacción es opuesta pero nunca igual: es una reacción minoritaria a pesar de ser expresada por una mayoría; es una reacción que genera su propia acción, o, como sugiere *La insurrección que viene*, su propia resonancia. La insurrección resuena con el impacto de las bombas y del exilio, que desencadenan ondas reactivas y activas de fricción y oposición, vibraciones alternativas que se extienden desde las *banlieues*, se propagan por la periferia y penetran hasta el centro.

Si existen dos fuerzas gemelas de insurrección, una interna y otra externa (una energía propulsora externa), esta última puede ser clave en las futuras batallas, en una intifada global. Y no hablo de solidaridad entre los niños palestinos que lanzan piedras y los *casseurs* (literalmente, vándalos) de Seine-Saint Denis, entre los españoles y griegos sin empleo que toman la Puerta del Sol de Madrid y la Plaza Sintagma de Atenas, entre los escolares de Chile y los saqueadores de Croydon, ni siquiera entre el movimiento Occupy en EE.UU. y sus equivalentes en todo el mundo. Se trata más bien de que cada uno de estos grupos sean diferentes campamentos militares de la misma guerra civil, luchen como soldados de a pie, como poblaciones marginadas que comparten un mismo lenguaje y, muy importante, un enemigo común.

La guerra de la *banlieue* es un tipo especial de guerra, un campo de batalla abierto para maniobras militares diferentes a las de antaño. Esta guerra ya no implica grandiosas campañas con tropas, sino mic-

ro-intervenciones cotidianas en tiempos de paz, un continuo en el que la policía y los paramilitares desempeñan papeles intercambiables, indiscernibles. Tanto mantener el orden como desestabilizarlo requiere nuevas tácticas urbanas, diferentes de las de guerras pasadas y de insurrecciones previas. El terreno de la guerra civil es ahora más claustrofóbico y más fluido, más intenso y también más extenso. Lo urbano debe ser teorizado como un tejido con capilares y arterias a través de los cuales circulan la sangre y la energía que nutren dicho tejido, que mantienen vivas sus células, o que las dejan a veces medio muertas por desnutrición u obstrucción. Esta percepción refleja la compleja placa base de la ciudad, su patrón en red, su forma fractal, cosida a retales: un organismo inmensamente complejo pero sorprendentemente vulnerable.

Las fuerzas insurreccionales tienen que entrar en ese flujo, en los capilares y arterias del poder y de la riqueza urbana, entrar en su red global para interrumpir la circulación y la reproducción del capital, para desenredar sus redes variables y su infraestructura fija, para ocupar sus nodos en los puntos más poderosos, y, al mismo tiempo, al estilo leninista, desacoplar los eslabones más débiles del sistema. En cierto modo, dada la interconectividad global de todo, esto se puede hacer casi en cualquier parte, aceptando que hay nodos que tienen una prioridad relativa en el funcionamiento general del sistema. Igual que la información cibernética puede ser *hackeada*, también los actos de subversión pueden interrumpir y *hackear* los flujos de dinero, la distribución de mercancías, los transportes. El sistema puede obstruirse igual que un proceso circulatorio, como un proceso que necesita reproducirse, hasta alcanzar progresivamente un estado

de apoplejía. Hemos visto casos de apoplejía simbólica, como los ocurridos en Wall Street o en la Catedral de San Pablo de Londres, pero también hemos visto casos de apoplejía real, por ejemplo, en diciembre de 2011, cuando Occupy Oakland se apoderó del quinto puerto más grande de EE.UU., denominado «*Wall Street on the waterfront*», paralizando ingresos de hasta 27.000 millones de dólares anuales, golpeando duramente a los aristócratas donde más les duele: en sus bolsillos, en la tierra.

¿Quizá el sabotaje sea una retribución válida frente a las incivildades que reinan en nuestras calles? «La policía no es invencible en la calle», escribe el Comité Invisible, «simplemente tiene los medios para organizarse, entrenarse y probar continuamente nuevas armas. En comparación con las suyas, nuestras armas siempre serán más rudimentarias, artesanales y con mucha frecuencia improvisadas sobre el terreno».<sup>45</sup> El efecto sorpresa, la organización secreta, la rebelión, las manifestaciones y las conspiraciones, los ataques invisibles y en múltiples sitios a la vez, son clave para hacer frente a una potencia cuyo poder armamentístico es muy superior. En el pasado, el *modus operandi* válido consistía en sabotear el trabajo, reducir su velocidad, romper las máquinas, hacer huelgas de celo; eran un arma eficaz para obstaculizar la producción y bloquear la economía. Ahora, el espacio de circulación urbana del siglo XXI, la corriente incesante y a menudo sin sentido de mercancías y personas, de información y energía, de coches y de comunicación, es una dimensión ampliada de la «fábrica social completa» y, por tanto, se puede aplicar el principio del sabotaje.

---

45 The Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, pp. 115–16 [v. en cast.: p. 148].

Por consiguiente, «obstruirlo todo» se convierte en un principio reflejo de la negatividad crítica, del bartlebismo aplicado a la vida radical, de la Tercera Ley del Movimiento Político de Newton. Irónicamente, cuanto más virtual se ha vuelto la economía, con una infraestructura más «deslocalizada», «desmaterializada» y «just in time [justo a tiempo]», más fácil es derribarla localmente, colapsarla, redirigirla y reapropiarse de ella. Hace algunos años, las insurrecciones en Francia contra el proyecto de ley CPE («*contrat première embauche*»),<sup>46</sup> la primera de una serie de leyes estatales para hacer más inseguros los contratos de trabajo de los jóvenes, «no dudaron en bloquear las estaciones de tren, las carreteras de circunvalación, las fábricas, las autopistas, los supermercados e incluso los aeropuertos». En Rennes, el Comité Invisible recuerda que «no hacían falta más de trescientas personas [...] para inmovilizar el desvío durante horas y provocar cuarenta kilómetros de atasco».<sup>47</sup> También Blanqui, ese insurrecto profesional, esa oscura figura conspirativa que tanto fascinó a Benjamin (y a Baudelaire), reconoció que el espacio urbano no es simplemente el escenario de la confrontación, es también el medio de la insurrección, el campo de batalla de una guerra de guerrillas que construye barricadas y torres de cañones, que ocupa edificios y espacios estratégicos, que atraviesa las paredes.

Pero las barricadas de hoy en día no se construyen para defender el interior. Tienen que ser flexibles y portátiles, y mirar hacia afuera. Tienen que moverse entre los nodos para interrumpir y bloquear, y tienen que fomentar una nueva vida en su interior. Tienen

---

46 La Ley de contrato del primer empleo, propuesta en 2006, era un tipo de contrato laboral sin límite de duración que permitía despidos no justificados [N. de la T.].

47 The Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, p. 125 [v. en cast.: p. 162].



que ser movilizadas para derribar otras barricadas que separan a las personas, que las atrapan, que las mantienen en la periferia. Este último tipo de barricadas son muros de miedo que hay que derribar en un verdadero asalto a la Bastilla, para que se puedan crear nuevos espacios de encuentro, nuevas ágoras para las asambleas de las personas, para la Asamblea popular.

Benjamin estaba hipnotizado por el espíritu de Blanqui que vaga por los bulevares de Haussmann, Blanqui el antídoto contra la haussmannización, Blanqui, la mecha viva para encender la guerra civil, para catalizar la insurrección. Y aunque las células secretas de agentes revolucionarios de Blanqui (esos conspiradores profesionales duros y plenamente comprometidos) desconfiaban de las masas, Benjamín vio en ellas la capacidad de organizarse y hacer propaganda, de difundir la palabra insurreccional, de elaborar un plan y de dar definición y propósito a ese plan. Podrían incluso ayudar a guiar un activismo para apoderarse de territorios y esquemas de deserción masiva; un activismo que hiciese frente a la intensificación de la *neohaussmannización*, una reacción opuesta y casi igualitaria un neoblanquismo (¿neojacobinismo?) reinventado. Tal vez lo que más fascinó a Benjamin fue la noción de «eterna recurrencia» de Blanqui, de que las cosas giran en torno a un círculo completo, también las revoluciones, que las pasiones democráticas no desaparecen: surgen una y otra vez de forma nueva y con diferentes apariencias, con nuevos trucos y tácticas encubiertas, con nuevos participantes capaces de reimaginar el orden dominante como ruinas, incluso antes de que se haya desmoronado.



# 5

## EDUCACIÓN SENTIMENTAL URBANA

*Cual la generación de las hojas, así la de los hombres.  
Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva,  
reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera.*

Homero, *La Ilíada*

Durante mucho tiempo me ha fascinado otro archiconspirador, el «gurú» situacionista Guy Debord, que también imaginó las ruinas del orden dominante antes de que se desmoronara. Tal vez mi fascinación por Debord haya sido demasiado intensa, ya que su influencia me llevó, en parte, a dejar mi trabajo como académico a sueldo, pasando a vagabundear y a escribir como autónomo. Solo me había encontrado con Debord en páginas y en películas, nunca en persona. Pero conocí a su viuda, Alice Becker-Ho, en Champot Haut, una aldea de la Alto Loira, tras la verja de la casa donde Debord se disparó al corazón. Nos sentamos junto al césped, a la sombra, durante una ola de calor, una canícula, alrededor de una mesa con un mantel verde. Le había hablado de un proyecto de libro sobre su difunto marido, que entonces llamaba *Tierra*

de *Tormentas*, un libro que nunca se materializó como tal. «Está aquí», dijo, levantando la mano al cielo, señalando el Champot del *Panegírico* de Debord, su breve autobiografía de 1989:

Era un país de tormentas. Se iban acercando primero sin hacer ruido, anunciadas solo por el breve paso de un viento que serpenteaba por la hierba, o por una secuencia de súbitas iluminaciones en el horizonte; luego se desataban el trueno y el relámpago, que empezaban a cañonearnos durante mucho tiempo, y por todas partes, como en una fortaleza asediada. Una sola vez, por la noche, vi caer un rayo cerca de mí, fuera: ni siquiera se puede ver donde ha caído; todo el paisaje queda igualmente iluminado durante un instante sorprendente. Nada en el arte me ha parecido dar esta impresión de destello sin retorno, excepto la prosa que Lautréamont empleó en el texto programático que tituló *Poesías*.<sup>48</sup>

El propio Debord era una especie de profeta de las tormentas y los vientos violentos: había vivido muchas y había hecho aparecer otras con su propia e intensa imaginación. «En toda mi vida», comienza el *Panegírico*, «no he visto más que tiempos de desorden, desgarros extremos en la sociedad e inmensas destrucciones; yo he participado en esos desórdenes». Recuerdo haberle hablado a Alice acerca de las dos metáforas que quería desplegar en mi libro: una sobre el muro, à la *Clausewitz*, como defensa contra una amenaza exterior, contra una intrusión espectacular, un muro de contención capaz de resistir un ataque, un muro alto que podía vislumbrar justo delante de mí mientras hablábamos. La otra metáfora era la noción del Sena, un río que fluye siempre, que se mueve constantemente, como un viajero vagabundo,

---

48 Guy Debord, *Panegírico*, Madrid, A. Machado, 2009, pp. 97-98.

como una forma de libertad a través del movimiento, siempre esquivando al enemigo, librándose del peso del orden dominante. Entonces le dije que con estas dos metáforas quería traer a colación la idea de Pierre Mac Orlan del aventurero pasivo y activo, de su *Breve manual del perfecto aventurero*. Así, dentro de los muros de defensa, el aventurero pasivo reimagina y recrea el mundo como un sueño, en los dominios del lenguaje y la poesía, o como un mundo perdido del crepúsculo de ayer; el aventurero activo, en cambio, es un viajero peripatético que realmente viaja de un lugar a otro, que busca la novedad más allá de la página y que realmente trata de perderse y encontrarse a sí mismo. Le digo a Madame Debord que veo la resistencia de Monsieur Debord bajo esta doble luz. «Ah, sí, Guy amaba ese libro de Mac Orlan», dijo. «Lo leyó muchas veces, lo conocía bien. Adoraba a Pierre Mac Orlan».



*Breve manual del perfecto aventurero* es un texto intrigante que data de 1920. En unas 60 hojas de letra apretada, el novelista francés Pierre Mac Orlan presenta algunas nociones convincentes, aunque bastante excéntricas, sobre la aventura: «Es preciso establecer como un axioma», dice Mac Orlan, «que la aventura no existe». <sup>49</sup> La aventura es más bien una *fantastique social*, dice, y las novelas de Mac Orlan, al igual que su vida, muestran precisamente eso. Esta *fantastique social* no es una sensibilidad sobrenatural ni paranormal, sino profundamente cotidiana, reservada a las callejuelas y

---

49 Pierre Mac Orlan, *Petit manuel du parfait aventurier*, Mercure de France, Paris, 1994, p. 15 [edición en castellano: *Breve manual del perfecto aventurero*, Barcelona, Jus, 2017, p. 9].

a las personas heridas, a los rincones grises, a los bares y tabernas oscuros, a menudo junto al agua, animados por el licor y dramatizados por partidas que nunca tienen lugar. Se vislumbra lo urbano fantástico en un instante emocionante, utiliza sus rincones escondidos para aprovechar las idiosincrasias de la imaginación. «Dar una explicación a lo fantástico», dice Mac Orlan, «es algo difícil. Todas las explicaciones de lo fantástico son, además, arbitrarias. Lo fantástico, como la aventura, solo existe en la imaginación de quienes lo buscan. Se llega, por casualidad, a la meta de la aventura. Cuando se intenta penetrar en su aura, los elementos misteriosos que la pueblan desaparecen».

Mac Orlan considera que hay dos tipos de aventureros. Por un lado, tenemos a esos atrevidos hombres de acción (suelen ser hombres), personas que huyen y se unen a la Legión Extranjera, que zarpan con la marina, escalan montañas, suben a globos aerostáticos, hacen *puenting*. Estos «aventureros activos» exploran para olvidar, para buscar fortuna, para distraerse, para generar testosterona; «necesitan conquistar», desesperadamente, dice Mac Orlan. Para el aventurero activo, ciertos rasgos son «esenciales: falta total de imaginación y sensibilidad; no teme a la muerte porque no se la explica, pero sí a quienes son claramente más fuertes que él».<sup>50</sup>

Contrastan con los «aventureros pasivos», que son exploradores más fastidiosos, más cerebrales, más estudiosos y solitarios, que leen mucho y sueñan a menudo. Sus *voyages* son lugares comunes, cuidadosamente escogidos: ciudades y cabarets, *burlesque* y libros, vino y canciones, amor y odio, intimidad y muerte. Nunca aprendieron a nadar, pero probablemente saben

---

50 Mac Orlan, *Petit manuel du parfait aventurier*, p. 22 [v. en cast.: pp. 21-22].

tocar el acordeón y conocen, de memoria, todas las chabolas de los marineros. La aventura pasiva es una forma de arte, dice Mac Orlan, una cuestión de «gimnasia intelectual que supone ejercicios diarios y, sobre todo, un metódico entrenamiento de la imaginación».<sup>51</sup>

El conflicto entre la aventura pasiva y activa subyace en toda la obra de Mac Orlan, y se desarrolla brillantemente en *Villes*, sus encantadoras memorias de 1929. *Villes* es una mezcla típica de retórica y realidad, evoca vagabundeos y puertos marítimos, sucias callejuelas y personajes sombríos y oscuros, como de otra época, una educación sentimental que rara vez se encuentra en los planes urbanísticos actuales. En *Villes*, encontramos esquinas de calles nocturnas; a medida que hojeamos sus páginas, personalidades vapuleadas y adoquines cubiertos de ortigas invaden nuestras salas de estar y se apoderan de nuestras mentes. De repente, nos hace retroceder hasta el Montmartre de *fin-de-siècle*, a la puerta de la taberna Lapin Agile, nos lleva a pasear por la *rue Saint-Vincent* en verano o merodear en invierno en la *Place du Tertre*, mientras el frío helado atraviesa nuestro abrigo desgastado. En el Montmartre de Mac Orlan, «los salones de baile y la apariencia engañosa de una antigua aldea se condensan en un sutil veneno de pereza e insomnio».<sup>52</sup>

*Villes* también nos invita a oler el mar, en Brest, a pasear por la *rue de Siam*, «un río cuyas aguas están ricamente pobladas y donde la pesca es siempre fructífera». En Brest, «bajo un cielo de grises prehistóricos», se oyen sirenas de niebla y golpeteo de zuecos y se suben las persianas de bares que quieren someterse al mar. «No se viene a Brest», dice Mac Orlan, «a disfru-

---

51 Mac Orlan, *Petit manuel du parfait aventurier*, p. 28 [v. en cast.: pp. 33-34].

52 Pierre Mac Orlan, *Villes*, París, Gallimard, 1924, p. 64.

tar de la vida, presumir de un vestido elegante, o para recuperarse al sol; otras razones, que el mar no ignora, llevan a los hombres y mujeres hacia esta ciudad, sin transatlánticos ni salida. Porque aquí la aventura ondea como una brisa salada que brama». <sup>53</sup> En Villes, las aventuras mordaces también cruzan el Canal de la Mancha, hasta llegar a la *Commercial Road* de Londres, donde, junto a Mac Orlan, podemos recrear escenas del Dr. Jekyll y Mr. Hyde, y donde, «a medianoche, una tristeza fría y luminosa te agarra por los hombros o te toca los brazos como una porra de policía». «En esta larga calle desierta, impregnada de un vago olor a opio y ginebra, bajo la deslumbrante y estéril luz de una farola, solo estamos yo y mi sombra», <sup>54</sup> dice Mac Orlan. En Villes, vagamos melancólicamente siguiendo la presencia sombría de Mac Orlan, un viaje que el anciano Guy Debord hizo muchas veces, especialmente después de su exilio de 1968, se adentraba en el encantador laberinto urbano de Mac Orlan, con sus callejones y recuerdos destrozados, guerreros heridos y arceños retorcidos.



Cincuenta años separan los vagabundeos de Mac Orlan y Debord; sin embargo, ambos siguen un camino trillado por François Villon, el poeta medieval y *mauvais garçon*, el chico malo que frecuentaba malas compañías. Villon escribió una poesía intensamente personal y lírica, como su obra maestra *El Testamento* [1462], y también unos versos maravillosamente descarados en una jerga que Mac Orlan y Debord citan con cariño en sus libros. Villon adopta el argot de los

---

53 *Ibid.*, p. 133.

54 *Ibid.*, pp. 176–7.



*coquillards*, un submundo de delincuencia organizada con su propio lenguaje secreto, una lengua que ningún forastero consigue descifrar. El poeta tenía conexiones con ellos: su amigo, Régnier de Montigny, ladronzuelo, golpeador de policías y cleptómano, prototipo de personaje de Jean Genet, era un *coquillard*. También lo era Colin de Cayeux, uno de los compañeros de Villon en el notorio robo del Colegio de Navarra, cuando una noche de Navidad saltaron el muro, abrieron la cerradura de una caja fuerte y se llevaron el botín de la escuela.

*Changez, andossez souvent,  
Et tirez tout droit au tremble,  
Et eschicquez tost en brouant,  
Qu'en la jarte ne soyez ample.  
Montigny y fut, par exemple,  
Bien estaché au halle-grup,  
Et y jargonast-il le temple,  
Dont Lamboureur lui rompt le suc.*

[...]

*Prince, arrière de Ruel,  
Et n'eussiez vous denier ne pluc,  
Que au giffle ne laissez la pel,  
Pour Lamboureur, qui rompt le suc.*

[Cambie sus jubones a menudo,  
Y transfórmese de pies a cabeza  
Y cuídese a toda prisa  
De que no le ajuste el garrote.  
Montigny estuvo allí, por ejemplo,  
Bien cercano a la horca  
Y allí, farfulló, tembloroso  
Junto al verdugo que le rompió el cuello.

[...]

*Príncipe, ¡aléjese de Rueil!  
Aunque falte la manduca  
No preste su piel a la horca*

Al verdugo que rompe el cuello.]<sup>55</sup>

[Las advertencias son instructivas para los lectores modernos y radicales.]

«El Montmartre de cuando tenía veinte años», dice Mac Orlan, «se inspiraba sin duda en el mejor poeta popular de Francia. Su silueta deambulaba por las paredes de la *rue des Saules* y frente a la fosa común de Saint Vincent y le molestaban las continuas preguntas de las jóvenes *mademoiselles* sentadas en la gran mesa del Lapin Agile... Su sombra vagaba al atardecer entre los árboles de la Place du Tertre, cerca del viejo quiosco, ahora desaparecido, donde los policías vigilaban de noche». <sup>56</sup> El espíritu de Villon está ahí, junto a la cultura alternativa de pintores y poetas (como Picasso y Apollinaire), de genios y moribundos que vagaban por el Montmartre bajo y alto, anhelando un poco de pan, un poco de amor y una cama caliente. Las aventuras estaban llenas de empresas arriesgadas y peleas en bares donde nadie sale realmente herido y donde los protagonistas no tienen nada que temer más que a sí mismos. «Villon jugó con dados cargados», dice Mac Orlan, «en compañía de Régnier de Montigny. Todos habíamos conocido en nuestra vida a un Régnier de Montigny que reparte las cartas. Pero los *coquillards* de la *rue Cortot* o de la *rue des Saules* sabían ahorcarse en el patíbulo de la fortuna sin la intervención del verdugo». <sup>57</sup>

«Presentábamos algunos rasgos comunes», dice Debord en *Panegírico*, «con aquellos otros adeptos a la vida peligrosa que, exactamente quinientos años antes que nosotros, habían pasado su vida en la misma

---

55 François Villon, *The Complete Works of François Villon*, Bantam Books, New York, 1960, p. 173.

56 Pierre Mac Orlan, «Montmartre», en *Oeuvres complètes de Pierre Mac Orlan*, Ginebra, Gilbert Sigaux, 1969, p. 21.

57 Mac Orlan, «Montmartre», p. 85.

ciudad y en la misma orilla del río. [...] Pero estaba ese «hombre noble» entre mis amigos que era perfectamente equiparable a Régnier de Montigny, y había también otros muchos rebeldes conjurados para fines malvados; y los placeres y el esplendor de aquellas muchachas de mal vivir que tan buena compañía nos hicieron en nuestros garitos, y que tampoco debían de ser muy diferentes de las que ellos conocieron con los nombres de Marión l'Idole o Catherine, Biéatrix y Bellet». <sup>58</sup> A lo largo de los años cincuenta y sesenta, Debord y su banda de *coquillards* («expertos en demoliciones», los denominó, dando una vuelta de tuerca a Haussmann) habitaron su propio espacio, su propio «barrio de perdición», al que, según él, «llegó mi juventud para acabar de instruirse» y donde las aventuras siempre parecían más cercanas a casa, saltos imaginativos de la mente y el espíritu, actos intelectuales y políticos de desafío y libertinaje.

De hecho, admite Debord: «No he tenido necesidad de viajar muy lejos.... La mayor parte de mi tiempo he vivido en París, y más concretamente en el interior del triángulo descrito por la intersección de la *rue Saint-Jacques* con la *rue Royer-Colland*, la de la *rue Saint Martin* con la *rue Greneta*; y la de la *rue du Bac* con la *rue de Commaillles*». <sup>59</sup> Una pequeña zona, accesible a pie, que se extiende a ambos lados del Sena, entre Les Halles y el Panteón, en los distritos III y V; allí, Debord pasaba sus días y sus noches y nunca se habría marchado si la vida que allí llevaba no se hubiera destruido completamente.

Era un entorno de «clases peligrosas», de personas insatisfechas y pobres que se dedicaban a actividades peligrosas. Todos sabían cómo vivir de la tierra: la tierra urbana. Eran profetas perdidos de una época

---

58 Debord, *Panegírico*, p. 65-66.

59 Debord, *Panegírico*, p. 89.

casi pasada, una época de inocencia e ingenuidad, de *expresso* y vino y de ideales locos y delirantes. Vagaban por la noche y el fuego los consumía. Todo el mundo en torno a Debord era joven y fanático, hablaba de filosofía, arte, cine, política, y bebía mucho, generalmente en cafés y bares baratos, a veces con estudiantes pobres en el Barrio Latino, otras veces con el *lumpenproletariado* del Marais. Esta era la luz que brillaba tan intensamente para Debord, radiante contra el telón de fondo de *Whisper Not* de Art Blakey. El *Chez Moineau*, en la *rue du Four*, era un escondrijo infame donde Debord y otros pasaban el rato y bebían. Estaba cerca del Café de Flore y Les Deux Magots, con su ambiente existencialista de moda, pero se encontraba a un universo de distancia en términos de clientela. Bajo el pobre abrigo de Debord había ya un gran bebedor. Era asiduo a *Chez Moineau's*, cuya clientela no eran los tipos burgueses de clase alta, como Sartre y de Beauvoir, sino los ladronzuelos y los gángsters, las prostitutas y los proxenetes, los desertores y los fugitivos, los delincuentes de poca monta y los alcohólicos, los cómplices de François Villon, los personajes inadaptados de las páginas de Céline, Mac Orlan y Genet. Este *demi-monde* era su fuente perpetua de juego y aventura. «París», dice Debord, «no dormía nunca toda entera, y permitía al desenfreno cambiar de barrio tres veces cada noche. Aún no se había expulsado y dispersado a los habitantes».<sup>60</sup>

• • •

---

60 Guy Debord, «Girum Imus Nocte Consumimur Igni», en *Oeuvres cinématographique complètes de Guy Debord*, Gallimard, Paris, 1994, p. 223 [edición en castellano: *In girum imus nocte et consumimur igni*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 30].

Las excavadoras y la bola de demolición no llegaron al Barrio Latino desde los días de Haussmann; pero los cafés turísticos, los bares de vinos y restaurantes, así como las tiendas de antigüedades y las boutiques elegantes, creadas bajo la *neohaussmannización*, han cambiado el barrio de forma eficaz. La Torre Montparnasse, el primer rascacielos de París, puso el dedo en la llaga. Como era de esperar, *Moineau* no es más que un recuerdo lejano. Esquivar el tráfico en el Boulevard Saint-Germain y pasar por la *rue du Four*, ofrece pocas novedades para el viajero de hoy, para cualquier urbanista intrépido que busque serenidad, para volver sobre *les pas perdus*. Aquí es donde Debord encontró y perdió su juventud, donde «nosotros, como otros hombres, no podíamos mantenernos sobrios en guardia». Una guardia que ha sufrido un sólido aburguesamiento. Nadie imaginaría la vida pasada del número 22, ese pequeño bar cuya clientela soñaba con cambiar el mundo, con prenderle fuego para darle más luz y calidez. Hoy en día, *Chez Moineau* ha sufrido un giro perverso, es una tienda que vende todo tipo de artículos perfumados y hierbas para *yuppies* y *preppies*,<sup>61</sup> para gente que no sabe en qué gastar el dinero que le sobra.

