



REVISTA

ciudades

processos extremos na constituição da cidade

[da crise à emergência dos espaços contemporâneos]

volume 11

| número 19

| 2014



REVISTA
ciudades

processos extremos na constituição da cidade

[da crise à emergência dos espaços contemporâneos]



CIDADES

REVISTA CIENTÍFICA
VOLUME 11 - NÚMERO 19 - 2014

EQUIPE EDITORIAL

Coordenação Editorial

Silvana Maria Pintaudi - UNESP/RC

Editores deste número temático

Carlos Tapia
Manoel Rodrigues Alves

Comissão Editorial

Grupo de Estudos Urbanos (GEU)

Ana Fani Alessandri Carlos – USP
Jan Bitoun - UFPE
Marcelo Lopes de Souza - UFRJ
Maria Encarnação Beltrão Spodito - UNESP/PP
Maurício de Almeida Abreu - UFRJ (*in memoriam*)
Pedro de Almeida Vasconcelos - UFBA
Roberto Lobato Corrêa - UFRJ
Silvana Maria Pintaudi - UNESP/RC

Conselho Científico

Amélia Luisa Damiani - USP
Ana Clara Torres Ribeiro - UFRJ (*in memoriam*)
Arlete Moysés Rodrigues - UNICAMP
Carles Carreras - Universitat de Barcelona
Horacio Capel - Universitat de Barcelona
José Alberto Rio Fernandes - Universidade do Porto
José Aldemir de Oliveira - UFAM
José Borzachiello da Silva - UFC
Leila Christina Dias - UFSC
Maria Adélia Aparecida de Souza - USP
Odette Carvalho de Lima Seabra - USP
Paulo César da Costa Gomes - UFRJ
Suzana Pasternak - USP

Secretaria

Carlos Henrique Costa da Silva
César Simoni Santos
Isabel Pinto Alvarez

Apoio

André Felipe Vilas de Castro

Capa

Murilo Arruda

Revisão de língua portuguesa

Maria Inêz Fonseca

Revisão de língua espanhola

Carlos Tapia

Conferência da revisão

Caroline Christine
Laura Adami Nogueira
Luiana Cardozo
Maira Cristo Daitx
Manoel Rodrigues Alves
Silvana Maria Pintaudi
Talita Heleodoro
Veruska Bichuette

Normalização bibliográfica

Laura Adami Nogueira
Luiana Cardozo

Sistema eletrônico de editoração de revistas

Paulo Fernando Jurado da Silva

Projeto gráfico e diagramação

Pró-Salas

Revisão

Talita Heleodoro
Veruska Bichuette

Impressão gráfica

Suprema Gráfica

Publicação semestral sob responsabilidade do Grupo de Estudos Urbanos - GEU

Avenida Professor Lineo Prestes, 338
São Paulo, SP, Brasil. CEP: 05508-000

(Correspondência postal aos cuidados de Silvana Maria Pintaudi e-mail: smpintaudi@gmail.com)

Site: revista;fct.unesp.br/index.php/revistacidades

Informações e envio de textos: cidadesrevista@gmail.com

Solicita-se permuta/ Se solicita intercambio / We ask for exchange
On demande l'échange/ Si richiede lo scambo/ Man bittet um Austausch

CIDADES: Revista científica/ Grupo de Estudos Urbanos - Vol. 1, n. 1, 2004 -
São Paulo: Grupo de Estudos Urbanos, 2004 -
v. 11., n. 19: 21cm., il.

Semestral
2014, v. 11, n. 19
ISSN 1679-3625 (impresso)
2448-1092 (on-line)