Los alrededores de la *rue du Four* y *rue de Buci* son hermosos: los edificios son bonitos, la gente es bonita, las calles están limpias y son agradables y París central resulta igualmente atractivo. Pero el romance se rompió hace tiempo: el lugar no está vivo, no respira, no tiene intriga ni misterio. El paisaje es plano, vacío, predecible: el futuro está cerrado, sellado por las fuerzas del mercado; el centro se ha convertido en un especta-

---

61 Se conoce como *preppies* a la subcultura de estudiantes de escuelas preparatorias para las universidades privadas estadounidenses; jóvenes de clase alta y buenos contactos que desarrollan su particular lenguaje y vestimenta [N. de la T.].

cular escaparate, un adorno pulido: la vida de la foto ha vencido a la vida real. «Entre la *rue du Four* y la *rue de Buci*», dice Debord en *Panegírico*, «donde nuestra juventud se echó completamente a perder, bebiendo unos vasos, se podía sentir con certeza que nunca haríamos nada mejor». <sup>62</sup> Pero podía hacerlo mejor: «No hay mayor locura que la organización actual de la vida». Debord sabía que esos condicionamientos habían asesinado París, y el proceso había sido una verdadera matanza. La ciudad había muerto en sus brazos, en su mejor momento, de una «enfermedad mortal», una enfermedad mortal «que se lleva a todas las grandes ciudades, y esta enfermedad es en sí misma solo uno de los numerosos síntomas de la decadencia material de una sociedad. Pero París tenía más que perder que cualquier otra. Fue una gran suerte haber sido joven en esta ciudad cuando, por última vez, brilló con un fuego tan intenso».

Debord adoraba París: era su tierra, su laboratorio. Cargaba con sus penurias y se las tomaba de forma muy personal, muy política. Era lo que Antonio Gramsci habría calificado de «intelectual orgánico»: pertenecía a un lugar y a un pueblo, y sentía sus «pasiones elementales». Y sin embargo, cada vez más, esta pertenencia y el tipo de personas como Debord se veían amenazadas, desplazadas, derribadas y destrozadas, a medida que los barrios comenzaban a ser reajustados y reorganizados. Henri Lefebvre recuerda su amistad con Debord, que duró desde 1957 hasta 1962. En aquel momento, el profesor de sociología enseñaba marxismo en Estrasburgo y allí, alrededor de 1958, había conocido y enseñado a otros situacionistas más jóvenes. Lefebvre vivía en París, cerca de Debord y Michéle Bernstein,

---

62 Debord, *Panegírico*, p. 69.

y recuerda que vivían en «una especie de estudio en la *rue Saint Martin*, en una habitación oscura, sin luz». Era «un lugar miserable, pero al mismo tiempo un lugar donde había mucha fuerza y resplandor en el pensamiento y en la investigación».<sup>63</sup>

En aquel entonces, los alquileres parisinos eran tolerables; todavía se podían vivir emociones baratas, el agua fría era asequible. Debord vivía a un paso de Les Halles, de los antiguos mercados de frutas y verduras, destinados a ser demolidos en 1971 para dar paso al rápido tren regional de cercanías RER (el Centro Pompidou, terminado seis años más tarde, marcaría el destino del barrio). Antes de eso, Les Halles había sido un mundo extenso, delirante, rutinario, intensamente vivo, obscuro y hermoso, un paraíso urbano para Debord. Cuando Baudelaire escribió su poema «Le Voyage» («sumergirnos en el fondo del abismo... ¡hasta el fondo de lo desconocido, para encontrar lo nuevo!») podría haber estado describiendo el viejo Les Halles. Pero a mediados de la década de 1970 ese mundo ya casi había desaparecido, había sido asesinado en nombre del progreso económico y de la buena planificación, todo ello con la bendición de los políticos de carrera, de los gerentes neoliberales.

*El asesinato de París* se convirtió en la sucinta tesis de la autopsia realizada por Louis Chevalier en 1977 sobre el urbicidio galo, en la que denunciaba a los «politécnicos», burócratas de élite educados en las *grandes écoles* francesas, que habían orquestado sistemáticamente el mortífero tiro de gracia. Al igual que Debord, Chevalier se tomaba muy en serio su ciudad natal,

---

63 Henri Lefebvre, «Interview: Henri Lefebvre and the Situationists International», *October* (Winter 1997), nº 97, p. 80.

agonizaba por sus problemas, y Debord reconoce una extraña afinidad entre ellos.

Casi se podría pensar, pese a los innumerables testimonios anteriores de la historia y de las artes, que yo he sido el único que ha amado París; porque, en primer lugar, no he visto que nadie, salvo yo, haya reaccionado a propósito de esto en los repugnantes «años setenta». Luego, sin embargo, he sabido que su viejo cronista, Louis Chevalier, había publicado por entonces, sin que se hablara mucho de él, *L'Assassinat de París*. Así que por lo menos fuimos dos los hombres justos en esta ciudad, en aquel momento.<sup>64</sup>

Debord odiaba a Le Corbusier y todo lo que este representaba. En 1925, el tirano planificador suizo-parisino propuso su Plan Voisin, una visión de París que modernizaría los bulevares de Haussmann, sustituyéndolos por una gigantesca cuadrícula de autopistas, logrando en el centro de París lo que Robert Moses no había conseguido en el bajo Manhattan. Dieciséis enormes rascacielos se elevarían a lo largo de las orillas del Sena, convirtiendo París en una ciudad radiante y completamente modernizada, un Alphaville real. El plan, por supuesto, no tenía futuro; sin embargo, esa mentalidad persistió. Las autopistas llegaron, por ejemplo, la autopista de la orilla derecha en 1976, llamada «autopista Georges-Pompidou» por el Presidente de la República (1969-74), que excavó los antiguos muelles del Sena. Y las torres se elevaron, por ejemplo, Montparnasse y, en el nodo de negocios del oeste, *La Défense*, donde el cristal y el acero le dieron un beso mortal al espacio público.

No muy lejos se encontraba la ciudad «nueva» de Nanterre, que, como dice Chevalier en *El asesina-*

---

64 Debord, *Panegírico*, pp. 92-93.



to de París, «con su aburrimiento, fealdad, crudeza y hormigón armado condenaba a los estudiantes a una especie de cautiverio y englobaba todo lo que detestaban». «Los jóvenes ahora desprecian París», lamenta Chevalier, «el París que durante siglos había sido su paraíso, la ciudad a la que acudían, convencidos de que encontrarían allí todo lo que soñaban: placer, amor, éxito, gloria».<sup>65</sup> París fue víctima de una «Grande Bouffe», una fiesta codiciosa de violación y pillaje, organizada por tecnócratas en connivencia con una nueva generación de ejecutivos, emprendedores más desvergonzados que sus antepasados, a menudo educados en EE.UU. En el pasado, París representó a «personas de todos los sectores y clases, personas de todo tipo, de la alta sociedad, de la clase media, de ninguna sociedad en absoluto». Ahora, el nuevo París consumista, el París del espectáculo neohaussmanizado, «es un universo cerrado, desinfectado, desodorizado, donde no hay nada inesperado, sin sorpresas, sin nada chocante, un universo bien protegido».

Al igual que Debord, Chevalier veía la destrucción del antiguo mercado de Les Halles como una violación de París, un verdadero saqueo, un verdadero asesinato. «Con la desaparición de Les Halles», dice Chevalier, «ha desaparecido París». El 27 de febrero de 1969 fue el último vals de Les Halles, su temida última noche, en la que los parisinos seguramente sintieron el mismo dolor que los neoyorquinos tres años antes, cuando derribaron la vieja Penn Station. Enseguida todo el mundo fue expulsado, se hizo un cráter, y el «odioso» Centro Pompidou aplastó todo bajo una montaña de polvo y tristeza. El centro nacional de arte y cultura

---

65 Louis Chevalier, *The Assassination of Paris*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 12.

de Renzo Piano y Richard Rogers, con su «espantosa mezcla de tuberías, ductos y conductos», apodado «la fábrica de gas», llenó el vacío, pero solo contribuyó a aumentarlo. Según Chevalier, «es azul, pero París es gris». <sup>66</sup> No muy lejos, una cueva subterránea llamada «El Foro des Halles» echaba sal en las heridas, era «un espacio subterráneo profundo y fétido», donde se concentraba toda la mercancía de clase alta de la que París quería presumir. Igual que el Sacré-Coeur pisoteó el legado de los comuneros, Pompidou hizo lo mismo con los sesentayochistas. Huelga decir que Debord también aborrecía el Centro Pompidou. En un giro del destino, en 1989 el centro organizó una gran retrospectiva situacionista e invitó a Debord a una proyección privada; este se negó, como era de esperar.

• • •

Debord apreciaba el París mohoso y desgastado, cubierto de polvo, como una rara colección de libros gastados que todavía encuentra lectores fieles. Le fascinaba el pasado, la tradición de las generaciones muertas, las que pesaban como una pesadilla sobre los vivos. Pero también fue un pensador experimental y políticamente progresista, y confesó una vez (en *In Girum Imus Nocte et Consumimur Igni*, su inquietante película de 1978) el deseo de «reconstruirlo todo». Estrenada un año después de la monografía de Louis Chevalier, la monótona voz en off de *In Girum* (del propio Debord) dice: «No le quedaba ningún rasgo de una lucha entre la conservación y el cambio. Nosotros mismos éramos más que nadie la gente del cambio en tiempos que estaban cambiando. Los propietarios de la

---

66 Chevalier, *The Assassination of Paris*, p. 245.

sociedad, para mantenerse, se vieron obligados a querer un cambio que era lo opuesto al nuestro». <sup>67</sup>

Los situacionistas eran hombres y mujeres de cambio. Querían reconstruirlo todo, pero también amaban el pasado. De alguna forma, querían volver al futuro, querían reconstruir lo mejor del viejo mundo sobre lo peor del nuevo, sobre sus ruinas. Debord era un hombre del futuro que quería reconectarse con el pasado. Quería traer a nuestra era moderna los rasgos épicos de las épocas pasadas y lanzarlos a un mundo que aún no había llegado, un mundo que todavía seguimos esperando. La trayectoria de la vida, incesante y eternamente recurrente, se refleja en el motivo y en el título palindrómico latino de la película: «Damos vueltas y vueltas en la noche...». En *In Girum*, el tiempo fluye como un río siempre en movimiento en el que no se puede entrar dos veces; cada final tiene un nuevo comienzo, un «à suivre», todo comienza de nuevo con una nueva apariencia. Citando al poeta chino Tang Li Po, Debord dice: «Todo eso se ha acabado para siempre; todo pasa a la vez, los acontecimientos y los hombres, / como las aguas incesantes del Yang Tse Kiang, que van a perderse en el mar». <sup>68</sup> París se ha perdido para siempre; no hay vuelta atrás, no hay segundo acto, ahora el Sena es otro. La ciudad se convirtió en una «tierra quemada» ingobernable, «en la que los nuevos sufrimientos se disfrazan con nombre de viejos placeres, y donde la gente tiene tanto miedo. Van dando vueltas en la noche y son devorados por el fuego. Se despiertan espantados y buscan a tientas la vida. Corre el rumor de que quienes la expropiaban, para colmo

---

67 Debord, «In Girum Imus Nocte Consumimur Igni», pp. 278-9 [v. en cast.: p. 58-59].

68 *Ibid.*, p. 280 [v. en cast.: p. 30].

la han extraviado. He aquí, pues, una civilización que arde, zozobra y se hunde toda entera».

*In Girum Imus Nocte et Consumimur Igni* es el viaje épico de Debord llevado a la pantalla. Es su propia *Ilíada*, su *Divina Comedia*, en la que recorre mares míticos y cae en picado hacia profundidades infernales y realistas. Es una película sobre las películas –o, más concretamente, una película sobre una antipelícula–. Es también un poema situacionista sobre el arte de la guerra, un documento sobre el paso del tiempo, una exploración metafísica de la mente de Debord, y también un lamento sobre París. Hay vistas aéreas de la ciudad, panorámicas nocturnas de Les Halles, fachadas e interiores de cafeterías, sótanos y cuevas, piratas y Robin Hood, escenas de cañonazos de acorazados, cargas de caballería, formaciones de tropas, campos de batalla, la última batalla de Custer, la carga de la Brigada Ligera, todo ello intercalado con fragmentos de Clausewitz y Sun Tzu. El tono es triste y desamparado, como un estribillo romántico, como el René de Chateaubriand, como una paz magnífica y terrible, el verdadero sabor del paso del tiempo. La letra es poética, sublime: «A mitad de camino de la verdadera vida, estábamos rodeados de una sombría melancolía que se expresó en tantas palabras burlonas y tristes, en el café de la juventud perdida (*dans le café de la jeunesse perdue*)».<sup>69</sup>

---

69 *Ibid.*, p. 240 [v. en cast.: p. 38]. En 2007, el novelista francés Patrick Modiano, inspirado por el estribillo poético de Debord, escribió *Dans le café de la jeunesse perdue*, donde relata la historia de una joven mujer fantástica, Louki, que acecha con melancolía los pequeños cafés de la Orilla Izquierda, en busca de calidez, compañía y recuerdos perdidos, en busca de *recuerdos hetérocritos* de lo que una vez fue y de lo que aún podría ser. Véase Patrick Modiano, *Dans le café de la jeunesse perdue*, Gallimard, París, 2007 [edición en castellano: *En el café de la juventud perdida*, Barcelona, Anagrama, 2008].

Fue allí donde «vivimos como niños desamparados, nuestras aventuras incompletas». ¿Quién más, se pregunta, podría entender la belleza de París aparte de aquellos que pueden recordar su gloria? ¿Quién más puede conocer las dificultades y los placeres que conocimos en estos lugares donde todo se ha vuelto tan terrible? En el pasado, no asfixiábamos los árboles, ni extinguíamos las estrellas para que la alienación progresase. Los mentirosos siempre han estado en el poder, Debord lo sabe; pero ahora, gracias al desarrollo económico, los gobernantes tienen los medios para mentir. ¿Cómo no recordar a los encantadores gamberros y a las chicas orgullosas con las que habitaba en aquellos garitos sucios? «Aunque despreciaban todas las ilusiones ideológicas y se mostraban bastante indiferentes a lo que más tarde vendría a darles la razón, aquellos réprobos no desdeñaban anunciar por fuera lo que iba a seguir. Acabar con el arte, ir a decir en medio de la catedral que Dios ha muerto, tramar planes para hacer saltar por los aires la torre Eiffel: tales fueron los escandalillos a que se de dedicaba esporádicamente esa gente cuyo modo de vivir era un escandalazo perpetuo. También se interrogaban acerca del fracaso de algunas revoluciones; se preguntaban si el proletariado existe de verdad y, de ser así, qué podía ser».<sup>70</sup>

«En cuanto a mí», reflexiona Debord, «jamás me he arrepentido de nada de lo que hice, y aun me confieso del todo incapaz de imaginar qué otra cosa hubiera podido hacer, siendo lo que soy.» Nuestra fórmula para derrocar el mundo, dice, no se encontraba en los libros: la encontramos vagabundeando, vagando por la noche. Duraba días; nada era como el día anterior y nunca terminaba. Era la búsqueda de un Grial profano,

---

70 Debord, «In Girum Imus Nocte Consumimur Igni» p. 238 [v. en cast.: p. 37].

con encuentros asombrosos, obstáculos notables, traiciones grandiosas y encantamientos peligrosos. «No aspirábamos a los subsidios de la investigación científica ni a los elogios de los intelectuales de los periódicos. Llevábamos la leña al fuego. Así nos adherimos definitivamente al partido del diablo, es decir, de ese mal histórico que lleva a la destrucción las condiciones existentes; al "lado malo", que hace la historia arruinando toda satisfacción establecida».<sup>71</sup>

Se habían reunido «para entrar en esa oscura conspiración de exigencias ilimitadas», y se encontraron «embelesados por una belleza que se borraría del mapa para no volver». «Pronto habría que abandonar esa ciudad que para nosotros fue tan libre, pero que está a punto de caer enteramente en manos de nuestros enemigos. Ya se le está aplicando sin remisión su ciega ley que todo lo rehace a semejanza de ellos, es decir, según el modelo de una especie de cementerio». La sociedad siempre ha recompensado la mediocridad, siempre ha recompensado a los que se inclinan ante sus desafortunadas leyes. «Pero yo soy justamente en estos tiempos el único que posee cierta celebridad clandestina y mala y que no se ha dejado persuadir de aparecer en ese escenario de la renuncia. [...] Me he ejercitado durante largo tiempo en llevar una existencia oscura e inasible. Es un oficio en el que nadie puede obtener un doctorado; eso dijo nuestro doctor en nada, nuestro «Príncipe de la División». Y, de esta forma, se desvanecieron para siempre el paso del tiempo y la época que Debord amaba, con todas sus emociones y su inocencia.

• • •

---

71 *Ibid.*, p. 253 [v. en cast.: pp. 44-45].

Hay un momento revelador en la novela *La Vénus Internationale* de Mac Orlan en la que Mathieu Raynold, un editor hastiado, le dice a su viejo amigo Nicolas Gohelle: «Un hombre vive dos existencias. Hasta los cuarenta y cinco años absorbe los elementos que le rodean. Entonces, de repente, se acabó; no absorbe nada más. A partir de entonces vive un duplicado de su primera existencia, y trata de contar los días siguientes con los ritmos y olores de su vida anterior».<sup>72</sup> El propio Debord estaba tratando de equilibrar esas dos existencias en *In Girum Nocte et Consumimur Igni*, un proyecto que terminó poco después de cumplir 45 años. Quizá sin saberlo entonces, estaba contando su retiro de los años setenta y ochenta, tras la alta muralla de su casa de Champot, con los ritmos y olores del París de los años cincuenta. En esos años de Champot, Debord escribe con ternura y complejidad (quizá incluso más que nunca) no solo sobre la destrucción, sino también sobre las cosas que «él había amado», sobre amigos y camaradas queridos, sobre las juergas hasta el amanecer. En el pasado, había sido un «aventurero activo», un viajero inconformista, alguien que había buscado activamente la novedad y el cambio. Más tarde, el «nihilismo extremo» de su antiguo entorno situacionista se convirtió en un recuerdo muypreciado, en una melancolía malhumorada; se retiró a Champot, un príncipe en el exilio, un marinero que regresó del mar. A partir de entonces, se convirtió en el «aventurero pasivo» por excelencia, acechando con intención, entre hojas amarillentas, aislado de cualquier cosa real o activa, en el embriagador vaivén del inconsciente, cálido y seguro. Allí pudo imaginar y recrear su París

---

72 Pierre Mac Orlan, *La vénus internationale*, París, Gallimard, 1923, pp. 236-7.

como si fuera un sueño, como un mundo perdido del crepúsculo de ayer.

Quizá por eso, en el fondo, Debord adora a Mac Orlan: porque este consiguió que Debord se atisbara a sí mismo desde su sala de estar de Champot, en el apartamento de la *rue du Bac* de París que Debord frecuentaba a veces a principios de la década de 1990, donde podía viajar a costas lejanas, ir a espacios urbanos alejados, hacer visitas audaces, emborracharse y bailar, sin dejar de sentirse como en casa. Y podía llevarte allí con él. Es quizá por eso que la política y el urbanismo de Debord nunca morirán, y sus libros y películas nunca envejecerán. Sus ideas perdurarán, no como *realpolitik*, sino como un urbanismo de la imaginación. La vida de Debord fue un viaje activo de descubrimiento, participó en actividades encubiertas, alteró la paz. Y sin embargo, a pesar de todo, su legado más duradero es tal vez la forma en la que golpeó los misterios del inconsciente urbano, mostrando sus alturas cotidianas e iluminando sus profundidades nocturnas. Mac Orlan ayudó a Debord a volver sobre sus pasos a través de las ruinas y a recuperar el sentimentalismo cotidiano de una época de calles, matones y emociones baratas. Se trata de un reino más rico y profundo que el universo enrarecido que a menudo se evoca en los estudios académicos. También es el legado de Guy Debord y los situacionistas. Pues, junto a Mac Orlan, más que entender el poder del pasado, Debord entendió la tragedia del futuro. Hacia el final de *Montmartre*, Mac Orlan dice que «no por lamentar el pasado es necesario meditar sobre ese detalle, sino por lamentar el futuro.»<sup>73</sup>

---

73 Mac Orlan, «Montmartre», p. 126.



En *A Sainte-Savine*, una de las canciones populares de Mac Orlan para el acordeón, poemillas musicalizados que Debord conocía bien y ponía a menudo en su viejo gramófono, este se lamenta: «¿Dónde están los niños de la calle / esos pequeños granujas de París / su adolescencia rota / por los prejuicios de la medianoche? / ¿Dónde están las chicas de Sainte-Savine?» ¡Buena pregunta! Por el bien del urbanismo del futuro, de nuestra nueva cuestión urbana, espero que esos chicos de la calle, esos pequeños granujas y esas chicas de malvivir estén todavía con nosotros, soñando en alguna *banlieue* lejana, unidos por su vida secreta y manteniendo los salones de baile resplandecientes.



# 6

## JACOBINISMO URBANO

*Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es, para el pueblo y para cada porción del pueblo, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes.*

Robespierre

*La historia del movimiento revolucionario es, en primer lugar, la historia de los vínculos que le dan consistencia.*

Agentes del partido imaginario

Una de las quejas recurrentes sobre el movimiento que llamamos Occupy (que engloba desde las manifestaciones masivas en la Plaza Tahrir de El Cairo hasta el desalojo final del Parque Zuccotti) ha sido su incapacidad para concebir un plan de acción, una estrategia coordinada durante su insurrección. No ha habido ni hay, dicen los críticos, una campaña estratégica, ni coordinación entre las distintas ocupaciones, ni una idea sobre cómo amalgamar y canalizar toda esa ira e insatisfacción hacia una fuerza de oposición sin-

gular y unificada, que pueda mantenerse a largo plazo. Recientemente, Thomas Frank en la revista *The Baffler* ha insistido en ello: «En Occupy, la cultura horizontal lo era todo. "El proceso es el mensaje"... Aparte de eso, parece que no existe ninguna estrategia, ningún plan que transmitir al mundo». <sup>74</sup> Otra cuestión relacionada es: ¿Qué viene después de la insurrección, después de que los buenos asuman el poder, o incluso cuando todavía están luchando por él? Žižek se ha expresado a este respecto: «Los carnavales son baratos. Lo que importa es el día después, cuando tendremos que volver a la vida normal. ¿Habrá algún cambio entonces?» <sup>75</sup> (Egipto, por ejemplo, sigue sintiendo desde hace dos años el calor de una insurrección «exitosa»).

Estas dos cuestiones están íntimamente relacionadas y forman parte de una misma *ecuación simultánea revolucionaria*: organizar una insurrección, consolidarla, atravesarla y, luego, planificar sus consecuencias, asentar algo nuevo, establecer un conjunto diferente de instituciones y relaciones sociales que sustituyan a las anteriores, opresivas (vale la pena recordar que las ecuaciones simultáneas son ecuaciones con dos incógnitas que deben ser resueltas al mismo tiempo). Este doble acertijo ha preocupado a los revolucionarios y al pensamiento revolucionario desde tiempos inmemoriales.

Sabemos que Walter Benjamin planeó la revolución en su cabeza, incluso mientras (sobre todo ¿mientras?) avanzaba hacia su figura en la sombra, Blanqui, el hombre de acción, el archiconspirador que pasó treinta de los setenta y seis años de su vida en varias cárceles francesas y era todo lo que Benjamin

---

74 Thomas Frank, «To the Precinct Station: How Theory Met Practice . . . and Drove it Absolutely Crazy», *The Baffler*, nº 21, 2013. Ver <http://thebaffler>

75 Slavoj Žižek, n+1 magazine's *Occupy!: Scenes from Occupied America*, Nueva York, Verso, 2013.

no era: práctico, intrépido, despiadado. Su razón de ser era la *organización*, la conspiración y la propaganda de la insurrección. Marx dijo que Blanqui era «la cabeza y el alma» del movimiento obrero francés. Pero Blanqui solo resuelve la primera parte de esa ecuación simultánea revolucionaria. «Las actividades de un conspirador profesional como Blanqui», dice Benjamin, «no presuponen ninguna creencia en el progreso, simplemente presuponen la determinación de acabar con la injusticia presente. Esta firme determinación de librar a la humanidad en el último momento de la catástrofe que se avecina a cada paso es característica de Blanqui, más que de otros políticos revolucionarios de la época. Siempre se negó a hacer planes para lo que viene "después"». <sup>76</sup>

Blanqui soñaba con una liga mundial de comunistas revolucionarios. También intentó hacer realidad ese sueño, creía en la conspiración como método para instigar la insurrección. El comunismo de Blanqui fue una mezcla ecléctica de marxismo *avant la lettre* y anarquismo heterodoxo, un intento de consumir las esperanzas revolucionarias iniciadas en 1789, que terminaron, en 1794, en una convención termidoriana. A mediados del siglo XIX, Blanqui trató de restablecer las esperanzas de la Revolución, luchando contra la Reacción de Termidor. Sin embargo, como advierte Samuel Bernstein en *Auguste Blanqui y el Arte de la Insurrección*, Blanqui «no podía adaptarse a una organización de grandes dimensiones. Hacía que su estrategia de insurrección no tuviese sentido y ponía en primer plano a la clase obrera, a la que nunca había considerado clave

---

76 Walter Benjamin, «Central Park», en Benjamin, *The Writer of Modern Life: Essays on Charles Baudelaire*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 166.

como propulsora de la historia».77 La organización política de Blanqui era limitada en tamaño y jerárquica en su estructura, estaba estrechamente unida, «como una prenda sin costuras, homogénea programáticamente, disciplinada, obediente y lista para avanzar».78 La insurrección de Blanqui se organizó verticalmente pero se extendió horizontalmente, entró en la vida cotidiana, no tanto como una lucha de fábricas, sino como una guerra urbana, una guerra civil arraigada por encima de todo (o por debajo de todo) en la calle.79

• • •

El principal medio de organización de los Blanquistas era la «Sociedad de las Estaciones», formada en la década de 1830 cuando Marx aún era un chaval. La sociedad se reunía clandestinamente; los líderes pasaban desapercibidos; las reuniones reclutaban soldados de a pie que formaban un ejército rebelde, listo para la acción, para una acción probablemente violenta. La red de la Sociedad apenas se extendía más allá de París, pero su naturaleza de células secretas ponía nerviosos a los poderes, por lo que tenía cierto peso, o amenazaba con tenerlo. Esta Sociedad de las Estaciones era, en la época de Blanqui, lo que serían los clubes jacobinos 40

---

77 Samuel Bernstein, *Auguste Blanqui and the Art of Insurrection*, Londres, Lawrence and Wishart, 1971, p. 307.

78 *Ibid.*, p. 307.

79 *En Maintenant, il faut des armes* [Ahora necesitamos armas], París, Éditions La fabrique, 2006, Dominique Nuz ha reunido una gran colección de escritos de Blanqui, a partir de los cuales he desarrollado mis ideas sobre Blanqui, sobre su teoría y práctica. Los textos cuentan con un prefacio fascinante escrito por «agentes del Partido Imaginario», los autores anónimos de *La insurrección que viene*. Blanqui también cuenta con un biógrafo brillante, Gustave Geffroy y su libro *L'enfermé avec le masque de Blanqui*, París, Eugène Fasquelle, 1919, sigue siendo una lectura clásica para todos los «comunistas republicanos».

años más tarde (Blanqui podría opinar de otra forma: en sus inicios admiraba a Robespierre, el jacobino «incorruptible», pero más tarde afirmó que era realmente un hebertista, un descendiente del periodista radical del siglo XVIII Jacques-René Hébert).

Blanqui sabía, igual que Robespierre y como cualquier revolucionario de hoy en día debe saber, que para que una insurrección tenga éxito y se consolide después, tiene que conseguir el apoyo de los *faubourgs* [suburbios], de las *banlieues*, de las zonas periféricas del interior. Cualquier sociedad de revolucionarios de hoy en día necesita establecer células en las *banlieues*, células dentro de las células urbanas, desarrollar una actividad revolucionaria que fluya a través de los capilares y arterias de nuestro tejido urbano global, a través de su infraestructura física y de fibra óptica, a través de su *hardware* y su *software* de pensamiento. Estas células secretas deben conspirar para bloquear el flujo dominante de las cosas y es posible que las lideren organizadores y estrategas profesionales, anarquistas del bloque negro, socialistas y comunistas autónomos de diferentes tendencias y convicciones, novatos anónimos, incluso aquellos que nunca antes habían sido activos políticamente, hombres y mujeres, negros y blancos, jóvenes *casseurs* y *voyous* (y *voyelles*) [ladrones y maleantes], todos los que han encontrado un medio para canalizar y refractar sus energías e insatisfacciones en Occupy, en la Primavera árabe, en la revuelta en las *banlieues*, en la guerra civil urbana que está teniendo lugar en todas partes, en el creciente desempleo.

Tal vez haya un neojacobinismo en el aire, que no brama pero sin duda se escucha suavemente, un renacimiento de los valores jacobinos y su deseo de abolir la esclavitud en nuestras neocolonias urbanas,

de denunciar la abundancia aristocrática y de apoyar el empoderamiento *sans-culotte*. En 2010, el joven periodista socialista Bhaskar Sunkara lanzó en EE.UU. la revista *Jacobin: A Magazine of Culture and Polemic*. La revista intenta captar a un grupo de lectores radicales más jóvenes, instando a la gente a «modificar su disidencia», a dar una vuelta de tuerca al neoliberalismo, a domar a la bestia. En sus páginas Žižek ya ha invocado «el espíritu jacobino», defendiendo a Robespierre y su «virtud de la violencia».<sup>80</sup> Al mismo tiempo, la editorial radical francesa *La fabrique* publicó los escritos seleccionados de Robespierre.<sup>81</sup> También reeditó en 2013 una biografía de Georges Labica, publicada por primera vez en 1990.<sup>82</sup> «La revolución no ha terminado», advierte el editor Eric Hazan, con malicia.

El club jacobino se fundó justo antes de la Revolución, en un convento dominico en la orilla derecha del Sena, en la *rue Saint-Honoré*. Allí se reunían sociedades secretas de debate compuestas por diputados de izquierda, enemigos republicanos de la monarquía que lucharían por la constitución de 1791. El club llevaba la noble etiqueta «Sociedad de Amigos de la Libertad y de la Igualdad». Más tarde abrió su membresía a pequeños comerciantes y artesanos. En toda Francia operaron más de 5000 clubes; se publicaron panfletos y periódicos; se organizaron mítines y procesiones. Tras la caída de la monarquía, Robespierre llevó a los jacobinos has-

---

80 Véase, para más provocación, la presentación que hace Žižek en *Robespierre: Virtud y terror*, Madrid, Akal, 2011, y Sophie Wahnich en *In Defense of Terror*, Londres, Verso, 2012.

81 VV.AA., *Robespierre: pour le bonheur et pour la liberté*, París, Éditions La fabrique, 2013, donde aparece la célebre frase: «*Citoyens, voulez-vous une révolution sans révolution?*» [ciudadanos, ¿queréis una revolución sin revolución?].

82 Georges Labica, *Robespierre: une politique de la philosophie*, París, Éditions La fabrique, 2013.



ta la Convención Nacional. El fervor revolucionario de los jacobinos provenía de su popularidad, del apoyo de los *sans-culottes*, «esos seres», como dice un archivo de 1793, «que van a todas partes a pie, que nunca tienen millones en el banco, ni un castillo, ni criados que les sirvan; seres que viven sencillamente y por la noche se presentan en su sección... usando toda su fuerza para pulverizar a los que provienen de esa abominable facción de hombres señoriales». ¿Y los hombres señoriales, los aristócratas? «Ellos son los ricos», dice otro documento de 1793, «todos esos comerciantes gordos, los monopolizadores, los charlatanes, los banqueros, todos los estafadores y todos los que tienen algo». ¿No te suena familiar?

¿Y si hubiese hoy una «Sociedad de Amigos de la Libertad y de la Igualdad», un radicalismo neojacobino tan organizado y ofensivo como su homónimo de los años 1790? ¿Por qué no? Esta vez, sin embargo, la sociedad tendría que ser realmente «popular», tendría que abrir sus puertas a todo tipo de *sans-culottes*, y de todos los géneros. Puede que las salas de reuniones y de debate y las redes políticas sean menos grandiosas: cafés y esquinas de una calle, fincas y centros juveniles, aulas de universidad y boleras de centros comerciales, cualquier lugar donde se encuentren los jóvenes; el diálogo puede ser en línea o cara a cara; esta sociedad de «amigos» le da un giro igualitario a la camaradería de Facebook. Una vuelta de tuerca al *Tea Party*<sup>83</sup> pero con café de comercio justo.

Por decirlo de manera clara: en estas reuniones sería indispensable la discreción, sobre todo al princi-

---

83 *Tea party* hace referencia tanto a una reunión en la que se toma el té, como a un movimiento político de derechas que aboga por la reducción del gasto gubernamental y de los impuestos [N. de la T.].

pio, durante la conspiración, dado que las fuerzas de la ley y el orden reprimen despiadadamente toda política subversiva. Se dice que el FBI se infiltró en Occupy Wall Street (OWS), rastreó a activistas conocidos y estudiantes radicales, incluso en campus universitarios. El *Partnership for Civil Justice Fund* (PCJF), un grupo que vela por los derechos civiles en EE.UU., alzó la voz tras recibir documentos del FBI: «desde el principio», dice el PCJF, «el FBI trató al movimiento Occupy como una potencial amenaza criminal y terrorista». Las oficinas y agentes del FBI, «ya estaban vigilando el movimiento en agosto de 2011, un mes antes que se estableciera el campamento de OWS en el Parque de Zuccotti y se ocuparan otros espacios en todo el país». Y en Francia, especialmente en las *banlieues*, la *Brigade anticriminalité* (BAC) ha intensificado el número de «unidades especiales de policía» que patrullan «las zonas sensibles», tanto abiertamente como de forma encubierta. Como apunta Mathieu Rigouste en *La domination policière*,<sup>84</sup> «la presencia de la BAC en los territorios urbanos es una de las señales decisivas de la reestructuración contrainsurreccional de la policía».

Últimamente en Europa la «austeridad» se ha convertido en un verdadero 11 de septiembre: una consigna, en otras palabras, para que cualquier voz disidente sea silenciada por los gobiernos neoliberales. En Grecia, donde la austeridad se ha implementado de forma brutal, los «centros anarquistas» han sido arrancados de raíz. En enero de 2013, dos centros sociales «ocupados» durante mucho tiempo en Atenas (Villa Amalias y Skaramanga, con más de 100 residentes provisionales) fueron desalojados sumariamente y los antiguos ocupantes fueron arrestados rápidamente en

---

84 Mathieu Rigouste, *La domination policière*, París, La fabrique, 2012.

una implacable guerra policial de desgaste (la «Operación Zeus») contra todos aquellos que se encontraban fuera de la ortodoxia dominante, incluyendo a los inmigrantes indocumentados. En el periódico Al Jazeera, Antonis Vradis informa desde el frente: «El desalojo de Villa Amalias y la operación policial subsiguiente revela una contradicción inevitable en la reformulación del poder en el territorio griego: en su búsqueda de estabilidad a corto plazo, está acelerando el cambio social y político a largo plazo».<sup>85</sup>

• • •

Ante una búsqueda desesperada de estabilidad a corto plazo surge una necesidad urgente y acelerada de cambio social y político. Un renacimiento jacobino nos llevará a la insurrección; pero tiene que dejarnos con algo sobre lo que construir al otro lado, tras la insurrección. Esto nos lleva a la segunda parte de nuestra ecuación simultánea revolucionaria. Una de las cosas asombrosas que Eric Hazan señala en *Une histoire de la révolution française*, su visión fresca y partidista de una vieja historia (la Revolución Francesa), es la rapidez con la que sucedió todo, la rapidez con la que se evaporó una estructura de poder y administración enorme y profundamente arraigada, que se derrumbó, sin previo aviso ni transición. Hazan evoca el espíritu del club jacobino, tanto por lo que podría ser como por lo que fue: «la Sociedad y sus afiliados funcionaban como un sistema de difusión de ideas radicales. Nada resulta más absurdo que la percepción del "jacobinismo" como una dictadura parisina autoritaria. Se trata de una inven-

---

85 [www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/01/2013115105715250554.html](http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/01/2013115105715250554.html) [última visita: 10 de octubre de 2019].

ción heredada del Termidor [contrarrevolucionario], que perdura, al igual que el odio a la Revolución».<sup>86</sup>

Hazan dedica unas líneas memorables y generosas (de nuevo con el mismo espíritu de volver al futuro) a la Convención Nacional, la primera asamblea revolucionaria elegida por sufragio universal (masculino). «¿La Convención era representativa del pueblo?» pregunta Hazan. Y responde que si se considera como un sistema electoral, es decir, como un sistema de democracia participativa, resulta evidente que no. Sin embargo, las virtudes de la Convención, así como su política visionaria, sugestiva y duradera, llegaron por medios totalmente diferentes, y podrían volver. De hecho, la Convención no tiene precedentes respecto a cómo permitió que la gente común interviniera en sus sesiones. El hecho de que los ciudadanos comunes y corrientes y unos cuantos *sans-culottes* pudieran acceder a la política parlamentaria fue excepcional en aquel entonces y es casi impensable hoy en día.

Aunque el tamaño de la «Salle du Manège» de la Convención era limitado, reunió a tres mil ciudadanos a la vez; y en los tribunales, dice Hazan, la gente común «no dudó en expresar su opinión de manera ruidosa»; los diputados se vieron obligados a responder *in situ*, ante la franqueza de las personas, ante los interrogatorios de sus electores. Además de esta participación popular, las sesiones de la Convención se iniciaban leyendo cartas de la gente, a menudo largos comentarios sobre las propuestas de los diputados, sugerencias, expresiones de apoyo o críticas airadas. «En este sentido», concluye Hazan, «la Convención es la primera y

---

86 Eric Hazan, *Une histoire de la révolution française*, París, Éditions La fabrique, 2012, pp. 88-9.

única asamblea nacional en la que el pueblo ha podido hacer oír su voz directamente».<sup>87</sup>

El mensaje es claro, fuerte y desconcertante: lo que tiene que hacer una insurrección es obligar a que se abran las puertas del Parlamento y, si es necesario, echarlas abajo para que «el pueblo» tenga acceso. No se trata tanto de formar un gobierno participativo como de la oportunidad de que exista una verdadera asamblea representativa, en la que los políticos electos, por primera vez en siglos, respondan ante su electorado, se comprometan dentro de una estructura democrática abierta. En otras palabras, se trata de que asuman la responsabilidad ante la población y no ante los poderosos sospechosos habituales.

Pero, ¿cómo mantener a raya los intereses económicos y políticos contrarrevolucionarios, cómo excluirlos justificadamente de una nueva Convención, cómo excluirlos *despiadadamente* si fuese necesario? El tema de la violencia entra inevitablemente en escena, la idea de que hay una violencia legítima que responde a la violencia cotidiana ejercida por las fuerzas del orden: el poder judicial, los paramilitares, la vigilancia y la contención, las guerras abiertas contra aquellas personas que no le gustan a su base de poder. La guerra, desde el punto de vista dominante, es una respuesta *just-in-case*, una iniciativa que consiste en atacar primero y preguntar después, una rama de la «democracia» que necesita construir su propio enemigo: los terroristas. Guy Debord ya lo confirmó en 1988: «[La democracia] quiere *ser juzgada* por sus enemigos antes que por sus resultados [...] Las poblaciones espectadoras no pueden saberlo todo sobre el terrorismo», dice Debord, «pero siempre pueden saber lo suficien-

---

87 Hazan, *Une histoire de la révolution française*, p.186.

te como para ser persuadidas de que, comparándolo con este, lo demás deberá parecerles más aceptable, en cualquier caso, más racional y democrático».<sup>88</sup>

Más de 200 años después de la ejecución de Robespierre, en los gobiernos de todo el mundo sigue existiendo una lógica ideológica que contamina el legado jacobino y asienta la verdad termidoriana, revisionista y derechista de que Robespierre era un tirano sangriento, un monstruo fanático, un carnicero terrorista. Sin embargo, como sostiene Eric Hazan, «Robespierre asumió posturas muy coherentes y de sorprendente coraje, posturas en las que siempre fue una minoría y a veces incluso estuvo *completamente solo*: contra el *suffrage censitaire* (sufragio censitario), por los derechos cívicos de actores y judíos, contra la ley marcial, contra la esclavitud en las colonias, contra la pena de muerte, por el derecho de petición, por la libertad de prensa... ¿En qué país, en qué asamblea, hemos oído declarar con tanta convicción un argumento contra corriente?».<sup>89</sup> Robespierre fue deshonorado, sigue siéndolo, porque lo que dijo amenazaba los privilegios de la clase dominante, alteraba su *statu quo*; por tanto, deshonorarlo sirve para empañar toda esperanza futura de revolución, de cambio social. «Nací para combatir el crimen», dice en su discurso final de 1794. «No ha llegado todavía el momento en que los hombres de bien puedan servir impunemente a la patria; los defensores de la libertad se verán proscritos mientras domine la horda de los canallas».<sup>90</sup>

---

88 Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, Londres, Verso, 1991, p. 24 [edición en castellano: *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1990, p. 36].

89 Hazan, *Une Histoire de la révolution française*, p. 356.

90 Robespierre, «Extractos del discurso del 8 de termidor del año II», citado en Slavoj Žižek, *Robespierre: Virtud y terror*, Madrid, Akal, 2010, p. 254.

La nueva cuestión urbana trata de crear un movimiento jacobino que pueda competir con la «horda de sinvergüenzas» que todavía predomina, que pueda hacer frente a sus armas y a sus ideólogos; un movimiento que pueda aflojar el control neohaussmanista que sufre nuestra sociedad y declarar la guerra contra sus protagonistas y marionetas. Manuel Castells veía la vieja cuestión urbana como una pregunta a la que daban respuesta los «movimientos sociales urbanos» que luchan por el derecho a la ciudad. Sin embargo, la nueva cuestión urbana tiene que ser respondida por algo mucho más expansivo, algo mucho más amplio: por un movimiento político urbano que luche por una democracia generalizada, que organice una insurrección coordinada y que sepa exactamente por lo que está luchando, además de contra qué está luchando. Para ello, necesitamos visionarios y agitadores, conspiradores como Blanqui, pero también líderes como Robespierre, gente con grandes planes y grandes convicciones, matemáticos proscritos que sepan, sobre todo, resolver ecuaciones simultáneas revolucionarias.





# 7

## VIEJO DISCURSO SOBRE LA NUEVA DESIGUALDAD

¿Qué habría pensado de la situación hoy en día Jean-Jacques Rousseau, que escribió su clásico *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* en 1755? Si todavía estuviera por aquí, si hubiera viajado un poco por el mundo, crítico y curioso, sin duda se habría desesperado porque la sociedad «civilizada» apenas ha reducido las desigualdades «artificiales», derivadas de las convenciones que nos gobiernan. Ahí está Rousseau, orgulloso ciudadano de Ginebra, hablando 34 años antes de la Revolución Francesa, una revolución que supuestamente ayudó a orquestar, pero no llegó a ver: «Se ve un puñado de poderosos y ricos en el pináculo de la grandeza y la fortuna, mientras que el pueblo se arrastra en la oscuridad y en la miseria. [...] Un puñado de gentes rebosa de cosas superfluas mientras que la multitud hambrienta no tiene lo necesario».<sup>91</sup> «El lujo, imposible de prevenir en hombres

---

91 Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, Londres, Penguin, 1984, p. 137 [edición en castellano: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 197 y 205].

ávidos de sus propias comodidades y de la consideración de los demás, acaba rápidamente los males que las sociedades han comenzado y, con el pretexto de hacer que vivan los pobres, que no era preciso crear, empobrece todo lo demás y despuebla tarde o temprano el Estado». <sup>92</sup> Si creemos a Rousseau, lo que ha ocurrido entre la «sociedad naciente» y la subsiguiente madurez de la sociedad urbana avanzada, ha sido un «contrato social fraudulento», impuesto a los pobres por los ricos. Y, de varias maneras, hemos estado viendo ese fraude desde entonces.

Si Rousseau todavía estuviera vivo, tal vez habría hecho un cameo en un reciente y exitoso documental, *Inequality for All*, dirigido por Jacob Kornbluth, con el economista Robert Reich como improbable protagonista (la aparición de Rousseau solo habría sido un cameo, por supuesto, porque hacia el final de su vida evitó ser el centro de atención; y era reacio a hablar en público, a pesar de ser un experto a la hora de expresar verdades públicas inoportunas). *Inequality for All* sigue a Reich mientras imparte su clase de pregrado sobre «Riqueza y Pobreza» en la Universidad de California, Berkeley. En 1978, dice Reich, el típico trabajador estadounidense al que le iban bien las cosas ganaba alrededor de 48 000 dólares al año; su jefe en ese momento probablemente ganaba alrededor de 390 000 dólares. Treinta y tantos años después, en 2010, el primero tiene que luchar para conseguir 33 000 dólares al año, mientras que la media anual del segundo se ha disparado hasta superar con creces el millón de dólares. <sup>93</sup>

---

92 *Ibid.*, p. 151 [v. en cast.: p. 218].

93 Véase Carole Cadwalladr, «Inequality for All: Another Inconvenient Truth?», *Observer*, 2 de febrero de 2013.

El desmantelamiento de los sindicatos, la depreciación de los salarios y la desregulación del mercado han aumentado enormemente la riqueza nacional, pero poco ha llegado a las bases. Más bien, el aumento vertiginoso de los salarios de los ejecutivos, los bonos inflados y las liquidaciones masivas a jefes de empresa que fracasan en serie y a banqueros poco importantes les ha dejado sin nada. El número de multimillonarios, como era de esperar, ha aumentado exponencialmente y las tasas impositivas de aquellos que ganan más de 6 dígitos no suelen llegar al 10 %, frente al 30 % habitual. El coste de vida, mientras tanto, continúa subiendo vertiginosamente: el coste de los productos cotidianos, de la vivienda, de la sanidad (tanto en el Reino Unido como en EE.UU.) y de la educación. Según Reich, «EE. UU. lidera y el resto del mundo le sigue. Lo mismo está afectando a gente de todo el mundo. Si no se hace nada para revertir esta tendencia, Gran Bretaña se encontrará exactamente en el mismo lugar que EE.UU. dentro de unos años». De hecho, en diciembre de 2010, el 10 % de los peces más gordos del Reino Unido poseía el 40 % de la riqueza nacional y parece que los banqueros de inversión del Royal Bank of Scotland, después de haber hecho trampas con los tipos de interés del Libor, contemplan otorgarse bonos que superan los 250 millones de libras esterlinas. En abril de 2013, los desembolsos para mandamases corporativos ascendieron a 1.700 millones de libras esterlinas más que en el mismo mes del año anterior (2012) y 700 millones de libras esterlinas de ese aumento fueron para bancos y financieras. ¡Para colmo de males, los financieros en el Reino Unido retrasaron el cobro de estas enormes bonificaciones hasta que se hicieron operativos los recortes de impuestos del Ministerio de Hacienda para aquellos que

ganan más dinero! <sup>94</sup> (Un minuto. ¿Estamos hablando de esos banqueros fracasados que malversan nuestro dinero y la cagan en el trabajo? ¡Creo que sí!)

Justo cuando más se necesita un Estado fuerte, este se vuelve cobarde y elimina la red de seguridad. En muchos sentidos, ahora esa red tiene unos agujeros tan grandes que cualquier objeto que cayese en ella la atravesaría. Sistemáticamente, los Estados han dejado de financiar los bienes públicos que se consumen colectivamente (bienes de «consumo colectivo»), como el transporte y los servicios públicos, los hospitales, las escuelas y los espacios públicos. el Estado ha capitulado, se ha reestructurado en tiempos de «austeridad». Esta es la última palabra de moda de la gobernanza neoliberal, que se usa no solo para dejar de abordar los problemas de desigualdad, sino también para perpetuar dicha desigualdad; porque los Estados han vendido a precios irrisorios estos bienes de propiedad colectiva al capital privado; o incluso los han regalado.

El crecimiento (especialmente el crecimiento urbano) nunca había dependido tanto de la creación de nuevos mecanismos para gestionar el capital financiero y los créditos, de nuevos dispositivos desregulados, suscritos por el Estado, para saquear y absorber el excedente de capital a través de la especulación inmobiliaria. Hoy en día, la acumulación de capital no depende tanto de la producción como de la *desposesión*, de la expropiación: una estrategia de crecimiento alternativo mucho más destructiva que la de los tiempos de Marx. Ahora hay nuevos terrenos para la especulación y la expansión del mercado: la liquidación de activos mediante fusiones y adquisiciones, el saqueo de los fondos de pensiones, la

---

94 «Top Earners Cash in on Tax Cut by delaying Bonuses Worth £1.7bn», *The Guardian*, 21 de agosto de 2013.

biopiratería y la privatización de los bienes hasta ahora comunes (como los servicios públicos de suministro de agua y electricidad). Todo ello, en conjunto, es un pillaje general de la propiedad pública.

Hace tiempo, nuestro viejo amigo el barón Haussmann irrumpió en el centro de París, en sus viejos barrios y mandó a las poblaciones más pobres a 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. Hoy en día, la *neohaussmannización*, como vengo llamándola, es un proceso que integra los intereses financieros, corporativos y estatales, pero que arremete contra el planeta y se apodera de la tierra a través de la eliminación forzosa de los barrios pobres y de una forma de desahucio conocida como expropiación. Hace mucho tiempo, o eso parece, este acto de secuestro público se utilizaba para alcanzar un bien común, por ejemplo, se confiscaban tierras para construir infraestructura pública. Hoy en día, el sector público expropia tierras y luego las privatiza, permitiendo que los intereses económicos privados se beneficien de saqueos legalizados. Muchas áreas urbanas de todo el mundo han vivido la mayor apropiación de tierras de la historia: el dinero corporativo ha conseguido extensiones de tierra casi regaladas para su reurbanización.

Esto nos hace preguntarnos: ¿la austeridad de quién? Incluso una mirada superficial a la prensa burguesa (en torno a febrero de 2013) resulta reveladora. Al parecer, los líderes de la Unión Europea entablaron «conversaciones maratónicas» en Bruselas sobre nuevos planes presupuestarios que «reflejan el clima de austeridad en un continente que aún lucha por salir de una crisis de deuda». Se trata, al parecer, de reducir el

gasto público, de reducir los servicios públicos, de reducir los puestos de trabajo y la remuneración en el sector público, mientras que el gasto del sector privado no tiene límites, ni siquiera un tope, aunque sea estratosférico. De hecho, la misma semana en la que los peces gordos de la UE debatían sobre la austeridad, Michael Bloomberg (que también aplica la austeridad en su feudo de la Gran Manzana; véase su reciente represión de los aumentos salariales de los conductores de autobuses escolares) negoció una expansión de su imperio de miles de millones de dólares «al otro lado del charco», a Londres, con una nueva expansión en lo que será uno de los lugares más prestigiosos del Reino Unido, *Bloomberg Place* en Kensington. Y en la casa de Bloomberg en Londres, en Cadogan Square, el alcalde Mike gastó más de veinte millones de dólares solo en la instalación del aire acondicionado. Al mismo tiempo, Ibrahim Ibrahimov, otro de los multimillonarios más ricos del mundo, lanzaba su proyecto de cien mil millones de dólares para urbanizar 55 islas y construir la torre más alta del mundo en el Mar Caspio (solo la torre costará tres mil millones de dólares). Y, para colmo, febrero de 2013 fue un buen mes para el mercado del arte de lujo: Sotheby's vendió 52 obras por 121 millones de libras esterlinas y Christie's subastó un Modigliani por 27 millones.

• • •

A Rousseau, estos datos, titulares y noticias le habrían parecido interesantes, y no especialmente chocantes. No hay nada que no hubiese podido intuir.<sup>95</sup>

---

95 El primer libro del difunto Marshall Berman, *The Politics of Authenticity*, Nueva York, Atheneum Books, 1970, sigue siendo una de las mejores evocaciones del espíritu razonador de Rousseau. Véase, especialmente, el capítulo «A New Politics: The Authentic Citizen», pp. 200-8.

Probablemente habría visto algo parecido en cualquier barrio urbano, durante su peregrinación diaria, cuando reflexionaba paseando y «aplicaba su barómetro al alma de los hombres», incluida la suya («nunca había podido escribir y pensar a gusto», dice en *Confesiones*, «sino *sub dio*» [al aire libre]; «en cuanto me paro dejo de pensar y mi cabeza solo avanza con mis pies»).<sup>96</sup> Rousseau no expresaba sombrías verdades empíricas sobre una desigualdad que la gente común ya conocía, por su vida laboral (y no laboral). Su espíritu era mucho más imaginativo, mucho más original y radical, e instintivamente y espontáneamente armaba líos. No era economista ni empírico: no necesitaba «pruebas» para respaldar su forma de sentir la realidad, su manera de captarla y percibirla. Su conocimiento provenía de una percepción de las cosas, no de una medida de las cosas; pero no por ello era menos significativo. Podríamos incluso colocar a Rousseau junto a Lefebvre y Benjamin: como uno de nuestros metafísicos de la ciudad, a pesar de que este a veces tiene poderosos sentimientos antiurbanos. Aunque, como señala Sébastien Mercier en *Le tableau de Paris* (1788), mientras que «la imaginación de Rousseau solo habitaba en prados, aguas y bosques, con su animada soledad... cuando se acercó a los sesenta años, regresó (en 1770) a vivir en París, en la *rue Plâtrière*, el lugar más ruidoso, incómodo, abarrotado y enfermo de todos los lugares malos».<sup>97</sup>

Cuando Rousseau escribió su «segundo discurso» sobre la desigualdad, lo hizo como moralista y filósofo (en 1751, el «primer discurso» de Rousseau ganó el premio de la Academia de Dijon al mejor ensayo «sobre la ciencia y

---

96 Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 400 [edición en castellano: *Las confesiones*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 502, 508].