I. Grupo de Estudos Urbanos

CDD (18.ed): 910.13
CDU: 911.3

Suprema Gráfica e Editora
São Carlos/SP. (16) 3368-3329
suprema@supremagrafica.com.br

palavras do editor
06

silvana maria pintaudi

prólogo
10

carlos tapia e manael rodrigues alves

texto 01

44 el fetichismo del espacio público: multitudes y ciudadanía a principios del siglo xxi
manuel delgado

texto 02

80 aproximación a los procesos socioespaciales en las ciudades contemporáneas: espacio público y vida política
mariano pérez humanes

texto 03

130 la producción contradictoria del espacio urbano y las luchas por derechos
ana fani alessandri carlos

texto 04

164 neoliberalismo y vida cotidiana en los márgenes urbanos
núria benach rovirá

texto 05

196 urbanismo participativo o urbanismo democrático. crisis y crítica.
jorge minguet medina

texto 06

234 o programa minha casa minha vida entidades: provisão de moradia no avesso da cidade?
cibele saliba rizek

texto 07

266 a plasticidade da metrópole de são paulo: reprodução do espaço, financeirização e propriedade de terra
isabel aparecida pinto alvarez

texto 08

296 crise urbana: a expropriação extrema dos cidadãos nas políticas de espaço
fabiana valdoski ribeiro

texto 09
332 transformaciones del espacio urbano, consideraciones para una metodología de aproximación

carmen guerra de hoyos

texto 10
382 contraespacios públicos. procesos y miradas desde oriente

marta lópez-marcos

texto 11
426 procesos extremos y emergentes: un marco descriptivo y visual de las ciudades contemporáneas.

natália de carli, simona pecoraio e carolina prieto de la viesca

texto 12
470 transformações culturais e contradições urbanas do espaço público contemporâneo

manoel rodrigues alves

texto 13
498 procesos extremos en las ciudades argentinas en las últimas décadas

julio arroyo

texto 14
550 relatos de lo extremo: acuerdos entre sueños y despertares de ciudad futura

carlos tapia

MANUEL DELGADO

Licenciado en Historia del Arte y Doctor en Antropología por la Universitat de Barcelona. Estudios de tercer ciclo en la Section de Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, Sorbona de París. Desde 1984, profesor titular de Antropología Religiosa en el Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona y coordinador del programa de doctorado Antropología del Espacio y del Territorio, así como de su Grupo de Investigación sobre Espacios Públicos. Es director de las colecciones Biblioteca del Ciudadano en Editorial Bellaterra y Breus Clàssics de l'Antropologia, en la Editorial Icaria. Es miembro del consejo de dirección de la revista Quaderns de l'ICA. Actualmente forma parte de la junta directiva del Institut Català d'Antropologia. Es ponente en la Comisión de Estudio sobre la Inmigración en el Parlament de Catalunya.

texto 01

EL FETICHISMO DEL ESPACIO PÚBLICO: MULTITUDES Y CIUDADANISMO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XXI

MANUEL DELGADO

(UNIVERSITAT DE BARCELONA. BARCELONA, ESPAÑA)

manueldelgado@ub.edu

RESUMEN

El papel central concedido al espacio público en los movimientos sociales de nuevo cuño y sus correspondientes expresiones políticas se deriva de esa ideología que cabría denominar ciudadanis-

ta, que devuelve al individuo su papel como fundamento innegociable de la mística democrática de la obediencia libremente consentida. Los fundamentos filosóficos de que se nutre esa perspectiva, a pesar de su origen y aspecto radicales, no dejan de ser una reedición del concepto pragmático de público, como ese sujeto político colectivo basado en el consenso y la negociación entre seres responsables y autoconscientes, concebido a principios del siglo XX a la sombra del pavor burgués a la acción de las masas en las calles.

PALABRAS CLAVE

Espacio público, movimientos sociales, ciudadanía, sociedad civil, público.

ABSTRACT

The essential role given to public space in the newly founded social movements and their political expressions are derived from an ideology that might be called citizenist which returns to the individual their role as the non-negotiable foundation of the mystic democraticness of the freely admitted obedience. The philosophical foundations that nourish this approach, in spite of its origins and radical appearance, are still a rewrite of the pragmatic concept of public, as the collective political subject grounded on consensus and negotiation between responsible and self-conscious beings. A subject conceived at the beginning of the early twentieth century in the shad-

ow of bourgeois fear of the masses in the streets.

KEYWORDS

Public space, social movements, citizenism, civil society, public.

* Este texto forma parte de la fundamentación teórica de la investigación amparada por el Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad con referencia CSO2012-34768, Planificación urbana, movilidad y siniestralidad vial en el África Subsahariana.