97 Citado en Eric Hazan, *The Invention of Paris*, p. 76.

las artes»; a la pregunta de si el progreso en esos ámbitos había mejorado la moral humana, ¡Rousseau respondió con un rotundo NO!). A Rousseau, más que analizar los hechos, le interesaba especular sobre las causas, causas que, según él, tienen sus raíces en el comportamiento humano, en las instituciones creadas por el hombre, que parecen tomar vida propia, alienando a la gente, despojando a hombres y mujeres de su yo interior y de su valor. Por tanto, para Rousseau, la desigualdad implica una pérdida de potencial humano y dignidad.

La corrupción no es inevitable; las personas son corruptibles, dice, solo en cierto contexto, en un contexto como el nuestro, que parece recompensar a los que hacen menos por la sociedad y más por sí mismos. En muchos sentidos, el discurso de Rousseau anticipa los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx, escritos casi un siglo después, que ponen en evidencia el corruptor «poder del dinero»: «Soy detestable, deshonesto, sin escrúpulos y estúpido», dice Marx, «pero el dinero es honrado y lo mismo lo es quien lo posee. Además, el dinero me ahorra la molestia de ser deshonesto; por tanto, se supone que soy honesto. Soy estúpido, pero como el dinero es el *espíritu real* de todas las cosas, su poseedor no puede ser estúpido».<sup>98</sup>

Tanto Rousseau como Marx consideran que la propiedad privada alimenta la vanidad humana y provoca, en palabras de Rousseau, «las usurpaciones de los ricos, las depredaciones de los pobres»; «la guerra comienza», dice Rousseau en *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, «cuando nace la idea de la propiedad y un hombre reivindica como propio algo que otro hombre desea impulsado por el hambre». Sin

---

98 Karl Marx, «The Economic and Philosophical Manuscripts», en *Early Writings*, Harmondsworth, Penguin, 1978, p. 377.



embargo, a diferencia de Marx, Rousseau no está en contra de la propiedad privada *per se*: está en contra de una cultura que premia la propiedad y la riqueza acumulada, y en contra del instinto humano que parece apuntalar esa pasión egoísta: *amour-propre* [amor propio], como dice Rousseau, codicia egocéntrica, un deseo arrogante de ser superior a los demás. Tener autoestima o incluso *amor de soi-même* [amor a sí mismo] es una cosa; pero el *amour-propre* [amor propio] es otra cosa diferente. «El amor a sí mismo es un sentimiento natural», dice Rousseau en una de sus numerosas y extensas notas a pie de página del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, «que lleva a todo animal a preocuparse por su conservación»; «el amor propio», en cambio, «es tan solo un sentimiento relativo, artificial y nacido dentro más de sí que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que se perpetran mutuamente».<sup>99</sup>

El juego moral de Rousseau sobre la propiedad y el orgullo tiene implicaciones políticas decisivas; sus puntos de vista siempre tienen implicaciones políticas decisivas. «Todo depende radicalmente de la política», dice en *Confesiones*, «y de cualquier modo que se obrase, ningún pueblo sería otra cosa que lo que le hiciera ser la naturaleza de su gobierno; así, esa gran cuestión del mejor gobierno posible parecía reducirse a lo siguiente: ¿cuál es la forma de gobierno propia para formar al pueblo más virtuoso, más ilustrado, más prudente, mejor en fin, tomando esta palabra en su sentido más lato?».<sup>100</sup>

• • •

---

99 Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, pp. 167-8 [v. en cast.: p. 235].

100 Rousseau, *Confessions*, p. 395.

Rousseau era un autodidacta extraño e inquieto que no parecía encajar en ninguna parte. Era un republicano que despreciaba el *antiguo régimen* con sus cortesanos remilgados y una burguesía en auge con su riqueza de las naciones. Este punto de vista lo acercaba más a Diderot que a Voltaire. Rousseau aborrecía tanto el dinero viejo como el nuevo, bueno, casi igual, porque utilizaba el primero como refugio pastoral. Rousseau imaginaba un nuevo contrato social (en el que la libertad y la ley coexisten en igual medida, coexisten para apoyarse y reforzarse mutuamente), y un sistema de gobierno que se arranca las cadenas aristocráticas y, al mismo tiempo, va más allá de la arrogancia (y el fraude) de la democracia liberal burguesa, tal como la conocía él y la seguimos conociendo nosotros. Esta visión continúa desafiándonos a ver las cosas de una manera diferente.

El mundo que Robert Reich describe en *Inequality for All* [desigualdad para todos] como el régimen previo a 1978 es nuestro *antiguo régimen*, un periodo en el que las clases medias estaban atrapadas, por el lado pobre, por las clases trabajadoras (con un *lumpenproletariado* en el extremo más marginal) y por el lado rico, por la burguesía. Pero hoy en día, este lado «rico» ha dado un giro peculiar. En nuestro *nuevo régimen*, los miembros de la alta burguesía, un grupo de nuevos ricos sorprendentemente acomodados, han alcanzado tal prominencia, han acumulado tanta riqueza y poder, que se comportan como una verdadera panda de viejos señores feudales y presiden no solo empresas particulares, sino también gobiernos nacionales y supranacionales (vale la pena recordar que la mitad de los activos de EE.UU. son propiedad de solo 400 personas). En consecuencia, una gran parte de la clase media

se ha derrumbado, ha implosionado y se ha infligido sobre seres humanos vivos una «depreciación moral» (como Marx calificó al capital fijo económicamente redundante). Como consecuencia, estas personas se han unido a las filas de los *sans-culottes* y cada vez les resulta más difícil llegar a fin de mes, mientras que el 1 % más rico se ha separado del resto de nosotros. Y aunque la explotación absoluta del trabajo sigue siendo importante para esta rica aristocracia, ahora suelen ser los portadores de flujos de capital mercantil y rentista, es decir, ahora obtienen sus ganancias de intercambios desiguales, de activos que devengan intereses y de las rentas acumuladas mediante el control monopolista de la tierra.

En una de las grandes obras sobre la Revolución Francesa, *Les sans-culottes* (1968), Albert Soboul señala la influencia que Rousseau ejerció sobre la multitud revolucionaria, aunque pocas personas de dicha multitud habían leído realmente sus textos. En cierta manera, sus ideales republicanos eran inmanentes a la época, se expresaban y debatían en las sociedades jacobinas, pero las clases populares también los vivían y aplicaban. Robespierre, un lector atento, adoraba a Rousseau: Rousseau, dijo, era su *maître* y profesor. Robespierre respaldó la soberanía de la «voluntad general» de los ciudadanos suizos, consciente de que una república solo puede sobrevivir con cierto grado de igualdad social. Soboul cita a un ciudadano de 1793 que dijo: «Según el filósofo ginebrino [Rousseau], el Estado social solo es ventajoso a los hombres "en tanto en cuanto todos tienen algo y ninguno tiene nada en exceso. Pese a que la perfecta igualdad de las fortunas solo puede contemplarse como una quimera por todas las personas sensatas, no obstante, la monstruosa des-

proporción que existe entre el soberbio millonario [y el soberbio multimillonario] y el humilde ganapán, no podrá subsistir durante mucho tiempo en el nuevo orden de cosas».<sup>101</sup>

Y en ese «nuevo orden de las cosas» la legitimidad de la insurrección popular es inalienable. Rousseau también lo afirma: «La sublevación que termina por estrangular o destronar un sultán», dice hacia el final del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, «es un acto tan jurídico como aquellos por los cuales él disponía a su antojo de las vidas y los bienes de los sometidos. Tan solo la fuerza lo mantenía y solo la fuerza lo pone boca abajo».<sup>102</sup> Sin embargo, como confirma Soboul, los *sans-culottes* no eran una clase como tal, sino que comprendían a «artesanos, tenderos, comerciantes, oficiales y jornaleros (y jornaleras) [...] junto con una minoría burguesa»,<sup>103</sup> que se ha deslizado a las filas populares y está comenzando a darse cuenta. Es posible que esto siga siendo así.

Los *sans-culottes* representaban una fuerza irresistible que afianzaba la conciencia de un enemigo común; era una alianza estratégica que reconocía un proyecto revolucionario común. Este proyecto común sigue siendo necesario: similar pero diferente al de 1789. La insurrección revolucionaria debe librarse de la nueva aristocracia sin que la burguesía liberal ocupe su lugar. El movimiento revolucionario contra el absolutismo económico necesita, pues, el liderazgo de los *sans-culottes*, con su odio hacia la aristocracia y su recelo hacia el reformismo bienintencionado a corto plazo. Un apasio-

---

101 Albert Soboul, *The Sans-Culottes*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980, p. 57 [edición en castellano: *Los sans-culottes: Movimiento popular y gobierno revolucionario*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 71-72].

102 Rousseau, *Discourse on Inequality*, p. 135 [v. en cast.: p. 200].

103 Albert Soboul, *The Sans-Culottes*, p. 256 [v. en español: p. 231].

nado deseo de igualdad podría ser motivo de militancia y objeto de debate en cualquier sociedad jacobina emergente. Mientras tanto, es necesario redactar un nuevo contrato social, primero a lápiz, antes de sellarlo con tinta en las calles, en las nuevas ágoras ciudadanas, tan necesarias, que aún tenemos que inventar.



# 8

## TODA REVOLUCIÓN TIENE SU ÁGORA

En *El contrato social* (1762), hacia el final de la sección «Pacto social», encontramos una nota a pie de página añadida por el autor. En ella, Rousseau matiza lo que quiere decir con la idea (e ideal) de *ciudadano*, de cómo encarna una disposición territorial particular y de cómo «el verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo modernamente».<sup>104</sup> La nota al pie de página contiene una de las líneas más famosas de *El contrato social*: «*houses make a town, but citizens make a city*» [las casas forman la aldea, pero los ciudadanos constituyen la ciudad] (la cita más famosa, sin duda, es el estribillo de apertura: «el hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado»). La noción de que «*houses make a town, but citizens make a city*» [las casas forman la aldea, pero los ciudadanos constituyen la ciudad] es la traducción estándar al inglés a partir del original de Rousseau en francés,<sup>105</sup>

---

104 Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Austral, 2007, p. 47.

105 La traducción estándar en inglés dice: «*houses make a town, but citizens make a city*».

que se ha transmitido históricamente, sin cambios y sin cuestionamientos. La frase va precedida de esta reflexión: «*most people mistake a town for a city, and a townsman for a citizen*» [la mayor parte toman una aldea por una ciudad y un burgués por un ciudadano].<sup>106</sup>

Quizá sea una percepción propia, pero creo que hay algo lamentablemente inadecuado en esta traducción al inglés para nuestros tiempos modernos; y la preocupación de Rousseau por perder el verdadero significado de ciudadano parece más clarividente de lo que incluso él podría haber imaginado. Lo que es aún peor, la traducción estándar refleja una cierta reapropiación burguesa y hace que el texto radical de Rousseau suene mucho menos radical de lo que podría seguir siendo. Analicemos el texto original en detalle: «*la plupart prennent une ville pour une cité, et un bourgeois pour un citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité*». <sup>107</sup> Estas dos frases, es cierto, plantean dificultades para cualquier traductor anglosajón. Entre otras cosas, porque la palabra «aldea» («*town*») no existe realmente en francés: se suele decir *petite ville*, una ciudad pequeña, pero Rousseau no utiliza la palabra *petite ville*; dice, con toda claridad, *ville*. Por otro lado, *cité* no tiene equivalente directo en inglés. Sin embargo, si vamos más allá de la semántica y nos adentramos en el espíritu del significado que Rousseau pretende dar, la traducción estándar podría satisfacer a los politólogos y filósofos, pero no puede ser aceptable para los urbanistas políticos radicales.

Para empezar, «aldea» o «*town*» es un término demasiado arcaico y una jurisdicción política demasia-

---

106 Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Austral, 2007, p. 47.

107 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, París, Éditions Sociales, 1968, p. 68.



do limitada (y redundante) que no tiene sentido para un lector contemporáneo; el término «ciudad» también presenta problemas de base para el concepto «moderno» de ciudadanía. Cité, sin embargo, sigue teniendo voz política, pero solo si su dominio se reconsidera de forma imaginativa, quizás incluso normativa. En ese sentido, un urbanista contemporáneo, un filósofo y metafilósofo contemporáneo de lo urbano, podría recalibrar a Rousseau de la siguiente forma: «la mayor parte toman la ciudad por la cité y al burgués por ciudadano» (cabe destacar que Rousseau usa el término «burgués», con una importante carga política, en vez del benigno «townsman» [ciudadano]; él sabía que era necesario algo más que un grupo de personas ricas e influyentes para formar una verdadera ciudadanía, y que sigue siéndolo). A continuación, diría: la gente «no sabe que las casas forman una ciudad, pero los ciudadanos constituyen una cité». He dejado sin traducir por el momento el término cité porque requiere un vocabulario renovado, una recarga contemporánea. Me gustaría proponer y desarrollar esta hipótesis de trabajo: «la mayor parte [de la gente] toma la ciudad por la cité, y al burgués por ciudadano. No saben que las casas forman la ciudad, pero los ciudadanos constituyen lo urbano [la cité].»

Es decir, lo urbano podría ser un término más adecuado para la noción de cité de Rousseau: satisface con mayor precisión (y quizá de manera más radical) un concepto de ciudadanía política que va más allá de la nacionalidad y la bandera (podemos observar también que cité despierta el fantasma «popular» entre los círculos burgueses, ya que evoca peyorativamente los barrios de *sans-culottes*, las zonas prohibidas y las *banlieues* globales: vecindarios temidos por las clases

dominantes). La mayor parte de la gente utilizaría el término «ciudad» para nombrar la manifestación física y social del paisaje, los ladrillos y el mortero. Pero para nombrar el ideal político, el nuevo contrato social en torno al cual podría cohesionarse la ciudadanía, contamos con algo que podríamos llamar «lo urbano»; un terreno expansivo para el que no se necesitan pasaportes y en el que se podrían establecer vínculos entre personas de todo el mundo. La ciudadanía podría concebirse como algo urbano, como algo territorial, donde la territorialidad es a la vez más estrecha y más amplia que la «ciudad» o la «nacionalidad»; un territorio y una ciudadanía sin fronteras.

Tal vez la idea de *cit * (un territorio tanto real como ideal) se pueda aplicar al ideal jurisdiccional de *El contrato social* de Rousseau: el espacio vital de la democracia moderna en construcción. Por eso no hay pasaportes para los ciudadanos rousseauianos del universo urbano, no hay pasaportes para los que *saben* que viven en un lugar y *sienten* que pertenecen a todas partes. O quieren sentirlo. La propia ciudadanía podría ser un seudónimo de la empatía generada por esta mezcla de conocimiento y sentimiento. A este respecto, podríamos tomar la noción de «morada» [*dwelling*] en su sentido más amplio: como la totalidad del espacio político y económico al que pertenecemos. Lo urbano ayuda a generar afinidad, ayuda a tomar conciencia de sí mismo, de que existen otras afinidades en el mundo, de que las afinidades pueden encontrarse, reconocerse como *sans-culottes*, como el 99%, en una red social conectada por un tejido, por una tela de ar a, por una red planetaria: la afinidad de la ciudadanía urbana; las casas forman la ciudad, pero los ciudadanos constituyen la *cit *.

Hoy en día, la «voluntad general» del pueblo solo puede expresarse en este contexto urbano [cité]. La voluntad general [la *volonté générale*] es una suma de afinidades que van tomando forma, una expresión de insatisfacción masiva, que quizá al principio sabe lo que no le gusta, a qué se opone, y no a favor de qué está. En cualquier caso, la lógica de Rousseau es bastante hermosa: la voluntad general del pueblo, explica, es a la vez falible e infalible. «Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública; pero no que las deliberaciones del pueblo ofrezcan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien propio; pero no siempre se le conoce. Nunca se corrompe al pueblo; pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo».<sup>108</sup> Pero, ¿cómo se ejercitará esta voluntad general? ¿Y cómo podrían desarrollarse las afinidades urbanas que unen a las personas hoy en día? ¿Dónde podrían surgir estas afinidades y esta voluntad general? ¿Cómo pueden las voluntades particulares tomar conciencia de sí mismas como algo más general, como una circunscripción colectiva más amplia que la suma de las partes individuales? ¿A través de qué instituciones se puede desarrollar esta afinidad? Una respuesta directa a estas preguntas podría ser: en el ágora de los ciudadanos, en el espacio de lo urbano, en el ámbito popular, donde el público podría reunirse y expresarse como una voluntad general unánime.

• • •

El ágora ciudadana es algo más que los espacios públicos de la ciudad, más, incluso, que las institucio-

---

<sup>108</sup> Rousseau, *El contrato social*, p. 58.

nes públicas que fueron instituciones estatales y ahora están en el punto de mira. Ya no está claro lo que constituye el dominio público, lo que es, ni mucho menos lo que podría ser. En nuestros días, no es que el dominio público haya caído en desgracia, sino que ha caído en picado. Ochenta y tantos años después de *El contrato social*, y casi sesenta después de la novena contrarrevolución de Termidor, Marx demostró, en *El Manifiesto Comunista*, el legado de la democracia burguesa liberal: «no ha dejado otro lazo entre hombre y hombre que el desnudo interés, que el seco "pago al contado". Ha sofocado el sagrado embeleso de la ilusión piadosa, del entusiasmo caballeresco, de la melancolía pequeño-burguesa en las aguas heladas del cálculo egoísta». La sociedad burguesa, dice Marx, «ha disuelto la dignidad humana en el valor de cambio», y convierte todos los reinos sagrados, incluyendo el propio ámbito público, en reinos monetarios, en nuevos medios para acumular capital. Marx, en pocas palabras, nos deja la tarea bastante sombría de recoger los pedazos de lo que el ámbito público podría significar todavía.<sup>109</sup>

Por consiguiente, no es necesario redefinir un ámbito público que sea de propiedad colectiva y administrado por el Estado, sino un ámbito público de la *city* que de alguna manera le hable a la gente, exprese la voluntad general: una voluntad que incorpore una afinidad de nociones comunes, que Spinoza siempre insistió en que no eran nociones universales, ni derechos universales. Spinoza estaba en contra de una concepción tan abstracta de la universalidad, porque

---

109 Marx y Engels, *The Communist Manifesto*, New York, Penguin deluxe Edition, 2011, p. 67. Esta maravillosa edición del manifiesto cuenta con una introducción de Marshall Berman y está ilustrada por el brillante dibujante Patrice Killoffer [edición en castellano: *El manifiesto comunista*, Madrid, Alianza, 2011, p. 52].

la consideraba inadecuada. Las nociones comunes son generales más que abstractas, generales en su aplicabilidad práctica y contextual. Desde este punto de vista, cuando algo es público, sus canales de expresión común permanecen abiertos, son negociables y discutibles, políticos en el sentido de que lo «público» es testigo del encuentro con otras personas, del diálogo con otras personas, de la discusión con otras personas, de la formulación de una voluntad general infalible.

En el siglo XXI, los espacios urbanos de la *city* serán espacios públicos, no debido al espacio físico o la centralidad, ni siquiera a la tenencia de la tierra, sino porque son lugares de encuentro entre los mundos virtuales y físicos, entre las conversaciones *online* y *offline*, entre los encuentros *online* y *offline*. El espacio no se dividirá entre lo público y lo privado, sino entre lo *pasivo* y lo *activo*: entre un espacio que fomenta el encuentro activo de las personas y un espacio que se resigna a los encuentros pasivos, no públicos sino «práctico-inertes» de Sartre. Estos espacios pasivos nos envuelven como un telón de fondo sin vida (de forma similar a las funciones del trabajo muerto dentro del capital fijo redundante), atrapados en el ladrillo y el mortero, el hormigón y el acero. Por otro lado, para que los espacios urbanos cobren vida, para que sean públicos en el sentido republicano de Rousseau (y no en el de la *Tea Party*), tienen que manifestar relaciones sociales dinámicas entre las personas, entre las personas de allí y de otras partes, de otros espacios urbanos, dando vida también a esos otros espacios, creando una red de espacios vivos, unidos y orgánicos (podríamos llamarlos espacios soberanos), en lugar de zonas muertas que dividen y marginan.

Las personas en estos espacios soberanos podrían reunirse para *crear* una actividad, para hablar y encontrarse, para pasar el rato. A veces irán a protestar, a expresarse con enfado y no con ternura. En cualquier caso, no estarán respondiendo sin más como una multitud de compradores. Al unirse, expresarán afectos activos en lugar de pasivos; las plazas, parques, calles y edificios cívicos se convierten así en lo que Jeffrey Hou llama «espacio público insurgente», contribuyendo a la colección *Beyond Zuccotti Park*. «Cuando imaginamos el futuro del espacio público en América del Norte y más allá», dice Hou, «está claro que el enfoque de nuestros esfuerzos debe centrarse, sobre todo, en la creación de lo público, más que en la creación del espacio. Si bien el espacio sigue siendo fundamental como vehículo para las acciones y las expresiones, al crear un público comprometido social y políticamente es posible resucitar y sostener la lucha por el espacio público como foro de diálogo y expresión política».<sup>110</sup>

Siguiendo la estela de Rousseau, el «incorruptible» Robespierre insistió en que los pobres son los que más necesitan hacer oír su voz, en que sus necesidades son prioritarias en cualquier reestructuración del ámbito público. Pero para hablar claro, para crear un público del tipo que menciona Hou, es necesario, entre otras cosas, una prensa libre, una prensa alternativa libre, una prensa abierta y accesible al público, una prensa que informe sobre el tipo de noticias de las que la gente *debería* oír. No de los chismes de los famosos, ni de la propaganda de derechas que encontramos en los principales medios de comunicación (como Fox y News International entre otros) y que genera miedo y

---

110 Jeffrey Hou, «Making Public, Beyond Public Space», en Ron Shiffman *et al.* (eds.), *Beyond Zuccotti Park*, Oakland CA, New Village Press, 2012, p. 94.

odio. Me refiero a otras fuentes, a menudo en internet, a veces medios de comunicación clandestinos. Si un espacio garantiza el derecho de un ciudadano a ser escuchado, entonces una prensa libre garantiza el derecho de un ciudadano a *escuchar*, a *oír* verdades sociales genuinas que circulan dentro de la *cit *. Hablar y escuchar requiere, por tanto, un espacio urbano para debatir y discutir y, sobre todo, reunirse, un lugar donde los ciudadanos puedan encontrarse. Robespierre se dio cuenta de la necesidad de que la democracia permita que la gente se reúna, pacíficamente y sin armas; aunque, por supuesto, si se niega este «derecho», si se quiebran los principios de la libertad de reunión, entonces los ciudadanos deben reagruparse por cualquier medio, sea pacífico o no. Es en este espacio donde los ciudadanos tienen el poder de actuar, de actuar después de ser escuchados, de actuar después de haber escuchado a otros ciudadanos; ágoras públicas que se refuerzan mutuamente (el  gora de los ciudadanos), espacios experienciales y lugares físicos.

No obstante, el dilema es que el  gora de los ciudadanos es necesaria a ambos lados de la insurrección urbana. Por un lado, es necesaria al principio para poner en marcha una insurrección revolucionaria, es decir, es un instrumento de la propia insurrección para propagarla y organizarla, para difundir información y para compartir noticias; aunque, a veces, esta organización tiene que ser discreta al principio, tiene que andar con cautela al propagar una democracia abierta. Obviamente, las nuevas redes sociales pueden contribuir a crear una nueva  gora ciudadana, a escuchar noticias de lo que es importante, así como a expresar lo que cualquier aspirante a general necesita escuchar. Por otro lado, el día después de la insurrección, esa  go-

ra tiene que formar parte de una constitución escrita, de un verdadero contrato social urbano que garantice que sigue siendo un derecho de todos los ciudadanos.

En cierto modo, *El contrato social* de Rousseau parece estar más en sintonía con la época posinsurreccional, con las secuelas de la revolución ciudadana, con el día después del gran acontecimiento, cuando los carnavales urbanos han terminado, cuando la insurrección ha triunfado, si es que alguna vez triunfa. Hablar de derechos de antemano tal vez no sea la mejor forma de conseguir dichos derechos. De hecho, cabe preguntarse si todo el tema de los «derechos» (derechos del hombre, derecho a la ciudad/*le droit à la ville*, etc.) realmente ayuda; a veces, hablar de derechos puede evitar que las cosas sucedan, en vez de conseguirlo. Los derechos pueden ser positivos y negativos dependiendo de cómo te muevas, dependiendo de cómo los enmarques políticamente: son *significantes vacíos* que necesitan ser llenados de contenido y, una vez llenos, sus implicaciones son tan indeterminadas que las partes enfrentadas pueden llegar a usar el mismo lenguaje de derechos para expresar posiciones completamente diferentes.

*El derecho a la ciudad* es una víctima desafortunada. En el Foro Urbano Mundial, organizado por las Naciones Unidas y celebrado en Río en marzo de 2010, la ONU y el Banco Mundial incorporaron «el derecho a la ciudad» en su carta para abordar la trampa de la pobreza mundial. En Río, al otro lado de la calle, en el Foro Social Urbano, se escenificaba una alternativa popular; los activistas estaban consternados por la reapropiación de la clase dominante de un ideal tan sagrado, de un derecho que era suyo y no de ellos. La corriente dominante lo ha convertido en un derecho táctico



que a menudo es un lema del gobierno conservador. En Gran Bretaña, los *tories* han reconocido rápidamente el derecho de los pueblos a la autogestión, apoyando alegremente los «derechos comunitarios» y el «derecho de los ciudadanos a elegir», ya que implica que el Estado neoliberal ya no tiene que pagar por los servicios públicos. De esta forma, el auto-empoderamiento se convierte en auto-subsidio, en auto-explotación, en una desposesión aún mayor, que se suaviza como «empresa social» y como «tercer sector» voluntario.

Así pues, los derechos, incluido el derecho a la ciudad, no tienen un significado universal en la política, ni una base fundacional en las instituciones; tampoco responden a un argumento moral o jurídico: las cuestiones de derechos son, ante todo, cuestiones de *poder social*, sobre quién *gana*. La lucha por los derechos no es algo «reconocido» por un árbitro superior y neutral. Las personas que no tienen derechos tienen que tomar su derecho a la *ciudad*. Esto implica lucha y fuerza, una lucha, a veces a muerte, de este lado de la insurrección. Lo que se les ha arrebatado debe ser reclamado, por la fuerza, a través de una acción práctica, a través de la militancia organizada, a través de la insurrección urbana. Una Carta de Derechos sigue siendo el fin, pero no es el medio para hacer que se cumplan los derechos democráticos. Es el feliz desenlace pero no la luz que guía ese proceso tenaz de lucha.