LA RESTAURACIÓN DEL SUJETO

Un nuevo estilo de apropiación colectiva de la calle se generalizó a finales del siglo pasado y en los primeros años del nuestro de la mano del movimiento antiglobalización. Luego de un periodo de luchas dispersas y aisladas en la década de los 90, planteadas en términos locales, indiferentes ante la cuestión fundamental hasta entonces de la toma del poder por las clases populares y marcadas por el trauma que para una parte importante de la izquierda supuso el hundimiento del bloque socialista, se producía por primera vez una oleada de protestas de alcance mundial que congregaba a militantes y activistas que con frecuen-

cia iban de ciudad en ciudad para boicotear encuentros de las más altas instancias políticas o económicas, a los que se hacía responsables del empobrecimiento de los pueblos y de la destrucción del planeta. A esos contraforos acudía muchedumbres de muy diversa filiación ideológica y organizativa: los restos de los respectivos movimientos obreros nacionales y de la izquierda encuadrada, tanto radical como moderada, pero también organizaciones ecologistas, pacifistas, feministas, todo tipo de minorías culturales, étnicas, sexuales, más diversas variantes del oenegismo. Así fue en las calles de Seattle, Goteburgo, Niza, Melbourne, Praga, Génova, Barcelona...

Lo que caracterizó aquellas grandes concentraciones altermundistas fue, además de la pluralidad de sus composición temática, el despliegue intensivo de códigos formales tomados de la performance artística y de la fiesta, que se constituyeron en dramatización de los paradigmas propios de lo que se ha dado en llamar postpolítica, no sólo en el sentido de renuncia a presupuestos ideológicos contundentes y la abdicación de alcanzar grandes metas históricas, sino especialmente por el lugar concedido al individuo y su subjetividad en la conformación de esos conglomerados humanos reunidos, vinculados por una coincidencia que era más ética que política y que ya no podían ser re-

conocidos como propiamente masas, al menos en el sentido que la tradición obrerista habría establecido como tales.

Estas movilizaciones de nueva generación venían a expresar, en buena medida, doctrinas que apostaban por un aumento de la participación de los ciudadanos ejerciendo en tanto que tales, es decir reclamando la activación de los valores de la ciudadanía al margen de la política formal y como fuente permanente de fiscalización y crítica de los poderes gubernamentales y económicos, en aras de una agudización de los principios abstractos de la democracia. El objetivo final de ese civismo reivindicativo ya no era la conformación de un bloque histórico, ni generar un punto

de referencia teórico y práctico, ni cultivar la lucha ideológica, ni suscitar bases orgánicas para la transformación social, sino más bien potenciar una imaginaria ecúmene horizontal basada en el individuo autónomo, responsable y racional, que se asociaba con otros iguales a él en agregaciones solidarias y autónomas en orden a afrontar contingencias y expresar con otros opiniones o estados de ánimo en relación a determinados temas de actualidad que les afectaban.

Ese sería uno de los rasgos que le permiten a Claus Offe (1992, p. 182) tipificar a los llamados “nuevos movimientos sociales” a partir del papel que en ellos juega la autoterminación individual. Entre sus presupuestos principales

está que todo cambio empiece por la propia persona y que en las articulaciones sociales a las que se incorpore cada cual se represente a sí mismo y nadie pueda arrogarse su representación, elementos que son herencia directa de las tendencias subjetivistas ya presentes en buena parte de la nueva izquierda de los años 60 del siglo pasado, con sus llamadas constantes a la congruencia, integridad, compromiso personales, y con su concepción de la toma de conciencia como una revelación psicológica del yo inmanente.

Ese tipo de axiomas conducen a un replanteamiento central de la inserción del sujeto en la movilización social, un sujeto para el que se reclama la naturaleza esencial

que había quedado negada o escabullida por corrientes teóricas, revolucionarias o no, que habían insistido en la dimensión trascendente de lo social sobre lo individual, con la consecuente exaltación de la potencialidad generadora de la agitación de las masas. Obedeciendo ese nuevo paradigma, en las citas para la acción colectiva del cambio de siglo ya no hay masas, en el sentido de unidades dotadas de una personalidad y una voluntad propias, distintas – superiores o inferiores, según la óptica que se les aplique – a las de los individuos que las componen. Esas coaliciones de extraños ya no son una súbita sedimentación de lo que hasta entonces era un magma viscoso en agitación permanente por los

espacios urbanos de libre concurrencia. Ya no se produce un paso de implicaciones cualitativas de lo molecular a lo molar. El individuo ya no queda absorbido por una nueva organicidad producida, puesto que esta ya no es otra cosa, sino – ahora sí – una adición de elementos monádicos cuya interdependencia no cuestiona su independencia.