• • •

La *neohaussmannización* del siglo XXI no solo promueve e intensifica las contradicciones de la *hausmannización* del siglo XIX, sino que también, irónicamente, promueve e intensifica las posibilidades de

ampliar el ágora de los ciudadanos, para proporcionar tanto los medios como los fines para dicho ágora. En *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Marshall Berman utilizó a Baudelaire para ilustrar cómo los bulevares de Haussmann abren una forma moderna de publicidad urbana. «El nuevo bulevar de París», según Berman, «fue la innovación urbanística más espectacular del siglo XIX y el paso decisivo hacia la modernización de la ciudad tradicional».<sup>111</sup> Los bulevares causaron una destrucción devastadora, destrozaron barrios enteros que, durante siglos, habían vivido muy unidos y evolucionado juntos. Sin embargo, después, por primera vez en la historia, toda la ciudad estuvo abierta a sus habitantes. «Después de siglos de vivir como una yuxtaposición de células aisladas», dice Berman, «París se estaba convirtiendo en un espacio físico y humano unificado».<sup>112</sup>

Para Berman, el poema «Los ojos de los pobres», de *El spleen de París* de Baudelaire, muestra claramente lo que este nuevo tipo de urbanización extrovertida puede suponer para los organismos privados en el espacio público (y para los organismos públicos en el espacio privado). Dos jóvenes amantes se sientan cerca de la ventana de un nuevo y deslumbrante café, situado en uno de los nuevos bulevares de Haussmann. Se miran con ojos soñadores. Están sentados dentro, disfrutando de su mutua compañía, admirándose, pero al mismo tiempo pueden observar a través de la ventana la alegría del exterior, la actividad de la calle, el delicioso bullicio de la *nouvelle vie parisienne*. Al cabo de un rato, pasa una familia harapienta. Deslumbrados por la

---

111 Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI editores, 1988, p. 150.

112 *Ibid.*, p. 150.

opulencia del café, se detienen. Se asoman, los niños pegan la cara contra el reluciente cristal de la ventana, admirando la decoración y a la gente que hay dentro. «¡Qué hermoso!» Pero saben que no es para ellos, no es para la gente como ellos. Sin embargo, su fascinación, dice Berman, «no entraña sentimientos hostiles; su visión del abismo entre los dos mundos es triste, no agresiva, no resentida sino resignada»<sup>113</sup> (el resentimiento colectivo llegaría a su punto álgido tan solo una década más tarde, en la Comuna). El amante se siente enternecido por esta «familia de ojos»; siente un extraño parentesco con ellos, una extraña afinidad, a pesar de la distancia social. La amante se muestra impasible; ella quiere que el dueño de la cafetería los aleje de allí, a cualquier lugar, siempre y cuando esté fuera de su vista. «¡Esas gentes, con sus ojos como platillos, son insoportables!», proclama ella. En ese momento los dos amantes se aman un poco menos.

La realidad urbana de Haussmann es romántica y mágica; las alegrías privadas surgen de espacios públicos abiertos. Desde entonces, uno puede ser privado en la multitud, estar solo pero en medio de la gente; uno puede estar dentro mientras está fuera y fuera mientras está dentro. Hay paredes y hay transparencia. Hay un cierre social y una apertura física. Hay invisibilidad pública y visibilidad privada. Berman dice que el poema «Los ojos de los pobres» de Baudelaire evoca una «escena primigenia», una escena primigenia «que revela algunas de las ironías y contradicciones más profundas» de la urbanización capitalista moderna. El «y» expresa la duplicidad; la convivencia entre realidades aparentemente contradictorias no es un

---

113 *Ibid.*, p. 148.

«pero» sino un «y». Van juntas, inseparables. Para Berman, el marco que

hace de toda la humanidad una «familia de ojos» extensa, hace aparecer también a los hijastros abandonados de esa familia. Las transformaciones físicas y sociales que quitaron a los pobres de la vista ahora los traen de nuevo directamente al campo visual de todos. Haussmann, al destruir los viejos barrios medievales, rompió inadvertidamente el mundo herméticamente sellado y autoexcluido de la pobreza tradicional urbana. Los bulevares, al abrir grandes huecos a través de los vecindarios más pobres, permitieron a los pobres pasar por esos huecos y salir de sus barrios asolados, descubrir por primera vez la apariencia del resto de su ciudad y del resto de la vida.<sup>114</sup>

Están a un paso de afirmarse como ciudadanos, ciudadanos de un universo más amplio, ciudadanos que expresan ideas sobre todo tipo de nociones comunes que ahora son capaces de desarrollar. Están a un paso de desarrollar un ágora ciudadana. Saltemos hacia el futuro, un siglo y medio. La *neohaussmannización* es una estrategia que también ha abierto millones de vecindarios en todo el planeta. Ahora, la «familia de ojos» de Baudelaire se ha vuelto verdaderamente global. Esos «ojos como puertas cocheras» son ojos mediáticos, todos ellos ven, y a través de Internet y WikiLeaks son a menudo omniscientes, o potencialmente omniscientes. Ahora la gente puede ver a la élite aristocrática global en este bulevar planetario de información y comunicación, verlos a través de los cristales de la vida neoliberal global-urbana. Podríamos incluso decir que una familia de ojos global tiene el potencial de percibirse como una familia, como una ciudadanía emergente,

---

114 *Ibid.*, p. 153.

como un grupo afín que anhela recuperar aquello que le han arrebatado. Sus grandes ojos miran con indignación, en el ágora ciudadana que se está construyendo en la actualidad, miran con animosidad y fascinación. Hoy en día no hay un mundo para la clase trabajadora, sino que hay todo un mundo para que los ciudadanos urbanos lo ocupen, lo reclamen y lo rehagan, consiguiendo así su cité.



# 9

## RECUPERAR LA POLÍTICA URBANA

*La neutralidad no mola.*

Justin Ravitz, *Marxist Judge of Detroit Recorder's Court*, 1980

Hace algún tiempo, participé en una noche de política urbana revolucionaria en el *Roxy Bar and Screen*, un cine independiente y bar de copas situado cerca del London Bridge. Estaba organizada por el «laboratorio urbano» del University College de Londres (bajo la dirección de Ben Campkin) y dirigida por Louis Moreno (que fue también quien puso música techno de Detroit). Acudió un público joven a ver dos documentales poco conocidos de 1970 y 1980: *Finally Got the News* y *Taking Back Detroit*. Soy consciente de que hablar de «política urbana revolucionaria» puede sonar hiperbólico e incluso pretencioso, pero las dos películas trataban de una militancia realmente radical, de gente del pasado que se organizaba para la confrontación callejera y luchar contra el poder. De hecho, la energía de estas dos películas nos cargó las pilas esa noche, encendió al público e hizo que todo el mundo pensara sobre lo que

significa ser revolucionario hoy en día, sobre lo que supone hacer lo correcto.<sup>115</sup>

*Finally Got the News* se presenta en un blanco y negro de bordes duros, apropiado precisamente por eso. Steward Bird, René Lichtman y Peter Gessner cuentan la historia de la League of Revolutionary Black Workers [Liga de Trabajadores Negros Revolucionarios], una organización que unió a los Movimientos Sindicales Revolucionarios de las plantas automotrices de Detroit a finales de la década de 1960. La estética del montaje huele a *nouvelle vague*, con toques de Eisenstein, pero la atmósfera es de confrontación directa y frontal. Las imágenes de los linchamientos van acompañadas por el sonido de tambores tribales africanos; la rabia se huele en aire, amenazante, como en *Bitches Brew* de Miles Davis, que también aparece en la película; la trompeta electrizante de Miles resuena como un martillo, dentro tu cabeza, difícil de ignorar y un grito atraviesa el cielo. Los diálogos son negros y salvajes, como piquetes, enfadados, por ejemplo, la diatriba inicial de John Watson, el organizador de DRUM (Dodge Revolutionary Union Movement), en la que denuncia al estilo marxista-leninista la explotación descarada en la planta *Eldon Avenue Gear and Axle* de Chrysler, los superbeneficios y el valor excedente obtenido de la mano

---

115 *Finally Got the News* y *Taking Back Detroit* se pueden encontrar en Icarus Films, en Brooklyn, New York: [www.icarusfilms.com/new2003/fin.html](http://www.icarusfilms.com/new2003/fin.html) y [www.icarusfilms.com/cat97/t-z/taking\\_b.html](http://www.icarusfilms.com/cat97/t-z/taking_b.html). La proyección de estas películas en el Roxy Bar and Screen no surgió de un vacío político, sino a raíz del grupo de lectura «Spatial Fix» de Moreno, que se había reunido en Londres durante varias semanas, leyendo y debatiendo el gran libro de Dan Georgakas y Marvin Survin sobre Detroit desde 1975, *Detroit: I Do Mind Dying*, Londres, Redwords, 1999. De la misma forma que los grupos de lectura y el cine fueron muy importantes políticamente para los participantes en la proyección de los dos documentales, también pueden ayudar a difundir ideas radicales y contrarrestar la propaganda burguesa que nos contamina.



de obra negra, la aceleración de las cadenas de montaje (llamadas «*Niggermation*»<sup>116</sup> por los empleados negros), el acoso en el trabajo por parte de los capataces, las enfermedades industriales y la muerte, los trabajadores negros defraudados por el sindicato *United Auto Workers* (UAW), que besa el culo a los jefes corporativos, demasiado preocupado por su reputación, por su reproducción burocrática, para molestarse en buscar un cambio real.

Al principio de *Finally Got the News*, en la helada oscuridad del amanecer, dos trabajadores viajan por una autopista vacía, escuchando en la radio el blues de Joe Carter: «Please, Mr. Foreman, slow down your assembly line / I said, Lord, why don't you slow down that assembly line? / No, I don't mind workin', but I do mind dyin'». <sup>117</sup> En Detroit se dice que la gente no solo canta este blues, sino que literalmente lo vive a diario. El blues puede significar pasividad resignada, una aceptación de la propia situación de pobreza, sin embargo, a veces el blues puede generar una actividad comprometida, incluso una acción de intervención, una sensación de que ya basta, esta mierda tiene que acabar aquí y ahora.

Aún así, la rabia puede moverse de varias formas: puede entrar en erupción y ser destructiva, como en julio de 1967, cuando, después de una redada en un

---

116 *Niggermation* es el término compuesto por *nigger* [negro] y *automation* [mecanización, automatización], que se refiere de forma crítica a la aceleración del trabajo en las cadenas de montaje, en las que se empleaba a miles de personas negras [N. de la T.].

117 «Por favor, Sr. Foreman, frene su línea de ensamblaje / Digo, Dios mío, ¿por qué no frenas esa línea de ensamblaje? / No, no me importa trabajar, pero sí morirme». El estribillo, escrito por un trabajador de Ford Rouge, sirvió de inspiración para el libro de Dan Georgakas y Marvin Surkin *Detroit, I Do Mind Dying: A Study in Urban Revolution*, Nueva York, St. Martin's Press, 1975.

after, los altercados entre sus clientes afroamericanos y la policía provocaron uno de los peores disturbios públicos en la historia de EE.UU. Después de casi una semana de saqueos y enfrentamientos violentos con la policía y después de que el presidente Johnson enviase a la Guardia Nacional y al Ejército (con tanques), murieron 43 personas, 2500 propiedades fueron destruidas y más de 7000 personas fueron arrestadas. Para los negros de Detroit no fue un motín, sino la Gran Rebelión, una rebelión contra años y años de racismo y discriminación institucional y popular: «Burn Baby Burn!» [¡quemar, baby, quemar!] era su mantra.

Sin embargo, la rabia que se vislumbra en *Finally Got the News* es de otro tipo: se organizó y se canalizó colectivamente, se dirigió contra un enemigo común, luchó y se enfureció contra las estructuras de poder corporativo y estatal de los blancos. Se trata de una rabia digna, una rabia de clase, que expresa un enfado que casi se mantiene bajo control. Ken Cockrel, un abogado y miembro del personal central de la *Liga*, un líder en la defensa de los derechos de los trabajadores en los tribunales, lleva esta rabia hasta el nihilismo. Esos «ejecutivos» blandos que trabajan en sus escritorios, dice, que van a las escuelas de negocios de Harvard, Yale y Wharton, nunca producen nada, en realidad nunca hacen nada:

son unos cabrones improductivos, inexistentes, que lidian con papeles. Te dan una pequeña cantidad de dinero de mierda (salarios y esas cosas) y luego te la vuelven a robar con toda la que tienen montada, esas sociedades de créditos de los huevos... Estos cabrones que andan con intangibles son recompensados por la sociedad... la maldita sociedad de mierda está controlada por esta panda de parásitos, carroñeros y

caníbales que destruyen la vida de los trabajadores en todas partes, ¡y tenemos que acabar con ello!<sup>118</sup>

Una rabia así fue la que alimentó la práctica revolucionaria organizada y disciplinada, una forma de rebelión hecha por los negros en un mundo de blancos, un mundo en el que hace menos de 100 años todavía existía la institución de la esclavitud. Ser negro en EE.UU. significa, como dijo Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*, poseer una «actitud de espíritu del Tercer Mundo», «un orgullo hierático que se parece mucho al desafío», un desafío expresado por la Liga. Hubo una creciente radicalización de los afroamericanos en la segunda mitad del siglo XX, al pasar de las plantaciones rurales del sur a las plantaciones industrializadas del norte y del medio oeste y a los guetos urbanos, con un nuevo énfasis de injusticia económica y brutalidad policial, con dificultades tanto en las plantas como en la calle.

*Finally Got the News* se rodó un año antes de que la Liga de Trabajadores Revolucionarios Negros se disolviera, por tensiones internas y por presión externa. En el documental, no se oye un epitafio sobre su destrucción. Sin embargo, a medida que la influencia de la Liga en las fábricas fue disminuyendo, esta se vio obligada a pasar a otra arena política, al reino legal, a la política electoral, se vio obligada a infiltrarse en los tribunales y a desafiar al sistema civil, a reapropiarse de él para los más pequeños, intentando crear un espacio urbano más grande para la organización de los trabajadores y las coaliciones comunitarias. Cockrel y su socio Justin Ravitz, el «juez marxista», comenzaron a utilizar la base de trabajadores negros de la Liga como candi-

---

118 El rap de Cockerel se cita en Georgakas y Surkin, *Detroit, I Do Mind Dying*, p. 131.

datos a cargos electivos. Sentían que el control de las fábricas y el control de las calles debían ir de la mano con el control de los tribunales y de la policía. La rebelión puede y debe librarse en tres frentes: en el lugar de trabajo, en los tribunales y en la propia comunidad.



A finales de la década de 1970, casi en 1980, cuando se rodó *Taking Back Detroit*, Ravitz y Cockrel ocupaban cargos públicos: el primero había sido elegido por diez años como juez del «Recorder's Court», el segundo ocupaba un puesto en el ayuntamiento de Detroit. Ahora, Motor City ya no se muestra en un crudo blanco y negro cinematográfico y racial, sino con lentes mucho más suaves. Este cambio de imagen no es casual, ha cambiado también el *modus operandi*, hasta el punto de que los cargos electivos se convirtieron en la base de un movimiento político que abarcaba a toda la ciudad. El drama no es tanto la *confrontación directa* como el *compromiso pragmático*. La rabia es más tranquila, más antigua, quizás más madura: pero sigue existiendo. Esta vez el fuego no arde fuera sino dentro de la estructura de poder, en los tribunales y en el ayuntamiento y *Taking Back Detroit* nos lleva paciente-mente tras las bambalinas, a las salas de los comités y de los consejos, a los pasillos del palacio de justicia (la ley de Michigan prohíbe filmar en los tribunales), a las interminables reuniones y a los almuerzos para la elaboración de estrategias.

Ravitz y Cockrel y sus compañeros viajeros (como la super organizadora Sheila Murphy, la esposa de Cockrel) fueron famosos defensores de los trabajadores y de los pobres, blancos y negros, ganaron pleitos

importantes y llevaron a juicio a la clase dirigente: al poder judicial, las autoridades y la policía. Cockrel mostraba su apoyo como «marxista independiente», manifestaba su oposición a Coleman Young (el alcalde negro vendido a la comunidad empresarial) y a esa comunidad empresarial que utilizaba al alcalde como marioneta. Cockrel se hizo famoso, para bien y para mal, dependiendo de las convicciones políticas de cada cual, por su brillante intelecto y sus rápidas respuestas. Tenía una elocuencia que deslumbraba al público y, a regañadientes, se ganó el respeto incluso de sus adversarios (en *Taking Back Detroit* se puede ver cómo trata con astucia a los torpes secuaces de GM en una audiencia pública sobre la revitalización del vecindario). Ravitz, por su parte, se convirtió en el juez del pueblo sin toga, que defendía con éxito a las madres de familias numerosas y a los manifestantes contra la guerra. Ravitz, tranquilo y de hablar pausado, también rompió el protocolo: en su sala del tribunal, el juez (él mismo) y los espectadores tenían que levantarse al entrar el jurado (y no al revés).

«Recuperar la ciudad» (en lugar de la fábrica) se convirtió en la nueva llamada radical, al estilo de los años 80. La base obrera seguía presente, por los pelos, pero con un nivel de militancia muy reducido. Hubo una época en la que la mano de obra afroamericana fue indispensable para la industrialización estadounidense, una época que ha sido etiquetada como «fordista». Sin embargo, resultó que era solo mano de obra contingente. La época «postfordista», «postindustrial» del capitalismo ya no los necesitaba, los «liberaba» del proceso inmediato de producción, como dijo Marx. En Detroit, las fábricas comenzaron a cerrar o a reubicarse en el extranjero, donde la mano de obra era

más barata (las plantas automotrices fueron trasladadas a México); las oficinas y la infraestructura fueron abandonadas; la población blanca huyó en masa a los suburbios; la base impositiva de la ciudad se redujo; había manzanas enteras en ruinas, no solo edificios aislados; y los crímenes violentos se dispararon. Entre 1950 y 1980, Detroit perdió casi el 50 % de sus puestos de trabajo en fábricas y un millón de habitantes. El capital corporativo abandonó literalmente la ciudad, se alejó de ella, repitiendo una historia familiar, aunque intensificada dramáticamente, de lo que estaba ocurriendo en toda la América urbana. Las estructuras del poder corporativo blanco crearon una ciudad concreta con su *presencia*, con su imagen industrial; posteriormente, su *ausencia* continuó dando forma a la trama urbana, destrozándola.

Se empezaron a utilizar términos eufemísticos en el discurso federal, dirigido a abordar la crisis fiscal. Ejemplo de ello es «abandono benigno» (*benign neglect*), utilizado por Daniel Patrick Moynihan (asesor de asuntos urbanos de Nixon) en 1969. No hay nada «benigno» en ello, ya que el término se aplicaba a la destrucción intencionada de barrios deteriorados, que dejaban de considerarse económicamente «viables», por lo que arreglarlos se entendía como una carga innecesaria. Los opositores la denominaban «abandono maligno», enfatizando la naturaleza patológica «activa» del proceso. Otro ejemplo de crimen urbano era la *planned shrinkage* [disminución planificada], creado por Roger Starr del Manhattan Institute, que «planificó» a nivel federal la eliminación de los barrios «malos» (léase: pobres, minoritarios) de todo EE.UU. El estudio de caso más paradigmático de la «disminución planificada» se realizó en el sur del Bronx de Nueva York (¡salía

demasiado caro que los bomberos siguieran apagando todos esos fuegos!), pero los barrios negros del centro de Detroit también sufrieron terriblemente. En 1984, Marshall Berman llamó a estos crímenes contra la humanidad urbana «urbicidios»: el asesinato de la ciudad. A pesar del número de cadáveres, su veredicto nunca condujo a ningún arresto.<sup>119</sup>

Entonces ocurrió algo curioso: a finales de la década de 1970 y a medida que avanzaba la década de 1980, el gobierno federal cambió de táctica. Apenas unos años antes, mientras se lamentaba de su pobreza y anunciaba su incapacidad para mantener las tendencias de consumo colectivo orientadas a la demanda, al gobierno se le ocurrió que el dinero federal debía intentar influir en la inversión del capital privado y atraerla a zonas urbanas que habían sido rehuidas o abandonadas. Al poco tiempo, el sector privado contaba con todo tipo de reducciones de impuestos y subvenciones federales: CDBGs y UDAGs eran dos acrónimos populares (Community Development Block Grants y Urban Development Action Grants,<sup>120</sup> inventos de la administración Carter en 1977), apoyo financiero sin intereses, mientras que los tipos de interés para la personas de a pie eran altísimos.

---

119 Marshall Berman, «Roots, Ruins, Renewals: City Life After Urbicide», *Village Voice*, 4 de septiembre de 1984. En realidad, el término «urbicidio» se remonta a una generación anterior, acuñado por la crítica de arquitectura Ada Louise Huxtable en su *Will They Ever Finish Bruckner Boulevard? A Primer on Urbicide*, Nueva York, Collier Books, 1963. El texto es un ataque apasionado (por parte de una cuidadora apasionada) a un sistema de planificación y renovación urbana al que no le importaba nada y practicaba la «muerte por desarrollo». Huxtable entra en aspectos de renovación arquitectónica y urbana como el Lincoln Center, el World Trade Center o la autopista Bruckner, que atraviesa el sur del Bronx. «En Nueva York», dice, «los barrios caen como fichas de dominó».

120 Subvenciones de desarrollo comunitario y urbano [N. de la T.].

A pesar del mandato federal de que los CDBGs debían proveer fondos para las personas de ingresos bajos y moderados, los dólares públicos se despilfarraron en el desarrollo de la ribera del río de Detroit; la guinda fue el «Renaissance Center» y el hotel Marriott de 73 pisos de John Portman. El dinero público se destinó a la reurbanización de alto nivel y fue de gran ayuda para los inversores privados. Los críticos se quejaban de que todo esto aceleraba, y no mejoraba, la polarización social y la desigualdad; las personas necesitadas no parecían recibir muchas de esas cosas buenas. Los UDAG financiaron centros de convenciones, hoteles, puertos deportivos y complejos residenciales caros y se convirtieron en la mayor empresa de construcción de hoteles de la historia de EE.UU. Y, por si fuera poco, estos hoteles apenas pagaban el salario mínimo a sus empleados; además, cadenas como Hyatt y Marriott destruyeron los sindicatos.

En la década de 1980, la ciudad de Detroit aprobó cientos de proyectos de reducción de impuestos sobre bienes raíces y sobre la propiedad, regaló tierras, otorgó préstamos sin intereses y dinero público con la única condición de que los inversores se quedaran algún tiempo, algo que muchas veces no hacían. Cockrel presionó a favor de un *quid pro quo*, afirmando que el acuerdo debería incluir que se garantizaran un número de puestos de trabajo durante cierto número de años. La propuesta no fue bien recibida por el ayuntamiento. En una escena reveladora de *Taking Back Detroit*, el alcalde Young conduce un debate sobre la reducción de impuestos. «Sí, sí, sí, sí...», votan todos, hasta que Cockrel, desafiante, dice, «no». El único no, el único hermano con alma.



Algunas de las secuencias más fascinantes del maravilloso documental de Stephen Lighthill (que consiguen ofrecer una visión inspiradora de Detroit, cuando fácilmente podría haber sido deprimente) son aquellas en las que Cockrel y Ravitz reconocen que su electorado no está dentro del ayuntamiento: es la gente común y corriente de ahí fuera, de los vecindarios discriminados y bloqueados. Cockrel se opone a muerte a la reducción de impuestos a favor del capital, pero está categóricamente a favor de otra cosa: DARE, *Detroit Alliance for a Rational Economy*,<sup>121</sup> una visión diferente de otro Detroit, una visión de abajo a arriba que ayuda a remodelar el interior desde el exterior. En la película, vemos a activistas de DARE organizando tours en autobús por la nueva ribera de Detroit, permitiendo a la gente corriente, hasta ahora excluida de la toma de decisiones, escuchar y ver por sí misma a dónde van sus impuestos y el dinero público: a las construcciones de lujo justo al otro lado de la ventana del autobús.

El material organizado por Cockrel y Murphy es increíble: expone los chanchullos político-económicos de la clase dominante, revela sus tratos y maquinaciones a puerta cerrada, cosas que la gente debería saber. DARE se atrevió a movilizar a los residentes de Detroit, se atrevió a ser movilizada por los residentes de Detroit e intentó poner de nuevo en la agenda pública el control comunitario de las instituciones urbanas básicas. Quizá lo único que realmente había cambiado en el trabajo político de Cockrel desde los días de gloria de la Liga de Trabajadores Negros Revolucionarios era el campo de batalla: «lo principal para evitar la represión», dijo en una audiencia el 30 de enero de 1970

---

121 Alianza de Detroit para una Economía Racional, que en sus siglas en inglés (DARE) significa «atrévete» [N. de la T.].

en la Iglesia San José de Detroit, «es que los que pertenecemos a las clases oprimidas tomemos el poder, tomemos el poder, dirijamos cada uno de los malditos aspectos de este país, lo dirijamos todo, el mundo y, por supuesto, empecemos por dirigir todo lo que hay en esta ciudad». <sup>122</sup>

• • •

Es triste y conmovedor pensar que la vida de Cockrel se interrumpió repentinamente no mucho después de *Taking Back Detroit*: murió en 1989, tras un ataque al corazón, a la edad de 50 años. En ese momento, desilusionado por su falta de poder desde dentro, había decidido no presentarse a la reelección. Había vuelto a ejercer la abogacía, junto a su antiguo socio Ravitz, y estaba considerando presentarse para un poder real, para alcalde de Detroit, un sueño que siempre había tenido, hasta que ese fatídico 25 de abril la vida para él. ¿Qué más se puede decir sobre estas dos películas que no sea evidente al verlas? ¿Qué podía decirle en mi rap tras la proyección, a altas horas de la noche, a un público borracho, formado en su mayoría por personas que ni siquiera habían nacido cuando se emitió por primera vez *Taking Back Detroit*? ¿Qué mensaje político podría deducirse, que llegase ahora a las generaciones más jóvenes, y pudiera seguir resonando cuando oímos noticias de la bancarrota de Detroit, en 2013 o 2014?

La ciudad se tambalea al borde del colapso con un déficit presupuestario de 900 millones de dólares

---

122 Ken Cockerel, «From Repression to Revolution» [De la represión a la revolución]. Se puede descargar el discurso en: <http://libcom.org/library/repression-revolution-speech-kenneth-v-cockrel> [última visita: 10 de octubre de 2019].

en 2012 (y 18 000 millones de dólares en obligaciones a largo plazo) –me pregunto en qué medida este desastre tiene sus raíces en la década de 1980, cuando los preciosos dólares de los impuestos no se invirtieron en infraestructuras públicas, sino que se entregaron al sector privado, que se embolsó el botín y luego salió de la escena–. El alcalde actual, David Bing, ha cedido el poder a Kevyn Orr, un «administrador financiero de emergencia», que en 2009 ayudó a Chrysler a resolver sus problemas relacionados con el Capítulo 11<sup>123</sup> (y a conseguir un rescate federal) (a lo largo de los años, el gobierno ha recatado a toda la industria automotriz de Detroit). Ahora, al parecer, «las cartas están sobre la mesa», dice Orr. Esto implica más despidos en el sector público, más ventas de bienes públicos, más privatización de los servicios de la ciudad, incluyendo, para apretar los cinturones de los servicios públicos, luces más tenues y calles más oscuras por la noche. Los grandes frescos de Diego Rivera del Instituto de Arte de Detroit sin duda alcanzarían una buena suma en una subasta privada. ¡Qué buena idea! Ken Cockrel, descanse en paz...

En noviembre de 2013, la ciudad está preparada para presentar una solicitud de bancarrota bajo el capítulo 9, lo que evitaría a los acreedores y pondría en marcha la ayuda federal. Pero es un pacto con el diablo, ya que implica recortes en las pensiones de los empleados públicos y otras medidas severas de austeridad municipal; los sindicatos y los grupos de jubilados consideran ilegal este plan de bancarrota (y sus consecuencias). Los tribunales están listos para tomar

---

<sup>123</sup> El Capítulo 11 de la Ley de Quiebras de EE.UU. permite a las empresas presentar una solicitud de protección de bancarrota por medio de un tribunal federal [N. de la T.].

una decisión. Al mismo tiempo se está haciendo un esfuerzo para librarse de Orr, después de que este hiciera algunos comentarios controvertidos sobre la gente a la que se supone que está ayudando. Una campaña de peticiones pide al administrador de emergencia que dimita por esos comentarios, aparecidos en el Wall Street Journal (2 de agosto de 2013), en los que describe a las personas de Detroit como «tontas, perezosas, felices y ricas».

Wendell Anthony, presidente de la *Detroit's National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP), dijo que a pesar de las disculpas posteriores de Orr, la petición sigue en pie. «No seremos insultados y degradados por el autoproclamado "dictador benévolo"», dice la petición, refiriéndose a Orr. Anthony también señala al gobernador del estado de Michigan, Rick Snyder. «[Snyder] es responsable. Él es quien llevó a Detroit y a las comunidades circundantes a esta situación después de que 2,3 millones de habitantes de Michigan dijeran que no, que no querían este proceso, no lo olvidemos. Y ahora *cría cuervos y te sacarán los ojos*; cómo puedes representarme si realmente no me respetas».

Desde el podio del *Roxy Bar and Screen*, hago referencia a *Do the Right Thing*, una película realizada el año de la muerte de Cockrel, otra historia de tensas relaciones raciales y política urbana. Recuerdo el momento en que Radio Raheem entra en la pizzería Bed-Stuy de Sal con *Fight the Power* de Public Enemy a toda marcha en su radiocasete. Radio Raheem no quiere bajar el volumen, Sal se enfada y pierde los estribos, coge su bate de béisbol y, gritando diversos apelativos raciales, hace añicos el radiocasete (Sal parecía un tipo decente y tolerante, un ítalo-americano honesto que servía

a una clientela negra modesta, pero en realidad es un racista como muchos otros). Radio Raheem salta sobre el mostrador, encima de Sal, y estalla una pelea. Los clientes negros echan una mano, destrozando sillas y arrancando a Frank Sinatra, Al Pacino, Joe DiMaggio, Robert De Niro, entre otros, de la pared de la fama de la pizzería (Buggin' Out siempre se había quejado de que no había ni un solo hermano en esa pared). Llega la policía, con las sirenas encendidas, y en la pelea muere Raheem. Los lugareños, incluyendo a Mookie, el repartidor de Sal (interpretado por el director Spike Lee), vienen a ver qué está pasando. Ven la brutalidad policial, el racismo, la falta de respeto. Luego se ve cómo Mookie se aleja, parece que se marcha, que las tensiones se han calmado y que es hora de que todos se vayan a casa. Pero de repente, Mookie coge un cubo de basura, se da la vuelta y lo arroja a través del cristal de Sal. Se arma la de dios, un momento de insurrección, una *rebelión*, el negocio de Sal es saqueado (la larga historia de los «disturbios» urbanos nos ha demostrado que la destrucción y los daños materiales rara vez son indiscriminados. Durante los levantamientos de 1981 en mi Liverpool natal, dos de los primeros objetivos calcinados en Toxteth fueron el *Racquet Club*, un establecimiento rico, solo para caballeros blancos, y el *Rialto dancehall*, que durante años había prohibido la entrada a los negros).

Este acto, el de romper la ventana, el más significativo de la película, no le hizo mucho bien a Mookie. Perdió su trabajo y a su jefe, perdió bastantes ingresos. Sin embargo, *hizo lo correcto*. Sabía que algo no estaba bien. Sabía que era una injusticia, que Sal era un racista. Esa noche desde el podio digo: esos chicos de la Liga, Cockrel y Ravitz, nos han mostrado que fueron

personas que, quizá por encima de todo, hicieron lo correcto. La Liga sabía que había injusticias en la fábrica, sabía que los trabajadores estaban siendo estafados, explotados, deshumanizados. Así que se organizaron, hicieron lo correcto contra el sindicato y los patrones. Lo bueno de hacer lo correcto es que, a menudo, tus acciones están condicionadas por unos principios básicos de lo que es justo y lo que es injusto. Te pueden avasallar pero hay un límite que marca cuando se violan esos principios. Esto puede meterte en muchos problemas. Lo vimos en *Taking Back Detroit*, cuando en el ayuntamiento Ken Cockrel fue el único que votó en contra, que dijo no mientras todos los demás decían sí.

Es un tipo que actuó por principios, que quería hacer lo correcto. Esto no fue bien recibido por los otros concejales, ni por el señor alcalde Young. Si miramos hacia el futuro, treinta años más tarde, y vemos la misma oficina de la misma ciudad a día de hoy, o cualquier oficina, cualquier reunión formal de una administración (hoy en día, hay administraciones para todos los aspectos de nuestras vidas, es probable que incluso algunos de nosotros formemos parte de ellas) mientras se está celebrando una votación, ¿qué veríamos? Apuesto a que lo que realmente piensas, en base a los principios de tu sistema de valores, es que, como Cockrel, hacer lo correcto requeriría votar en contra, NO. Y sin embargo, cuando las manos se levantan, sin saber muy bien cómo, votas a favor, SÍ, como todo el mundo. Después, en silencio y en privado, tal vez incluso en voz baja, hablando con alguien, extraoficialmente, admites que realmente no estabas de acuerdo con el SÍ, pero pensaste que lo mejor era cumplir, apoyar a la mayoría (quién sabe si otros también pensaban como tú).

En cierto modo, creo que esto explica en gran medida lo que ha sucedido desde 1980, lo que vislumbramos en *Taking Back Detroit*. Así es como se ha ido dejando de hacer lo correcto, ha ido desapareciendo un sistema de valores y principios y las personas (nosotras) no nos hemos dado cuenta. De alguna manera nos hemos vendido. Hace mucho, levantamos la bandera blanca de la rendición conciliadora, comenzamos a participar en lo que Guy Debord llamó en 1988, en *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, «la psicología de la sumisión masiva». Al no decir NO, al no adoptar una postura desafiante, hemos acabado por crear un mundo perpetuamente frustrado respecto a lo que se puede y lo que no se puede hacer, lo que se puede y lo que no se puede conseguir. En la actualidad, la sumisión se ha consolidado en una noción que se refuerza a sí misma, la de que el cambio real ya no es posible, así que por qué molestarse en intentarlo. De esta forma, los principios que nos llevan a hacer lo correcto se han sacado de las salas de reuniones, primero lentamente, luego con firmeza y cada vez más rápidamente, hasta apartarlos de la vista y de la mente.

Hoy en día, hay muchas personas decentes y honestas que tal vez no hayan vendido sus principios, pero que les cuesta encontrarlos, guiarse y tener el valor de actuar en base a ellos. Esos tipos de la película no se vendieron, ni cuando estaban fuera de la Liga, ni dentro del ayuntamiento. Hicieron lo correcto desde fuera y desde dentro. Y al hacer lo correcto desde dentro (que es quizá el lugar más difícil de todos para actuar por principios), Ravitz y Cockrel se convirtieron en *agentes dobles*. Eso mismo tiene que hacer cualquiera que siga interesado en la política revolucionaria y que aún crea en ella. Tenemos que conocer las leyes, saber

cómo «jugar» a un nivel pragmático, sin importancia; pero a nivel profundo, en aquello que te importa, en los valores innegociables que te dan esperanza y optimismo, son los valores los que tienen que guiar tus acciones importantes. El truco consiste en averiguar cómo encontrar a otras personas que sientan lo mismo, que compartan el mismo sistema de valores, que lo admitan en voz alta, y en cómo actuar juntos en base a esos principios.

Al igual que la gente de *Finally Got the News* y *Taking Back Detroit*, muchos de nosotros, partimos de estar hartos de lo que está pasando hoy en día, estamos hartos de los omnipresentes programas de austeridad de los gobiernos, estamos hartos de los llamamientos a la reducción del sector público y a la reestructuración del sector privado. Y todo ello mientras los peces gordos de Wall Street siguen engordando; y el día de la aprobación del presupuesto de 2013, el Canciller George Osborne implora a los británicos de a pie que sigan apretándose el cinturón, mientras los peces gordos de Barclays se embolsan 40 millones de libras esterlinas (el banquero Rich Ricci no tardó en cobrar los 17,6 millones de libras esterlinas de sus acciones).

Ahora el campo de batalla no es solo el lugar de trabajo, ni siquiera la ciudad: es el globo terráqueo, la sociedad urbana. Y con las redes sociales podemos organizarnos y comunicarnos con nuestros hermanos y hermanas a miles de kilómetros de distancia, ver sus rostros en Facebook, compartir historias sobre la opresión y la injusticia, sobre las mentiras corporativas y los gobiernos que cierran los ojos, compartir con egipcios y tunecinos, con turcos y griegos y con quienes participaron en el 15M español, con los okupas y los trabajadores, con los que están dentro y los que



están fuera de todas partes. Podemos intentar hacer lo correcto juntos; decir NO cuando los políticos y los banqueros dicen SÍ, decir SÍ cuando dicen NO.

Es hora de recuperar el mundo, de canalizar nuestra furia hacia esos malditos intangibles, de organizar nuestra propia máquina de contrapropaganda; de hacer películas como hizo la Liga, de crear periódicos, de informar a la gente y de reformar las cosas ya, de vernos a nosotros mismos como parte de una historia en movimiento, de una historia vivida como una lucha continua, como un proceso en el que nosotros somos el sujeto que *por fin está en las noticias*.<sup>124</sup> Podemos apreciar el lema militante que Ken Cockrel conocía bien: ATRÉVETE: Atrévete a desafiar el poder, atrévete a luchar contra él, atrévete a OCUPAR, atrévete a enfrentarte a las estructuras de poder y riqueza, arraigadas solo porque nosotros hemos dejado que arraiguen. Atrévete a hacer lo correcto. Los que luchan pueden perder, dijo Bertolt Brecht, pero los que no luchan ya han perdido.

---

124 Se trata de una referencia al documental *Finally got the news*, analizado en el presente capítulo [N. de la T.].



# 10

## ¿DE QUIÉN ES LA CIUDAD? DE LOS PARÁSITOS, POR SUPUESTO...

En 1970, el sociólogo inglés Ray Pahl publicó una colección de ensayos bajo un título sencillo pero encantador, *Whose City?* [¿De quién es la ciudad?]. La pregunta era más original de lo que parecía, aunque su respuesta era bastante obvia; y Pahl lo sabía. En una introducción a la segunda edición del texto dijo: «Uno no tiene que ser muy astuto para responder a la pregunta ¿De quién es la ciudad? Es bastante evidente que los capitalistas son los dueños de las ciudades británicas y hasta 1973 se hincharon con los alquileres y las revalorizaciones de sus carteras». <sup>125</sup> Lo que le interesaba a Pahl y a otros estudiosos urbanos críticos de esa época (muchos de los cuales, como Pahl y Manuel Castells, crearon en 1977 el *International Journal of Urban and Regional Research*) <sup>126</sup> era por qué era su ciudad y no la nuestra. ¿Cuáles habían sido los mecanismos con los que los capitalistas (cada vez más capitalistas financieros) dirigieron la ciudad de la manera en que

---

<sup>125</sup> Ray Pahl, *Whose City?*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970, p. 1.

<sup>126</sup> Revista Internacional de Investigación Urbana y Regional [N. de la T.].

lo hicieron? ¿A través de qué medios la convirtieron en su ciudad? ¿Cómo perpetuaron o socavaron este «sistema» las autoridades de planificación, las asignaciones de uso de la tierra y las agencias estatales? Lo original y audaz del pensamiento fue que identificó un «sistema», un «sistema urbano», un sistema de clases que enriqueció a los peces gordos. Había, y sigue habiendo, una lógica en juego, con estructuras e instituciones que hacían, y siguen haciendo, que esta lógica funcione, que se reproduzca sistémicamente. «La ciudad», escribió Pahl, con su típica expresión directa, «es lo que la sociedad permite que sea».<sup>127</sup> La dialéctica entre la ciudad y la sociedad nunca volvería a ser la misma.

El enfoque pionero de Ray Pahl pasó a conocerse rápidamente como «gerencialismo urbano». Esto se debe a una serie de razones, tanto analíticas como políticas. En primer lugar, analíticamente, «el sistema» tiene una encarnación humana, es decir, hay actores activos que toman decisiones aunque las decisiones que toman les limiten. Pahl sugirió que había una multitud de «gestores urbanos» que influyen en las oportunidades de la gente corriente de forma decisiva y desigual; influyen porque estos gestores tienen cierta autoridad y una relativa autonomía en la asignación de los «escasos» recursos urbanos, el máspreciado de los cuales es la vivienda. Al decir gestores urbanos, Pahl se refería a los funcionarios de vivienda, planificadores, trabajadores sociales y burócratas, empleados de las autoridades estatales, las asociaciones de vivienda y los municipios locales, aquellos que actuaban, consciente o inconscientemente, como «guardianes sociales». Según Pahl, analizar la actuación de estos gestores urbanos, identificar empíricamente su ideo-

---

127 Ray Pahl, *Whose City?*, p. 194.

logía común (si la había), las decisiones de asignación y las manipulaciones, y los motivos detrás de ello, era un legítimo objeto de investigación para sociólogos socialmente comprometidos. Para Pahl, el mecanismo de asignación se convirtió en un foco de intensa preocupación política, es decir, «cuánto del pastel y para quién», y la forma en la que este mecanismo creó «desigualdades territoriales», cómo afectó al tipo de escuelas a las que iban los niños y al acceso a otros recursos públicos como los hospitales y el transporte público.

Aunque Pahl, igual que muchos urbanistas progresistas de esa generación, estuvo influenciado por el marxismo, por un análisis crítico de la política-economía urbana capitalista, las políticas de *¿De quién es la ciudad?* podrían describirse como weberianas de izquierdas. A diferencia de Castells y David Harvey, como socialdemócrata que cree en la justicia redistributiva y en un Estado capitalista de bienestar social benévolo, Pahl se resistió a pasarse al lado del marxismo *tout court*. Siempre estuvo más interesado en el consumo colectivo que en el consumo productivo; y su énfasis en la trinidad «riqueza, estatus y poder» de Max Weber implicaba un análisis de clase que observaba en detalle el espacio urbano y la asignación de recursos, más que las relaciones laborales como tales.<sup>128</sup> Su preocupación fundamental era el significado de «clase» en un contexto urbanizado, y en este aspecto solo se interesó por el pensamiento weberiano, sin jugárselo todo como Peter Saunders y Peter Williams y otros, para los que

---

128 En trabajos posteriores, como su estudio sobre la informalidad en la Isla de Kent de Sheppey (véase *Divisions of Labour*, Oxford, Basil Blackwell, 1984), Pahl repensó la naturaleza del trabajo. Comenzó a verlo como algo más que lo que ocurre en el lugar de trabajo. El trabajo incorporaba también el hogar y la comunidad; la producción y la reproducción no son más que facetas diferentes de fenómenos mutuamente constituidos.

las «clases consumidoras» prevalecían sobre las clases productivas.<sup>129</sup>

En aquel momento, David Harvey parecía oponerse a Pahl al afirmar que las luchas urbanas representaban un desplazamiento de las luchas de clase, al estar condensadas a partir de las luchas en el trabajo; sin embargo, más recientemente, Harvey ha dicho que las luchas en el ámbito urbano ya no son un desplazamiento de las otras, dada la reestructuración de las relaciones laborales capitalistas y la denigración de la sindicalización. Las luchas urbanas, en cambio, representan la lucha de clases más intensa y amplificada: el ruedo de la fábrica social se ha ampliado ahora a todo el plano productivo de la ciudad.<sup>130</sup> En un intercambio de correos electrónicos, Harvey me explicó que «Pahl encontró su propia respuesta en su estudio de Sheppey, y ahora la acepto encantado».<sup>131</sup> «Utilicé la idea de la lucha de clases desplazada», dijo Harvey,

no como antídoto contra el antimarxismo de Ray, sino más bien para tratar con lo que ahora llamo la distinción entre la producción y la realización de la plusvalía en entornos urbanos, porque desde el principio pude ver que tanto los propietarios y los rentistas (con la ayuda de los gestores urbanos), como los productores directos en el punto de producción estaban sacando valor. Siempre me sentí cercano a Ray en su

---

129 P. Saunders and P. Williams, «The New Conservatism: Some Thoughts on Recent and Future Developments in Urban Studies», *Environment and Planning D: Society and Space*, 1986, Volume 4: 393–9; y P. y P. Williams, «Reconsidering Social Theory: A Debate», *Environment and Planning D: Society and Space*, 1987, Volume 5: 427–34.

130 David Harvey, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Londres, Verso, 2012 [edición en castellano: *Ciudades rebeldes: del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2013].

131 Email del 11 de junio de 2013. Cf. Harvey, *Rebel Cities*, p. 179, n. 32 [v. cast.: p. 204, n. 32].

identificación de la cuestión urbana, incluso cuando me movía en diferentes direcciones buscando respuestas (por ejemplo, él le quitaba importancia a la renta urbana, mientras que yo hacía, y sigo haciendo, hincapié en ella).

En posteriores interpretaciones de su tesis gerencialista, Pahl respondió positivamente a las críticas marxistas hechas por camaradas, como esta. «Al centrarse en los recursos y las instalaciones urbanas», admitió, «y al alertar a las poblaciones urbanas sobre sus privaciones en el campo del consumo, la atención se desplaza de la principal *fuerza* de desigualdad, que es el campo de producción». «Si se hace pensar a los trabajadores que sus *principales intereses* están en el campo del consumo, y si los sociólogos adoptan una forma de gestión urbana para explicar la asignación de recursos dentro de un sistema urbano, entonces es evidente que las desigualdades básicas que surgen del proceso productivo pueden permanecer ocultas».<sup>132</sup>

• • •

Cuando leí por primera vez *¿De quién es la ciudad?* de Ray Pahl en la década de 1980, yo era un estudiante de veintitantos años. Trevor Jones, un profesor de Estudios Sociales inteligente y rebelde en lo que entonces era la Politécnica de Liverpool, me había hablado de esta y otras obras de teoría urbana crítica, sobre todo *La cuestión urbana* de Castells y *Justicia social y la ciudad* de Harvey. No lo sabía en ese momento, pero las recomendaciones de Jones cambiarían el curso de mi vida, hasta el punto de que todavía hablo de ellas treinta años después. Bajo la tutela de Jones, había decidido

---

<sup>132</sup> Pahl, *Whose City?*, p. 275.

que yo era marxista y que Pahl era liberal; así que *¿De quién es la ciudad?* era un texto vital solo en la medida en que me llevaba más allá de la ecología urbana de la Escuela de Chicago, impulsándome hacia el material crítico más duro que yo buscaba. Jones puso el gerencialismo urbano en contexto: imaginen que la ciudad es un gran pastel; imaginen que cortan el pastel en una serie de porciones, cada una de las cuales representa algún recurso escaso; una porción gruesa y cremosa por aquí, otra por allá. El gerencialismo nos dice cómo se reparte ese pastel y quién recibe tal o cual porción y por qué; pero no nos dice quién hace el pastel, ni, para empezar, por qué esos recursos urbanos son «escasos». «¿Quién decide?» es una cosa, pero «¿Quién decide quién decide?» es otra cuestión. Esa es la razón de ser del marxismo.

En aquella época, recuerdo llevar conmigo *¿De quién es la ciudad?* en el bolsillo de mi chaqueta vaquera negra; era un libro de bolsillo de Penguin, que entraba perfectamente. Mirando atrás, creo que los libros que realmente me impresionaron cabían en un bolsillo; eran teoría móvil y en movimiento, sobre todo para navegar por las nuevas ciudades en las que pronto me encontré. Estos libros eran guías teóricas de las estructuras ocultas de la ciudad, atlas de partes vitales de la ciudad que no siempre se identificaban a simple vista. Esta fue una lección inestimable que el currículo universitario me transmitió solo en parte (por supuesto, la voluminosa *Cuestión urbana* de Manuel Castells no cabía en ningún bolsillo; sospecho que en ese caso estaba encantado de llevarlo bajo el brazo, ¡esperando que la gente realmente creyera que entendía su contenido!).

Hace poco me llevé ese libro de Pahl, esa misma edición hecha jirones, a una conferencia en Hong Kong



para conmemorar la vida y la muerte de Pahl, titulada precisamente «¿De quién es la ciudad?». <sup>133</sup> En mi contribución, reflexioné sobre lo que el libro de Pahl era y podría seguir siendo hoy en día, sobre lo que podía ofrecer a los urbanistas preocupados que ahora saben mejor que nunca a quién pertenecen realmente las ciudades como Hong Kong. Esta vez me di cuenta, y no lo había notado hasta entonces, de que había sacado mi copia de *¿De quién es la ciudad?* de la biblioteca de la universidad de Bradford en 1984, durante el primer mandato de Thatcher, lleno de miedo y odio. Al mencionar esto en mi charla, el público comenzó a reírse. Empezamos a reírnos porque todos (o la mayoría) sabíamos que el proyecto thatcheriano estaba en pleno auge en ese momento, desmantelando activamente el objeto teórico y el tema político de Pahl. Su compromiso con el modelo del Estado del bienestar estaba siendo atacado desde todos los flancos: múltiples niveles de gobierno local y nacional sentirían el calor del «mercado libre» de Thatcher, serían abolidos, maltratados y recalibrados para adaptarse a los caprichos de un sector privado en auge.

En aquel entonces, esto nos planteaba algunas preguntas intelectuales y políticas bastante complicadas a mis amigos y a mí que, en esos días embriagadores, éramos más anarquistas que marxistas inteligentes, tácticos y teóricamente informados. Pasábamos mucho

---

133 La conferencia, organizada por Ray Forrest y Bart Wissink, tuvo lugar en el Departamento de Políticas Públicas de la Universidad de la Ciudad de Hong Kong los días 24 y 25 de mayo de 2013. Pahl murió de cáncer en junio de 2011, a la edad de 75 años. En un obituario de *The Guardian* (26 de julio de 2011), Claire Wallace destaca la «inquieta inteligencia de Pahl, su mente aguda y su lengua afilada». Ray nunca buscó la popularidad. Eligió lo que consideraba el camino correcto, que a menudo era el camino difícil. Puede que no te gustara lo que decía, pero nunca ocultó su opinión».

tiempo preguntándonos cómo llenar el vacío pospunk y odiábamos al Estado burgués con furia. Queríamos aplastarlo, deshacernos de su influjo opresivo. Así que cuando Thatcher empezó a hacer precisamente eso, nos quedamos sin saber a dónde ir. ¿Queríamos recuperar el Estado paternalista? La vida en él era aburrida y programada, pero era posible que las cosas fuesen mucho peores sin él. En retrospectiva, 1984 parece un hito, el año significativo de la contaminación: Ronald Reagan había comenzado su segundo mandato y la Dama de Hierro había sobrevivido a la bomba de Brighton. El intento del IRA de acabar con Thatcher tuvo el efecto perverso de afianzarla, impulsándola a dismantelar el contrato social de posguerra entre el capital y el trabajo, enfrentándose (y eliminando) en el proceso el trabajo organizado y la oposición organizada. Arthur Scargill y los mineros, así como Militant<sup>134</sup> en Liverpool, recibieron el golpe de pleno.

El asalto frontal del thatcherismo a las prestaciones sociales, su descarada guerra de clases, sirvió para crear una generación de empresarios perezosos en Gran Bretaña, capitalistas que no tenían necesidad de innovar porque les habían entregado los negocios en una bandeja de plata conservadora. Y los demás gestores urbanos ya no se preocupaban por la justicia redistributiva, la mayoría ni siquiera sabía lo que significaba esa expresión. Su jornada laboral consistía en realizar análisis de costo-beneficio para calcular modelos de eficiencia y diseñar nuevos paradigmas de negocio para la prestación de servicios sociales a un costo mínimo. Los servicios se contrataban al mejor

---

134 Militant fue un grupo trotskista que dominó el Labour Party [Partido Laborista] en Liverpool, y por tanto el ayuntamiento y la política municipal, entre 1983 y 1986 [N. de la T.].

postor con el coste más bajo y departamentos gubernamentales enteros o bien se disolvieron, o bien se reemplazaron por nuevas unidades de mandos intermedios «pospolíticos», que no tenían que rendir cuentas y cuyas maquinaciones son tan transparentes como el barro.

Se produjo una transformación dramática de la gobernanza urbana, se pasó del gerencialismo al empresarialismo, de la inversión social en el ámbito urbano a los atracones especulativos de lo urbano; los valores de uso pasaron a usarse solo por su valor de cambio; los «escasos» recursos de las ciudades se convirtieron rápidamente en mercancía especulativa, futuros y maneras de aumentar la acumulación de capital a través de los desahucios. Sin embargo, aunque sabemos que este cambio del gerencialismo al empresarialismo implicó divisiones y rupturas, que se deleitó en una implementación forzada, *a posteriori* sabemos también que implicó una cierta transformación y un cambio en los papeles de sus protagonistas: de los gerentes públicos y los empresarios privados, de los empresarios gerenciales y los gerentes empresariales (en muchos sentidos, esta forma de atravesar fronteras ideológicas hizo su debut en la década de 1980 en Francia, durante la presidencia de Mitterrand, cuando los radicales ex-68 se convirtieron en políticos neoliberales y expertos en comunicación. Por algo Guy Debord siempre dijo que Francia había sido pionera en la sociedad del «espectáculo integrado»).

Si bien en Gran Bretaña Thatcher dio el impulso inicial, John Major y especialmente Tony Blair remataron el trabajo con nota. El poder corporativo, financiero y estatal están ahora unidos sin que apenas se aprecien las costuras. Los políticos y los funciona-

rios públicos, los banqueros y los directores generales comparten e intercambian sus puestos de trabajo; los rostros públicos y los intereses privados se intercambian con descaro y tanto sus carreras como sus cuentas bancarias se benefician mutuamente. Como ha señalado Seumas Milne, las puertas entre lo público y lo privado «no es que estén abiertas, sino que lo están de par en par, y las personas encargadas de proteger los intereses públicos se compran y se venden cubriéndose apenas con algo de regulación».<sup>135</sup> «Veamos, por ejemplo, a David Hartnett, jefe fiscal de HM Revenue & Customs hasta el año pasado y el hombre cuyo "paracaídas de oro" evitó que Starbucks y Vodafone pagaran miles de millones en impuestos. Ahora trabaja para la gigantesca Deloitte, que trabaja a su vez para Vodafone». «El secretario del gabinete, Jeremy Heywood, es la encarnación de esas puertas abiertas de par en par, ya que ha pasado sin esfuerzo de Hacienda al gabinete de Blair, de ahí al banco de inversiones Morgan Stanley, y luego ha vuelto para trabajar para David Cameron».