Lo que sorprende es ver cómo esa doctrina disfraza su esencia liberal – sujeto es, por definición y desde su génesis, un concepto liberal – y aparece transfigurada en doctrina supuestamente revolucionaria, entre otras fuentes, bajo el patrocinio teórico de esa tendencia presentada como neo-obrerista – De Giorgi, Negri, Lazzaratto, Mezzara,

Virno, etc. – para la que la desactivación de las masas obreras – y del obrero-masa que las nutría – es la consecuencia del fin mismo de un capitalismo industrial o fordista que había estado propiciando justamente una producción, una vida social y unas luchas igualmente de masa (HERDT y MAZZARA, 2013, p. 64). El concepto de multitud no pretende asumir el papel de nuevo sujeto revolucionario, sino “expresar el carácter múltiple y rizomático de la fuerza de trabajo postfordista y que no puede ser capturado mediante el complejo de caracterizaciones, distinciones y separaciones que pertenecían al análisis de la clase obrera fordista” (DEGIORGI, 2006, p. 50). Una clase obrera que es considerada

no solo derrotada, sino ya moribunda o en vías de extinción, aparece ahora sustituida por una nueva forma de fuerza de trabajo en que es imposible unificar la diversidad de subjetividades que la generan y que genera, puesto que constituye un conjunto indiferenciado, irreductible, móvil, irrepresentable, flexible, inidentificable, complejo..., de potencialidades cooperativas y productivas hostiles ante cualquier intento de sometimiento, rebelde a todo intento de reglamentación rígida.

Escribe Virno (2003, p. 25): “El pueblo es lo colectivo; la multitud está ensombrecida por la presunta impotencia, cuando no por la incontrollable intranquilidad o agitación, de los individuos singulares”.

Se reclama en Virno el valor masas, pero no para designar la clase obrera movilizada del marxismo y el anarquismo clásicos, sino como la proyección mental y comunicacional de la multitud, que recuerda la noción no menos de moda de “inteligencia colectiva”: facultad del lenguaje, disposición al aprendizaje, memoria, capacidad de abstracción y correlación, inclinación hacia la autorreflexión, competencia lingüística, inclinaciones éticas, matices de la subjetividad (ibídem, pp. 114-115). Ahora bien, al margen de tan peculiar uso del concepto masa, si la masa había sido siempre desactivación de las ilusiones de individualidad y subjetividad, la multitud postpolítica es todo lo contrario: contribución a la descorporización de la sociedad, apoteosis del principio de individuación y regreso con nuevas fuerzas del viejo idealismo subjetivista que arranca con Descartes y la revolución protestante. En el capítulo titulado “La multitud como subjetividad” de La gramática de la multitud, Virno define ese extremo: “Multitud significa la pluralidad —literalmente, el ser-muchos— como forma durable de existencia social y política, contrapuesta a la unidad cohesionada del pueblo. Es decir, la multitud consiste en una red de individuos; los muchos son singularidades”. En Multitud, Toni Negri y Michael Hardt insisten en ver la multitud de la que hablan como multiplicación de subjetividades que produce,

ella misma, subjetividad, y que existe y se agita negándose en todo momento a fundirse en cualquier forma de bloque, es decir a *confundirse*.