Por el camino, las arcas públicas han sido saqueadas, desvalijadas por entidades híbridas público-privadas, como las iniciativas de financiación privadas (PFI por sus siglas en inglés), creadas por John Major, que se han ocupado ellas mismas de infraestructuras urbanas (puertos, carreteras, escuelas, ferrocarriles, redes eléctricas, y dios sabe qué más), no solo en Gran Bretaña sino en todo el mundo. Cuando las cosas van bien, las PFIs (empresas privadas financiadas por el gobierno y sin ninguna responsabilidad pública) amasan una fortuna considerable; cuando las cosas se van a pique, el gobierno interviene para

---

135 Seumas Milne, «Corporate Power has turned Britain into a Corrupt State», *The Guardian*, 5 de junio de 2013.

rescatarlas porque ese servicio público no se puede interrumpir, ya que cubre una necesidad pública vital. Es una situación en la que todo el mundo sale ganando, excepto el contribuyente y el consumidor. Por ello, los intereses neoliberales han crecido exponencialmente desde la época de Thatcher: lo que hemos presenciado no es una privatización sino una *financiarización* de la infraestructura y los servicios públicos, un embuste especulativo que hace que les caiga dinero del cielo a una minoría de jefes y accionistas, algunos de ellos supuestamente funcionarios públicos, a costa de la equidad.



Así que, volviendo a la pregunta ¿De quién es la ciudad?, la respuesta quizás esté bastante clara: la de los parásitos y su descendencia es una especie que podemos etiquetar como la *ciudad parasitaria*. Cabe recordar que un parásito es un organismo que se alimenta de un organismo «anfitrión» más grande, un comensal no invitado que no paga por su comida. Los parásitos devoran la riqueza común en todo el mundo, devoran el cuerpo social desde dentro, despojan a la gente de sus bienes, embargan sus casas, *despojan* de valor, en vez de contribuir a generarlo. En las ciudades parasitarias, la riqueza social es consumida por empresas ostentosamente ineficientes, administradas por élites parasitarias, por nuestra propia aristocracia (el 1 %) que derrocha capacidad generativa al prosperar exclusivamente a partir de actividades improductivas: tiran los dados en el mercado de valores, se aprovechan de los intercambios desiguales, se alimentan en los comederos públicos; roban las rentas y tratan la

tierra como un activo financiero y especulativo, como una forma de capital ficticio.

Lo único que tienen que hacer los parásitos es sentarse en la propiedad, movilizar el poder del monopolio y cobrarle a otra persona por usarla o entrar en ella. En el libro tercero de *El capital* (Capítulo 46), Marx dice que «una parte de la sociedad le reclama aquí a la otra un tributo a cambio del derecho de habitar la tierra, así como en general la propiedad de la tierra implica el derecho de los propietarios a explotar el cuerpo del planeta, sus entrañas, el aire, y con ello la conservación y desarrollo de la vida».<sup>136</sup> «Es la renta de la tierra», solía subrayar Marx, «y no la casa, el objetivo real de los especuladores de la construcción en las ciudades que crecen rápidamente, especialmente allí donde la construcción se lleva a cabo como una industria». La escasez creada artificialmente aumenta el valor de la tierra; los intereses financieros y de propiedad promueven la reurbanización de la tierra con «mejores» usos capitalistas, promueven futuros incrementos en los valores de cambio que se embolsan como rentas de monopolio de clase. Los parásitos acaparan tierras e infraestructuras y consiguen que sus amigos del gobierno emitan edictos de «dominio eminente», legalizando sus predilecciones parasitarias. Los parásitos se desarrollan tanto en el sector privado como en el público y, sobre todo, cuando estos sectores se fusionan en uno solo. Los parásitos hacen todo lo posible para sacar dinero, arrasando lo social y hoy en día cualquier pretexto es bueno para promover una política de austeridad.

En los años cincuenta, el economista del desarrollo Bert Hoselitz acuñó por primera vez la noción de

---

<sup>136</sup> Karl Marx, *El Capital*, libro tercero, Madrid, Siglo XXI, 2017, p. 879-880.

ciudades «parasitarias». En *Sociological Aspects of Economic Growth* (1960), Hoselitz se preguntaba si las ciudades de los países en desarrollo, con sus economías «atrasadas», serían parasitarias o generativas<sup>137</sup> (el teórico de las «ciudades del mundo», John Friedmann, más tarde retomaría este tema para tratar la urbanización latinoamericana). Las ciudades generativas, dijo Hoselitz, tienen un impacto favorable en el crecimiento económico; las ciudades parasitarias tienen el efecto contrario, negativo, se apropian de los recursos económicos para que las clases urbanas privilegiadas se enriquezcan, sin prestar servicios productivos reales a cambio. Las ciudades generativas reasignan la mayor parte de su excedente y riqueza acumulada, en forma de inversiones que benefician a la producción y a las personas, a la infraestructura pública y al capital humano. En las ciudades parasitarias, por el contrario, una élite que no trabaja malgasta y consume la riqueza de la ciudad; se produce así una forma parasitaria de urbanización que refleja la naturaleza parasitaria de esta élite urbanizada.

Resulta irónico pensar que, según la tesis de Hoselitz (y de Friedmann), las ciudades parasitarias solían ser ciudades «en vías de desarrollo»; las ciudades generativas eran *nuestras* ciudades, las del mundo «desarrollado», cuyos centros industriales (como Pittsburgh y Detroit, por no hablar de Nueva York y Londres) tiempo atrás hicieron cosas, proporcionaron empleos reales y generaron riqueza. Ahora, sin embargo, en estos lugares, las élites se sientan ociosamente en bares y cafés elegantes, a tomar *cappuccino* y revisar las acciones en sus Blackberries o iPhones, mientras que

---

137 Bert Hoselitz, *The Sociological Aspects of Economic Growth*, Chicago, Free Press, 1960.

la ropa de diseño que llevan se fabrica en brutales fábricas textiles de «ciudades generativas» como Dhaka y Yakarta. Sin embargo, la realidad es que las élites urbanas parasitarias consumen la riqueza social en todas partes, tanto en el mundo en vías de desarrollo, como en el desarrollado. De hecho, la distinción entre mundo desarrollado y en vías de desarrollo ya no parece adecuada ni analítica ni políticamente, dado que el urbanismo parasitario está presente en todas partes y es la enfermedad de nuestra era urbana neoliberal. La ciudad parasitaria, en definitiva, es una célula cancerígena en la estructura molecular de nuestro tejido urbano global.

En la literatura de los estudios urbanos se ha dado mucho bombo a las «ciudades globales» como motores del crecimiento económico, como «máquinas de crecimiento». Sin embargo, hay que preguntarse si esto es cierto, si las ciudades globales de hoy en día tienen algo que ver con la «riqueza de las naciones» (como dijo Jane Jacobs en los años ochenta). No hace falta mirar demasiado para ver que la mayoría de las metrópolis más grandes del mundo basan sus economías en actividades clasificadas justificadamente como parasitarias. Las ciudades del mundo son gigantes escenarios donde la actividad más importante es la de conseguir como sea rentas de la tierra, exprimirla al máximo y despachar todas las actividades no parasitarias a otra parte de la ciudad (como Engels reconoció hace mucho tiempo), con el fin de contribuir a maximizar el alquiler. Las actividades generativas con frecuencia implican suciedad y mugre y generalmente personas sucias y mugrientas, algo muy negativo para los negocios de los parásitos (los parásitos florecen en la limpieza, donde se ha roto la inmunidad).



Los parásitos han colonizado algunas de las zonas urbanas más elegantes. Por ejemplo, Londres. Las empresas de capital de inversión no solo distorsionan los mercados bursátiles, sino que también cometen hurtos mayores en los mercados inmobiliarios. Mayfair es el hogar de las empresas especializadas en fondos de cobertura, discretas tras sus barandillas de hierro victorianas pintadas de un blanco impoluto. Como dice Nicholas Shaxson, «Mayfair sería mucho más productivo económicamente si se convirtiera en un gigantesco centro de eliminación de residuos».<sup>138</sup> Londres se está convirtiendo en una buena cosecha para la súper-élite mundial y esto es un hecho bien documentado.<sup>139</sup> Su mercado inmobiliario es el nuevo paraíso de inversión más seguro, un mercado bursátil en el exilio, una gigantesca moneda de reserva global con buenas tasas de rendimiento anual, que genera una espiral inflacionista que afecta a otros sectores más modestos del mercado de la vivienda y el alquiler, lo que supone una fuerte presión sobre las personas de ingresos bajos y medios. En 2011, en el punto álgido de la crisis de la eurozona, Goldfarb informó de que los más asquerosamente ricos de dos de los países situados en el epicentro del cataclismo (Grecia e Italia), temerosos del colapso de la moneda única, habían cambiado sus euros en el mercado inmobiliario londinense, comprando ladrillos por valor de 400 millones de libras esterlinas. Según Goldfarb, el dinero caliente o *hot money* de China, Singapur y la India, también ha acudido de forma torrencial, hasta el punto de que «en 2012 se compraron propiedades en Londres por valor de 83.000 millones

---

138 Nicholas Shaxson, «The Zombies of Mayfair», *New Statesman*, 28 de junio de 2013, pp. 31–5.

139 Michael Goldfarb, «London's Great Exodus», *The New York Times*, 12 de octubre de 2013, p. SR5.

de libras esterlinas sin financiación, se compraron en efectivo». Y la Gran Bretaña de Cameron es auspiciosa, dados su gentil régimen de impuestos a la propiedad y su entorno regulatorio permisivo para los ricos. El alcalde de Nueva York, Mike Bloomberg, por ejemplo, paga 2 143,30 libras esterlinas al año por su casa de 20 millones de libras en Kensington.

Por su parte, hay una serie de «clases creativas» que encabeza las preferencias parasitarias urbanas, que las legitima como fuerza cultural. El urbanista estadounidense Richard Florida ha hecho una lucrativa carrera promoviendo la bohemia urbana, pero en muchos casos (si no en la mayoría), su «creatividad» consiste en inventar nuevos nichos para conseguir nuevas rondas de desalojos y una proliferación parasitaria: contabilidad creativa y formas creativas de evitar el pago de impuestos; dispositivos creativos para aplicar tasas a los ciudadanos comunes (especialmente en las facturas de los servicios públicos); artimañas creativas en los mercados bursátiles; nuevas patentes y aplicaciones creativas que explotan mercados hasta ahora no explotados; destrucción creativa de la competencia para conseguir un monopolio con rentas y beneficios inflados; excusas creativas para gorronear dinero del Estado. La lista continúa, con creatividad. Y cuando se lanzan sobre las ciudades, estas clases creativas y cognitivas apenas usan la infraestructura pública; sus vidas están tan totalmente privatizadas, orientadas solo hacia los bienes individuales y mercantiles, de forma que aumentan el valor de la tierra y el precio de la propiedad y aceleran el abandono del dominio público en un regateo creativo.

• • •

Por consiguiente, puede que la pregunta *¿De quién es la ciudad?* no sea la más interesante hoy en día. La preocupación más acuciante es qué podemos hacer con los parásitos. ¿Cómo podemos desarrollar «nosotros» una vacuna para eliminar a los parásitos de nuestro cuerpo social? ¿Cómo devolver la ciudad parasitaria a la gente, a la comunidad «anfitriona»? ¿Existen profilácticos para prevenir una mayor proliferación de los parásitos? ¿Cómo desarrollar la inmunidad civil? Una primera medida reformista sería detener la fuga de miles de millones de libras y dólares de las arcas públicas debido a la evasión del impuesto de sociedades. Los gobiernos insisten en endurecer las políticas de austeridad, reducir la oferta de consumo colectivo y engañar al contribuyente de a pie, mientras hacen la vista gorda ante empresas que evaden impuestos, se dividen y registran sus sedes en paraísos fiscales como las Islas Caimán, Mónaco o Luxemburgo; o bien confían la propiedad a socios extranjeros falsos o parientes cercanos que nunca han pisado los locales de dichas empresas. A este respecto, ya se ha generado una oleada de oposición. Organizaciones de base, como *UK Uncut*, han organizado «ocupaciones», ruidosas y brillantemente innovadoras, han puesto en evidencia a los parásitos que evitan pagar impuestos, como los lujosos grandes almacenes Fortnum & Mason y Vodafone (que en 2012 pagaban un 0% de impuestos sobre la renta). *UK Uncut* también ha lanzado campañas contra HSBC, Royal Bank of Scotland y Barclays, así como otros bancos e instituciones financieras de Dodge City.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Véase Richard Brooks, *The Great Tax Robbery: How Britain Became a Tax Haven for Fat Cats and Big Business*, Londres, Oneworld Publications, 2013, un animado relato de delitos y faltas fiscales.

Es posible que la mayor reforma y la profilaxis más fuerte contra la invasión parasitaria sea la *democracia*, un fortalecimiento de la democracia participativa frente al exceso de democracia representativa, especialmente dado que los funcionarios públicos elegidos para dicha representación defienden las ganancias privadas. El gobierno tal como lo conocemos actualmente debe ser despedido. Necesitamos erradicar el virus, todas esas sanguijuelas que le chupan la sangre al cuerpo social generativo. La noción de que «nosotros» representamos el «99%» es un comienzo fructífero para identificar al parásito minoritario que contamina la cultura mayoritaria. Sería adecuado un plan de contracción del sector financiero, que libere una guerra contra la sanguijuela monetaria de forma similar a la guerra contra los servicios públicos en los años setenta y ochenta, liderada por la clase dominante. También aquí es necesario eliminar un organismo parasitario destacado: la sanguijuela de la propiedad de la tierra (como dijo Marx, «el poder descomunal» de los propietarios de la tierra se usa para «excluir de la tierra, en cuanto morada, a los obreros en lucha por su salario»),<sup>141</sup> democratizarlo con algún fideicomiso comunitario que pueda revitalizar la noción del espacio público, que no pertenezca ni sea gestionado por ningún Estado centralizado, sino por un colectivo, federado, comunal y que responda verdaderamente a las necesidades de los ciudadanos.

De una manera extraña, la tesis gerencialista urbana de Ray Pahl todavía nos puede dar una lección, todavía dice algo significativo sobre el urbanismo parasitario del siglo XXI. De hecho, el tema de los «gerentes», de esos «guardianes sociales» de gerencia intermedia

---

141 Karl Marx, *El capital, libro tercero*, cap. XLVI, Madrid, siglo XXI, 2017, p. 879.

que Pahl cuestionó hace tantos años, sigue siendo vital desde el punto de vista analítico para determinar la culpabilidad administrativa; o, si se prefiere, sigue siendo vital desde el punto de vista político para romper el «eslabón más débil» en una concatenación de células parasitarias. En ese sentido, luchar por la democracia significa limitar el poder que tienen sobre nuestra cultura estos mandos medios anónimos, irresponsables y poco transparentes, estos funcionarios europeos y tecnócratas internacionales. Romper el eslabón más débil implica librar una guerra contra la división del trabajo tremendamente compleja y alienante que existe hoy en día, pero también contra las compartimentaciones burocráticas aún más alienantes que nos dominan (tanto en el sector público como en el privado), organizadas en detalle por los gerentes empresariales pahlianos que median entre nosotros y el 1%, y que estabilizan y calibran el desequilibrio global.

La problemática es tan kafkiana como marxista o weberiana, como luchar contra el parásito que hay dentro. Para ello necesitamos redoblar la desobediencia civil, afirmar continuamente nuestros deseos democráticos. De esta manera se podría crear un *meme* diferente y compartirlo colectivamente que contrarreste la invasión parasitaria. Un *meme* es un transmisor cultural, una partícula mensajera que lleva una idea, un símbolo o un concepto que atrapa, fácilmente comunicable, que afirma la identidad de grupo (*meme* es la abreviatura del griego *mimeme*, que significa algo que imita). En «El gen egoísta», el biólogo Richard Dawkins dice «cuando plantas un *meme* fértil en mi mente, literalmente parasitas mi cerebro, convirtiéndolo en un vehículo de propagación del *meme*, de la misma forma que un virus puede parasitar el mecanismo

genético de una célula anfitriona». <sup>142</sup> Desde este punto de vista, podríamos decir que el neoliberalismo es un *meme* que ha parasitado nuestros cerebros y nuestra sociedad durante los últimos 20 años o más, y que ha entrado en nuestra cultura de una manera que parece una revolución genética acelerada, pero que en realidad no tiene nada que ver con una revolución genética. No hay nada «natural» en ello: agentes parasitarios y comisarios políticos, instituciones y grupos de presión nos han persuadido, intimidado y seducido para que aceptemos este *meme* como un hecho, asegurándose de que la idea evoluciona meméticamente, por imitación, para beneficio del 1%.

Por tanto, un llamamiento a una «guerra de *memes*» permanente, a que los rebeldes luchen bajo la bandera de un nuevo *meme*, es como propagar un paradigma político-económico diferente, antagónico al orden existente, para transformar e incluso eliminar las instituciones que difundieron el viejo *meme*. <sup>143</sup> La tarea sigue pendiente: ¿cómo incubar un *meme* alternativo, cómo dosificarlo para fortalecer nuestro sistema inmunológico? ¿Cómo podría circular como profilaxis

---

142 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 192 [edición en castellano: *El gen egoísta*, Madrid, Bruño, 2017].

143 El llamamiento a una «guerra de *memes*» ha sido articulado de manera muy creativa por Kalle Lasn, editor de la organización *Adbusters* en su colección *Guerra de Memes: la destrucción creativa de la economía neoclásica* (Inter Zone Industries, 2015). *Guerra de Memes*, dedicada a Guy Debord (entre otros), son 400 páginas de propaganda política situacionista, llena de gráficos maravillosamente ingeniosos, salpicada de eslóganes y ensayos polémicos que expresan la sensación visceral de que la sociedad tal y como la conocemos hoy en día apesta, y nos hace apestar. Podríamos estar presenciando lo que el propio Debord llamó «la caída de la tasa de beneficios de la dominación»: a medida que el neoliberalismo se extiende por todo el espacio social, devora consecuentemente su propia ventaja comparativa y de alguna manera «conspira contra sí mismo» (cf. Guy Debord, *Comentarios sobre la Sociedad del Espectáculo*, p. 104) [la traducción es nuestra].

en las células generadoras de nuestra política urbana, librándonos permanentemente de parásitos? Plantearlo así es parafrasear a Ray Pahl: es decir que los mandos medios siguen siendo portadores del *meme* parasitario. Siguen siendo, por tanto, clave en la nueva problemática urbana, en una nueva problemática democrática en la que los políticos y sus administradores (¿o los administradores y sus políticos?) ya ni siquiera fingen querer cambiar algo.







## EPÍLOGO: EL MODO PARASITARIO DE URBANIZACIÓN

*El capital financiero no quiere la libertad,  
sino la dominación*

Rudolf Hilferding

A principios de la década de 1970, cuando las crisis a gran escala hicieron caer las economías de las naciones avanzadas, una escuela crítica de pensamiento político-económico, la Teoría de la Regulación, argumentó a favor de *periodizar* el capitalismo del siglo XX. Lo que veíamos entonces, según los teóricos regulacionistas, era la ruptura crítica de un «régimen de acumulación» y la superposición de otro. No es necesario decir que la acumulación prevaleció, siguió reinando como un impulso sistémico, como la lógica interna del capitalismo, más o menos en la línea que Marx había esbozado en el libro primero de *El capital*; pero la forma de acumulación de este sistema capitalista cambió a raíz de la crisis, se transformó por necesidad en una forma cualitativamente diferente, en algo que pronto se denominaría «postfordista».<sup>144</sup>

---

144 Véase Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, Londres, Verso,

Otra idea de la Teoría de la Regulación era que todo régimen de acumulación requiere un «modo de regulación» correspondiente, su propio conjunto de instituciones políticas y mecanismos sociales, sus propios agentes de apoyo e ideologías apaciguadoras que, de alguna forma, mantienen las cosas en funcionamiento, mantienen a punto las ruedas del régimen de acumulación, lubricadas con el aceite de motor recomendado por el propietario, calibradas con las herramientas adecuadas hasta niveles de especificación muy precisos. De ello surge el otro elemento vital de la Teoría de la Regulación: la noción de *reproducción*, la forma en la que el capital se reproduce incluso durante un colapso sistemático. Por lo tanto, para los regulacionistas, hay una reciprocidad crucial entre el régimen de acumulación y su modo de regulación, entre una economía capitalista concreta históricamente y su respectiva sociedad civil; se necesitan mutuamente de la misma forma que, para un marxista clásico, coexisten la infraestructura y la superestructura o las relaciones sociales y las fuerzas productivas. Las revueltas en un lado producen revueltas en el otro; ambos lados se condicionan mutuamente en una complementariedad dinámica y dialéctica.

---

1974; Robert Boyer, *The Regulation School: A Critical Introduction*, Nueva York, Columbia University Press, 1990. La *Escuela de la Regulación* rechaza toda «pureza económica» racional, como los mercados perfectos y la competencia perfecta, etc., la propaganda habitual que se inculca en las escuelas de negocios y en los cursos de introducción a la economía de la Ivy League. Desde una perspectiva regulacionista, las relaciones económicas están «incrustadas» (como diría Karl Polanyi) en un tejido social y no pueden vivir sin dicho tejido social, no se pueden «desincrustar». Por tanto, lo que los economistas burgueses consideran «externalidades» molestas son en realidad características «internas» (es decir, endógenas y esenciales) para el funcionamiento normal y, concretamente, para el mal funcionamiento normal de las economías de mercado.

La Teoría de la Regulación ofrece una visión brillante de las crisis cíclicas y estructurales, de las fluctuaciones del crecimiento económico y de la sociología política que (des)regula estas fluctuaciones. Aunque los regulacionistas nunca han discutido directamente la cuestión urbana, tal vez no sea demasiado difícil proyectar sus dispositivos analíticos sobre el plano de la urbanización misma, para formular nuestra condición urbana global actual como un régimen de acumulación y un modo de (des)regulación que podría describirse como *parasitario*; para formularla incluso como el paso de una forma de gobernanza urbana calificada de «empresarial» a un proceso urbano, con su respectiva cuestión urbana, significativamente diferente.

La última crisis mundial estalló en agosto de 2007, en EE.UU., con el fiasco de las hipotecas de alto riesgo. Esta crisis no tardó en llegar Europa y golpeó a principios de octubre de 2008 el (débil) corazón del sistema financiero mundial. Sin embargo, es posible que el origen de esta crisis, así como el inicio de la forma urbana parasitaria, se remonten a la crisis de Asia Oriental de 1997-98 que, como dijo Michel Aglietta, «señaló la entrada de la economía mundial en un nuevo régimen de acumulación inherentemente inestable».<sup>145</sup> Puede que tenga razón: la turbulencia global resultante de esa crisis proclamó la subsunción real de la economía, impulsando el valor para el accionista, lo que ha hecho destacar la búsqueda de rendimientos fáciles y a corto plazo, entre los que destacan los ingresos por alquiler (en Londres, las tasas anualizadas de rendimiento de los alquileres ya superan el 10 %).

---

<sup>145</sup> Michel Aglietta, «The European Vortex», *New Left Review*, nº 75, mayo-junio 2012, p. 15 [versión en castellano: «El vórtice europeo», *New Left Review* nº 75 (edición en castellano), julio-agosto 2012, p. 15].

Por consiguiente, para la teoría radical la nueva cuestión urbana implica comprender el modo curiosamente novedoso de urbanización que tenemos hoy en día, el ave fénix que surge de las cenizas de las crisis de los años setenta, que entra con optimismo en los años ochenta de Thatcher y Reagan, que se consolida a finales de los noventa y principios de los años 2000 (especialmente después del 11 de septiembre) y que ahora, después de 2008, no tiene escrúpulos a la hora de saquear las arcas urbanas de todo el mundo y movilizar los «escasos» recursos urbanos como acciones de inversión especulativas, como nuevos futuros y opciones para la acumulación de capital gracias a los desahucios en tiempos de crisis capitalistas, como nuevas rondas de acumulación primitiva en tiempos de austeridad del sector público.

¿Para la política radical, para los progresistas de todo el mundo, implica la nueva cuestión urbana decidir qué hacer a este respecto? Una posible respuesta a este régimen de acumulación y modo de urbanización, un cambio político de dirección, sería: ¿es posible periodizar de manera similar un modo de disenso, una revuelta contra el orden dominante? ¿Sería posible identificar y educar a un nuevo tipo de disidentes progresistas, personas que simbolicen y promulguen una disposición diferente, históricamente específica, para crear problemas, para protestar, para rebelarse contra las estructuras del poder parasitario neoliberal? En este epílogo, permítanme intentar enumerar varias categorías nuevas (o al menos novedosas) de fuerzas opositoras que podríamos tener en cuenta y apoyar:

1. Los *agentes secretos* son personas que dedican su vida a la causa radical. Pueden ser organizadores y tácticos profesionales, conspiran y disienten, a

menudo clandestinamente, escriben e imprimen literatura militante, viven para difundir la palabra y luchar contra el poder. Aunque los agentes secretos han existido desde tiempos radicales inmemoriales, hoy en día pueden ser anarquistas del bloque negro, marxistas, socialistas, comunistas autónomos y anónimos de diversa índole y convicción, tanto jóvenes como veteranos, que han encontrado su enfoque, a través de Occupy, de la Primavera árabe, de las revueltas en las *banlieues*, del 15M y los griegos, de las cosas que están ocurriendo en Turquía, que han encontrado un medio para encauzar y refractar sus energías e insatisfacciones. Su militancia es a la vez abierta y oculta, conocida por algunos y oculta para otros. La etiqueta de «agente secreto» resulta atractiva porque evoca una presencia radical oscura, una presencia basada en cierta ausencia social, una figura amenazante y persecutoria, como el personaje de Verloc sobre el que Joseph Conrad ironizó en su novela homónima de 1906. De hecho, Verloc, el mencionado agente secreto, planeaba dinamitar el meridiano de Greenwich igual que a los *Occupiers* les gustaría ver saltar Wall Street por los aires; Verloc pretendía asaltar la organización del tiempo capitalista igual que los *Occupiers* intentan asaltar la organización de las finanzas capitalistas. Está claro que Conrad creó un personaje grotesco, un perverso social y sexual, en parte por ser forastero (¡era medio francés!), en parte porque no cumplía con las normas de respetabilidad. Cualesquiera que fueran sus fracasos domésticos y su engrimiento egoísta, Conrad dijo que la mente de Verloc «carecía de profundidad»,<sup>146</sup> que el fracaso de Verloc era un fracaso del

---

146 Joseph Conrad, *The Secret Agent: A Simple Tale*, Londres, Penguin Classics, 2007, p. 185 [edición en castellano: *El agente secreto*, Madrid,

sentimiento, un fracaso a la hora de sentir la complejidad de una situación, un fracaso a la hora de sentir verdadera compasión por los desposeídos. Podríamos decir que, como agente secreto, Verloc era un estereotipo y no un arquetipo.

Hoy en día, los agentes secretos conspiran con mucha más sofisticación y complejidad, con mucho más sentimiento y compasión; o al menos deberían hacerlo. *El hombre que fue jueves*, el caprichoso relato de G.K. Chesterton sobre la mente revolucionaria, publicado un año después del de Conrad, es quizá más informativo y sostenible. Es el relato dialéctico de Lucian Gregory, un «blasfemo andante, una mezcla de ángel y sabio» (que resulta ser el misterioso presidente anarquista, Sunday), y el poeta-policía Gabriel Syme, cuya «rebelión contra la rebelión» lo lleva finalmente a rebelarse contra su rebelión contra la rebelión,<sup>147</sup>

2. Los agentes secretos tienen una «tapadera», pero los agentes dobles ocultan en público sus identidades duales. No son «o uno u otro» sino «uno y otro». En la realidad, esto supone una práctica extraña y esquizoide, un idealismo político profundo que se esconde tras un pragmatismo socialmente convencional, una persona dentro de la sociedad que se rebela contra la sociedad. El 99% está formado sin duda por muchos agentes dobles: se ganan la vida preparándose para derrocar aquello que les permite ganarse la vida. Marx confirmó la existencia de agentes dobles; no hay

---

Cátedra, 2015].

147 G.K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday: A Nightmare*, Londres, Penguin Red Classics, 2007. En la misma línea de pensamiento, Guy Debord escribió, en *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (p. 22), que «la mayor ambición de lo espectacular integrado sigue siendo que los agentes se conviertan en revolucionarios y estos en agentes secretos».

que olvidar que su adinerado amigo y benefactor Friedrich Engels era uno de ellos y dirigía la misma fábrica textil que sus ideales comunistas querían destrozarse. Marx se dio cuenta de que el impulso desarrollista del capitalismo moderno reivindica la santa pureza en las aguas de la irreverencia del mercado. Todo el mundo necesita encontrar trabajo para vivir, y encontrar trabajo significa inevitablemente producir capital para otra persona. Marx sabía que la capacidad de improvisación de la burguesía implica que existe un mercado para las ideas radicales, que el capitalismo moderno crea nichos de mercado específicos, saquea las ideas, las mercantiliza, cobra una cuota por leerlas, explota los cerebros que crearon esas ideas, reapropiándose de ellas para generar más ganancias y acumular capital. Pero al mismo tiempo Marx sabía que los mercados también ayudan a difundir ideas radicales, ayudan a que encuentren audiencias más amplias, a la vez que proporcionan ingresos (limitados) a los agentes dobles que tienen esas ideas radicales y que intentan morder la mano que les da de comer. Los sindicatos deberían conspirar (aunque normalmente no lo hacen) para incubar agentes dobles, miembros preocupados por el salario y las condiciones inmediatas, pero con horizontes amplios, que trabajan para vivir más allá del trabajo, que se esfuerzan por transformar las relaciones laborales que sustentan el trabajo, pero saben al mismo tiempo que los trabajadores y sus familias necesitan vivir. Cualquier artista radical que quiera que su arte revolucionario y sus productos lleguen a un público más amplio conoce los peligros y las posibilidades de ser un agente doble. A veces coinciden con lo que Walter Benjamin dijo acerca del poeta Charles Baudelaire: que era el «agente secreto», «un agente de

la insatisfacción secreta de la clase a la que pertenecía respecto de su propio dominio»,<sup>148</sup> una especie que es el producto por excelencia de la vida moderna, con sus complejos juegos de roles y ambivalencias, sus lealtades enredadas y sus múltiples identidades. Los agentes dobles disfrutaban de las contradicciones y libertades tormentosas generadas por estas ambivalencias, tanto en su vida como en su creación, y a veces prosperaban a partir de unas ataduras dobles hasta alcanzar unas libertades dobles dentro de un cuerpo político;

3. Henri Lefebvre tomó del novelista francés Stendhal una evocadora frase: *gusanos en la manzana*. En las primeras décadas del siglo XIX, Stendhal describió el «nuevo romanticismo», una respuesta descaradamente utópica a los problemas de una civilización tecnológica e industrial emergente, problemas que siguen existiendo en la actualidad. A principios de la década de 1960, cuando Lefebvre escribió *Introducción a la modernidad*, identificó una renovación del romanticismo clásico y moderno, que luchaban contra la aplastante racionalidad irracional de una modernidad burguesa desbocada, actualizando el proyecto que Stendhal había anunciado en la década de 1820. En *Racine y Shakespeare (1823)*, Stendhal escribió «por fin llegará el gran día en que la juventud despertará; esta noble juventud se asombrará al darse cuenta de cuánto tiempo y cuán seriamente ha estado aplaudiendo tan colosales inanidades».<sup>149</sup> «Se necesita valor para ser

---

148 Walter Benjamin, *Selected Writings*, Volume 2, 1927–1934, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003, p. 92, n. 300 [v. original: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1974-1999, vol. I, p. 1167].

149 «Stendhal, Racine and Shakespeare», en Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, Londres, Verso, 1995, p. 239.



un romántico», dijo Stendhal, «porque hay que arriesgarse». Lefebvre concluyó *Introducción a la modernidad* diciendo que se percibía una «nueva actitud»: revueltas, actos de insubordinación, protestas, abstenciones, rebeliones; Stendhal era un hombre de finales del siglo XX. Su romanticismo consolidaba elementos dispares de la sociedad: «mujeres, jóvenes, rebeldes políticos, exiliados, intelectuales, libertinos medio locos, borrachos, inadaptados, genios sucesivos y frustrados, arribistas, *dandies* parisinos y *esnobs* provincianos.» Puede que sus equivalentes históricos hoy en día sean las víctimas «postrabajo» de una ética corporativa capitalista, que «libera a los trabajadores» a medida que los ciclos económicos caen y las medidas de austeridad se afianzan; y los gusanos de hoy son la enorme masa de desempleados y subempleados, una superpoblación relativa que, en caso de encontrar trabajo, encuentra uno que implica inseguridad, *Mcempleos*, contratos temporales, programas de trabajo para desempleados, prácticas; estudiantes y postestudiantes que saben que ante ellos yace un oscuro y profundo abismo que está a punto de engullirlos, el agujero negro del mercado laboral y de la deuda. Dentro de la sociedad burguesa cotidiana, este conjunto harapiento de personas intenta aplicar sus soluciones ideales, desafían el orden económico «moral» de esa sociedad, sobreviven en su interior «como un gusano en una manzana», tratando de acabar con ella desde dentro. Stendhal es un hombre del siglo XXI;

4. Los *grandes escapistas* utilizan la *huida* como forma de lucha y presentan un espíritu de positividad crítica. No tienen absolutamente nada que ver con la sociedad existente y van solos, solos junto a los demás,

a crear comunidades y comunas radicales alternativas, a menudo autosuficientes, tanto en la ciudad como en el campo, autovalorizando la urbanización de ambos. Su *modus operandi* es justamente el opuesto al de K., de la novela de Kafka: en lugar de intentar entrar en los recovecos del interior del castillo, de la ciudadela del capitalismo contemporáneo, en lugar de buscar puertas a las que llamar y gente a la que quejarse, en lugar de exigir sus «derechos», los verdaderos grandes escapistas se esconden bajo las murallas del castillo y no piden nada. Excavan túneles y construyen salidas; organizan, con gran cautela, comités de escape invisibles; y esperan que sus túneles sean lo suficientemente largos y profundos para alcanzar la libertad, lo suficientemente ubicuos para encontrarse con otros túneles. Si suficientes personas se ponen a cavar, un día toda la superestructura de la superficie cederá, cuando todo el mundo se haya ido. Lo que quede se convertirá en un gran montón de escombros, como el Muro de Berlín. *La gran evasión* sugiere algo subterráneo, algo organizado y táctico, algo práctico y concreto. Comienza desde abajo, a nivel del suelo, y no flota en el aire, abstracto, para luego dejarse caer de forma antidemocrática. Muchos liberales y radicales todavía creen que el objeto central de una lucha no es organizar vías de escape, sino destruir las estructuras e instituciones sociales que sostienen el cautiverio humano, los privilegios y la autoridad, que definen el castillo en la colina. Dicen que hay que abolir las condiciones de subordinación masiva, destruir la lógica de los campos de prisioneros y los procesos que originan dicha mentalidad. Hay que eliminar la contradicción entre recluso y guardián, dicen, antes de empezar a construir un camino hacia la libertad. Pero posiblemente demoler el orden estructu-

ral neoliberal es probablemente un proyecto destinado a sufrir las mismas pruebas y frustraciones que K. sufrió al intentar entrar en su castillo, al intentar encontrar una seguridad bien fundamentada para las luchas mayores que deberían haber llegado después, pero siempre se le escaparon.

Llegados a este punto vale la pena recordar el brillante ensayo de Walter Benjamin sobre Kafka, en el décimo aniversario de su muerte (en 1934).<sup>150</sup> En él, Benjamin presenta a Potemkin, el canciller depresivo y borracho de Catalina la Grande, que, en un momento especialmente bajo, se retira a su habitación y prohíbe que nadie entre. Pero no se puede hacer nada sin la firma de Potemkin. Así que los asuntos oficiales se acumulan; las políticas no pueden ser promulgadas y se producen graves irregularidades; los ministerios rusos se paralizan. Catalina y los altos funcionarios están desesperados. Un día, un joven y testarudo oficinista de poca monta llamado Schuwalkin llega y se pregunta qué pasa. A Schuwalkin no le gusta esa inactividad. Así que toma los papeles y se dirige la sombría alcoba de Potemkin, atravesando galerías y pasillos. Entra en la habitación sin llamar a la puerta, sin decir siquiera una palabra, coloca los documentos ante las narices del canciller postrado en cama. Sumerge su pluma en tinta y se la entrega al sorprendido Potemkin. Distraídamente, somnoliento, este último firma un documento, luego otro y otro, hasta firmarlos todos. Schuwalkin vuelve donde estaban los ministros que se inclinan sobre los documentos, consternados. En todos ellos ha firmado «Schuwalkin, Schuwalkin, Schuwalkin...». Según

---

150 «Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of his Death», en Walter Benjamin, *One-Way Street and Other Writings*, Londres, Penguin Book, 2009 [edición en castellano: «Franz Kafka en el décimo aniversario de su muerte», en Benjamin, *Iluminaciones*, pp. 155-184].

Benjamin, la historia da en el blanco. El esforzado Schuwalkin, igual que el K. de Kafka, tiene un roce con la autoridad, su problema se mitiga, pero acaba frustrado. Esas autoridades, misteriosas y aisladas en oscuros áticos dentro de otros áticos, en pasillos siempre al final de otro pasillo, están presentes, a veces las vislumbramos, a veces incluso las desafiamos, pero siempre (o eso parece) nos eluden. La historia de Schuwalkin es nuestra historia, casi cien años después de la muerte de Kafka. Benjamin empuja a Kafka y a su mundo hacia nuestro mundo. Es un mundo al que nosotros, los progresistas, o bien llegamos como el joven y confiado Schuwalkin, nos abrimos camino con un enfrentamiento directo y no conseguimos nada más que lastimarnos; o bien nos quedamos parados, como esos políticos irresponsables que rodean a Potemkin, inactivos y sin ideales, esperando desesperadamente que lleguen tiempos mejores. Los grandes escapistas contemporáneos tienen que ser más listos que Schuwalkin, tanto en su actividad como en su inactividad, y aprender a esperar (como dijo Guy Debord) y a moverse;

5. Los grandes negadores utilizan la huida como forma de huida y presentan un espíritu de resistencia negativa, inmortalizado en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse (1964), en su clamor sin límites «contra lo que es».<sup>151</sup> Al negarse a jugar a ese juego, al decir NO, al usar herramientas de lucha individuales y colectivas, los grandes negadores empiezan a crear otra dimensión de la vida, a darle una amplitud y profundidad renovada, a sublimar de nuevo lo que ha sido

---

151 Herbert Marcuse, *One Dimensional Man: The Ideology of Industrial Society*, Londres, Sphere Books, 1968, p. 63 [edición en castellano: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2005].

*desublimado*, negado por una «conciencia feliz» ilusoria. Marcuse pensaba que era mejor ser un hombre infeliz e insatisfecho, con un líbido frustrada pero en funcionamiento, que aún fluye con la energía del instinto vital, que dejar que compren tu centro vital, que tus sentidos se vean privados por la gratificación instantánea de la tecnología social. En 1964, Marcuse dijo que una «administración total» impregnaba la realidad, poseía el cuerpo y el alma de la gente común; pero no fue así. Aunque estuvo cerca durante la década de 1980. Ahora, casi en 2014, tal vez se pueden hacer afirmaciones más fuertes sobre su supuesta omnipotencia, sobre su calibración integrada en laboratorios de defensa y oficinas, en gobiernos y mandos intermedios, en cronometradores y máquinas, en expertos en eficiencia y comunicaciones de masas, en agencias de publicidad y corporaciones multinacionales, en organizaciones supranacionales y universidades: en todas aquellas instituciones y organizaciones que de alguna manera se benefician del proceso de urbanización (muchas universidades que acaparan muchas tierras son archigentrificadoras). Aceptar la administración total implica liquidar a la oposición, absorberla, o al menos intentarlo; el Principio de la Realidad vence al Principio del Placer, convenciendo a la gente de que la Realidad es el único principio. No obstante, hay quien «preferiría no hacerlo», personas que desisten de querer entrar, de forma silenciosa (como la negación pasiva de *Bartleby*, el escribiente de Melville) o ruidosa. Estas personas son una subcapa de los marginados de la sociedad, de los *Beats* y de los *hipsters*, como insistía Marcuse, pero también de la gente común y corriente, una mayoría cada vez más numerosa que se encuentra fuera del proceso «democrático», redundante y pri-

vada de sus derechos en un sistema de racionalidad tecnológica y de desigualdad económica cada vez más acentuadas. No se puede eliminar el «preferiría no hacerlo», la «falta de coincidencia» entre el yo que somos y el yo que la sociedad quiere que seamos. Es una falta de coincidencia, dijo Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, entre el sujeto individual y su ser social, una brecha que produce disenso, que tiene que engendrar disenso.

• • •

Sin duda, los disidentes pueden formar parte de varias de estas categorías, o incluso encontrarse *entre* ellas. Sus motivos para organizarse, ya sean románticamente idealistas o pragmáticamente realistas, también pueden cambiar con el tiempo, pueden cambiar y transformarse según las circunstancias personales y políticas. De hecho, la naturaleza cambiante de su rebelión sugiere que estos cambios de posición en y entre categorías consiguen que el disenso tenga una carga tanto positiva como negativa, que sea un movimiento constante que hace que la rebelión sea más flexible. Al mismo tiempo, todas las categorías se necesitan mutuamente, se refuerzan mutuamente, crean frentes ofensivos y defensas de retaguardia. Y la eficacia del disenso probablemente depende de la forma en la que los disidentes se organizan internamente y se coordinan externamente, se acercan unos a otros, crean un caleidoscopio más grande, una constelación más inclusiva de disidentes que coexisten horizontal y democráticamente, tanto en la superficie como en el subsuelo. Dicha constelación puede iluminar las co-

sas de manera diferente, crear una nueva aura política cosmológica.

En su resplandor cósmico y heterogeneidad humana, esta constelación democrática representaría lo que Rousseau llamó «la voluntad general», una voluntad que, como sabemos, es infalible cuando se establece democráticamente. La gente no puede estar equivocada, insistía Rousseau, pero, advirtió, a menudo puede ser engañada para que actúe en favor de algo que va contra sus intereses. Una de las formas más efectivas de engañar a la gente es el *miedo* y hoy en día un gran responsable del miedo es la *austeridad*, el idioma que nuestra clase dominante hace retumbar en nuestra cabeza, mientras continua con su compra compulsiva. La austeridad genera miedo porque la gente teme perder sus trabajos, su sustento, teme no poder pagar sus hipotecas, no tener donde vivir. La gente teme el futuro. La austeridad, en este sentido, es un 11 de septiembre europeo: puede que no te guste lo que estamos haciendo, dicen los gobiernos, pero créenos, la alternativa es mucho peor. De hecho, no hay alternativa. Y, al igual que con el 11 de septiembre, cualquier oposición a este programa y a las personas que lo ejecutan, se considera antipatriótica, incluso terrorista. La austeridad es la ideología de la clase dominante, el consentimiento fabricado, música para los oídos del Banco Central Europeo y las burguesías *compradoras* de varios países europeos. Son burguesías *compradoras* porque son marionetas de estos bancos, también de EE.UU.<sup>152</sup>

---

152 En una reseña de una serie de libros sobre la crisis de la eurozona, Susan Watkins señala el papel histórico de Gran Bretaña como «caballo de Troya» para los intereses de EE.UU. en Europa (la frase es de De Gaulle). «David Cameron», escribe, «no ha escatimado esfuerzos para defender a los comerciantes de derivados de Londres (en su mayoría subsidiarios de bancos estadounidenses) de la regulación de la UE, y de los impuestos, mientras apoya programas de austeridad salvajes».

Además de servir a propósitos ideológicos útiles, la austeridad también encaja perfectamente con las necesidades materiales de los que están en el poder y de los que pueden prosperar económicamente gracias a ese poder. La austeridad permite que florezcan las predilecciones parasitarias, al abrir nichos de mercado hasta ahora cerrados; permite que continúe a buen ritmo la acumulación por desposesión, justificando que el sector público se deshaga de sus activos, los venda al por mayor, los regale, justificando las privatizaciones en nombre del control de costos, del recorte de los presupuestos públicos. Lo que antes se consideraba un valor de uso colectivo intocable y no negociable, es ahora el blanco de la remercantilización, de compra barata que tiene como único objetivo revenderse a precios infinitamente más elevados, mediante la reutilización de dichos valores de forma flexible, como valores de cambio especulativos, como nuevos terrenos para el capital financiero y mercantil, para nuevas estrategias de acumulación. Los «austerianos», como los llama el economista estadounidense Paul Krugman, se imponen en casi todos los países y apoyan terapias de choque universalmente. Pero también acechan en las comunidades académicas y algunos economistas reconocidos venden esa ideología como la panacea contra la recesión y el estancamiento económico, legitimando las políticas de austeridad y proporcionando fortalezas intelectuales que justifican los recortes de gastos del gobierno, los despidos y la reducción de puestos de trabajo, el cierre de bibliotecas y hospitales públicos, las tierras y propiedades regaladas: porque es lo adecuado para una economía «sana». Llegados a este punto, la

---

Susan Watkins, «Vanity and Venality», *London Review of Books*, 29 de agosto de 2013, p. 20.



austeridad genera una depresión y una crisis que en realidad beneficia a los intereses de los ricos, del 1% parasitario.<sup>153</sup>

En definitiva, la guerra contra los parásitos es una guerra concertada contra los austerianos, los que están dentro y fuera del gobierno, los que están en los negocios, los que están en la academia, una guerra de posición para que no se traicione la voluntad general, para asegurar que su soberanía es la soberanía de los ciudadanos, no la deudocracia de los acreedores. Al final, o quizá incluso al principio, queda por ver si estos movimientos y constelaciones democráticas (como los tratados en este libro) tienen un potencial anticapitalista, si pueden hacer todo ese trabajo ideológico y práctico contra los austerianos y los parásitos. Sinceramente, espero que sí. Estos grupos tienen sus propias características específicas, condicionadas cultural y nacionalmente. Algunos activistas expresan

---

153 Una *cause célèbre* a este respecto es el caso de los economistas de Harvard Carmen Reinhart y Kenneth Rogoff, cuyo infame artículo «Growth in Time of Debt» [Crecimiento en tiempos de deuda], publicado en el *American Economic Review* (nº 100, 2010), sugiere que los momentos de recesión son adecuados para implementar la austeridad (en lugar de los momentos de bonanza, lo que tendría mucho más sentido) y que las naciones con una carga de deuda pública superior al 90 % de su PIB se enfrentan a un crecimiento mermado y a una falta de vitalidad económica. En lugar de gastar para ayudar a las personas necesitadas, Reinhart y Rogoff exhiben datos (datos falsos, como se ha visto después) para autorizar recortes y más recortes en el sector público. Su artículo carece de fundamento. Sin embargo, como dice Krugman, «la afirmación del 90% fue utilizada como el argumento decisivo a favor de la austeridad, por ejemplo, por Paul Ryan, el antiguo House Budget Committee, o por Olli Rehn, el máximo responsable económico de la Comisión Europea». Krugman concluye diciendo que «la austeridad era y es algo en lo que muchas personas poderosas quieren creer, que les lleva a aceptar cualquier cosa que parezca una justificación... Como muchos observadores han señalado, el abandono de los estímulos fiscales y monetarios puede interpretarse, si se quiere, como una forma de priorizar a los acreedores sobre los trabajadores y esto aumenta la certeza de los tenedores de bonos de que serán reembolsados en su totalidad».

su desacuerdo con el autoritarismo político, mientras que otros denuncian el autoritarismo económico. Por lo general, ambos autoritarismos van de la mano. Los movimientos comparten un enemigo común: una élite corporativa y financiera transnacional que establece los términos de la política gubernamental y del proceso urbano. Por lo menos, ya se ha creado una conciencia democrática, una solidaridad entre las personas, que abarca diferentes países, diferentes ciudades, una solidaridad que muchos no conocían antes, basada en sentimientos compartidos, ira compartida y repugnancia compartida. De forma extraña e imprevista, las personas han encontrado los medios para organizarse en el terreno.

Por consiguiente, el problema de la organización y de la falta de exigencias (Occupy ha sido criticado por ello) son exageraciones. La gente ha demostrado una enorme capacidad de organización. El problema es más bien la coordinación y los objetivos. Uno debe tener metas, pero ¿son necesarias las exigencias? Estas implican una cierta forma política de reconocimiento. Las exigencias implican pedirle algo a alguien. Por supuesto, se necesitan metas, objetivos seguros, metas y objetivos que tal vez necesiten revisarse en detalle de vez en cuando, sin duda después de una insurrección. Pero, ¿exigencias? Las exigencias implican que estás pidiendo algo, estás pidiendo a un interlocutor que te reconozca como alguien que quiere algo. Se trata de una política de conciliación y no es en absoluto lo que se debe hacer. De todas formas, en casi todas partes las demandas son claras, dicen claramente lo que no queremos, dicen claramente que queremos otra cosa, algo que aún está por resolver, de lo que aún tenemos que ocuparnos.

¿Y cómo se hace eso? Es imposible saberlo de antemano, sin una bola de cristal. Lo que sí sabemos es que la lucha política y la transformación social son cosas muy extrañas. A veces se gana, a veces se pierde. A veces, incluso cuando creías que habías ganado, resulta que perdiste. A veces, cuando pierdes, puedes ganar en un futuro. Tal vez haya dos tipos de constelaciones políticas, dos tipos de encuentros transformadores entre las personas, unidos contra los que están en el poder: *encuentros de mutación* y *encuentros de interrupción*. En el primer caso, surge una insurrección, una forma de rebelión, una revuelta colectiva masiva, de gente en las calles, en las plazas, gente que se manifiesta, que actúa a menudo violentamente y transforma en cierta manera las relaciones sociales que existían hasta entonces. Y sin embargo, puede que no se consiga cambiar nada significativo.

Después, surge una nueva forma de gobierno, un nuevo grupo de gobernantes que ocupan el poder, que llevan ropa diferente, que parecen diferentes, pero que en realidad hacen exactamente lo mismo, o casi lo mismo. Algo así sucedió en Egipto y es lo que llamaríamos un «encuentro de mutación»: las cosas se transforman en otra cosa, se transforman. El segundo tipo de transformación, en cambio, es un «encuentro de interrupción»: el tejido social realmente se desgarró y nada vuelve a ser lo que era. En 1789 tuvo lugar un encuentro de interrupción; la Revolución Francesa fue un encuentro de interrupción. Cambian el fundamento de las cosas y el cambio es fundamental. Se abre una grieta, se rasga el tejido: el tejido social, el tejido político, el tejido económico y probablemente el tejido urbano. A partir del día siguiente, las cosas ya no volverán nunca a ser como eran.

Resulta irónico que al analizar la historia de los movimientos revolucionarios, cualquier historiador de la rebelión te dirá que es increíble cómo suceden las cosas. Los historiadores de la Revolución Francesa confirman la rapidez y la relativa facilidad con que se disipó de la noche a la mañana un sistema administrativo y político-económico formidable. Ese es el lado esperanzador. El lado negativo es que todas las rebeliones, todas las transformaciones sociales que un día parecen haber tenido éxito, pueden resultar victorias pírricas al día siguiente o al otro. Te das cuenta de que el movimiento social se ha transformado en otra cosa, que no es exactamente lo que esperabas, aunque haya sido un encuentro de interrupción; lo que ocurrió no era lo que pretendías. Y no hay forma de saber esto antes de empezar la lucha, nadie puede saberlo, ni siquiera un agente secreto o doble, ni un gran escapista, ni un gran negador. Lo único que se puede hacer es lidiar con ello y ver qué pasa, usar la previsión y el conocimiento, la experiencia y el ingenio, la actividad y la perspicacia, incluso al reconocer que no hay un libro de recetas, ni una fórmula mágica.

La fórmula mágica de la que hablé en *Magical Marxism*<sup>154</sup> no es nada menos que la complejidad de la imaginación de la gente, esa capacidad esperanzadora y eventual de imaginar otra cosa, algo que hacemos todo el tiempo. Puede tratarse de algo trivial; puede que no imaginemos grandes formas sociales o sistemas de gobierno, ni nuevas formas de vida. Pero aún así imaginamos. Nos imaginamos que vamos a estar en otro lugar mañana o la semana que viene, que vamos a construir algo nuevo, que vamos a hacer algo

---

154 Andy Merrifield, *Magical Marxism: Subversive Politics and the Imagination*, Londres, Pluto Press, 2011.

que no existía hace dos días, ni siquiera ayer. Esa es la imaginación, esa es nuestra capacidad de actuar sobre la imaginación, la magia que poseen las personas, lo que nos distingue de otros animales. En nuestra imaginación, podemos construir conscientemente las cosas antes de construirlas en la realidad. Esa es nuestra promesa colectiva de lo que podemos hacer programática y prospectivamente. Lo llevamos haciendo desde tiempos inmemoriales. Los humanos destruyen todo el tiempo, tienen una predilección innata por causar estragos. Pero, entretanto y después de ese entretanto, también construimos estructuras asombrosas y suceden cosas extrañas. Por eso soy optimista y *La nueva cuestión urbana* es un libro optimista.