“La multitud se compone de un conjunto de singularidades, y aquí entendemos por singularidad un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a uniformidad: una diferencia que sigue siendo diferente. Las partes componentes del pueblo son indiferentes dentro de su unidad; se convierten en identidad negando o dejando de lado las diferencias. De este modo, las singularidades plurales de la multitud contrastan con la unidad indiferenciada del pueblo. Los componentes de las masas, de las turbas, de las gentes, no son singularidades, como lo evidencia el hecho de que sus diferencias desaparecen fácilmente en la

indiferenciación del conjunto [...] Además, estos sujetos sociales son fundamentalmente pasivos, en el sentido de que no son capaces de actuar por sí mismos, de que necesitan ser conducidos. La gente, o las turbas, o la chusma pueden ejercer efectos sociales – a veces, unos efectos terriblemente destructivos pero no actúan por voluntad propia. Por eso son tan vulnerables a la manipulación externa. Con el término de multitud, en cambio, designamos a un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común. (NEGRI y HARDT, pp. 127-128).

Es más. La persecución, el acoso, los castigos, la segregación y todas las violencias nuevas y viejas que conforman las prácticas de control social contemporáneo ya no buscan someter a los ingobernables como lo habían hecho antes, cuanto estos lo eran como resultado de su toma de conciencia de la realidad y su inmersión en la lucha de masas espontánea u organizada, sino que ahora tienen como objeto “la riqueza de las subjetividades” y como objetivo su destrucción, si es posible antes de que estas se auto reconozcan como parte de la nueva multitud, siendo la principal estrategia contra ellas ya no la represión directa, sino la cristalización en unidades, su enclaustramiento

vigilado dentro de cubículos identitarios predefinidos, para hacerlas devenir masa. De la conciencia de clase se pasa a la “autoconsciencia”, cuya emergencia ya no conoce como escenario las calles, sino ante todo “la cotidianeidad silenciosa de las formas de vida y de las experiencias biográficas individuales” (DE GIORGI, 2006, p. 148).

Ya se han hecho las suficientes genealogías de la escuela post operaria y han sido debidamente reconocidos los mimbres con que conforma su teoría y sus propuestas para la acción: la propia tradición del autonomismo obrerista italiano de los años 60 y 70, un marxismo al que se le habría descontado la dimensión dialéctica, las intuiciones

situacionistas, Vygotski, recupera un concepto que Wittgenstein, Bachelard, considera clave: multitud, De Martino, Gilbert que Hobbes contraponía a Simondon, Foucault, varias pueblo y que en el Leviatán de las expresiones del post-estructuralismo francés..., etc. asociaba a los súditos en En particular, la impugnación estado de insubordinación, a determinados aspectos pero que en Spinoza no deriva tenidos por obsoletos de la reducción alguna al uno, de las teorías clásicas de la izquierda sino que despliega su potencia revolucionaria y del papel en sus elementos constitutivos en ellas de las masas como contingentes, en este caso concepto y como realidad los individuos particulares. empírica pretende hundirse en O, planteándolo como raíces más profundas todavía: propone Negri, a la multitud en la recuperación de los spinoziana cabe asignarle el aspectos más potencialmente mérito de haber extendido rupturistas en un sentido trascendencia renacentista del democrático del humanismo sujeto a una nueva calidad: la renacentista – Maquiavelo, del “sentido de la multiplicidad sobre todo – y en cierto de los sujetos y a la potencia pensamiento político barroco, constructiva que emana de en especial el de Spinoza. Es del su dignidad entendida como Tractatus que Antonio Negri totalidad” (NEGRI, 1993, p. 31).

De hecho, bien podría decirse que a Spinoza le corresponde la anticipación lúcida de que el gran objetivo de la democracia moderna es conseguir que las multitudes se autogobiernen luego de haber adquirido la necesaria madurez lógica, es decir lo que siglos después el liberalismo y, tras él, una cierta sociología crítica, se planteará como el necesario paso de masa a público.

El concepto de multiplicidad – la nueva multitud es sobre todo una multiplicidad de sujetos, recuérdese – está tomado, por su parte, de Husserl y Bergson partiendo de la noción matemática acuñada por Bernhard Riemann. De ella, Canetti ya había extraído el contraste entre multiplicidades de masa y multiplicidades

de manada, las primeras análogas a las que Bergson habría presentado como continuas y las segundas como discretas. Las multiplicidades de masa serían aquellas cuyos componentes son divisibles e iguales, mantienen entre sí vínculos muchas veces jerárquicos de sociabilidad, emiten signos y se organizan territorialmente. Las multiplicidad de manada, por contra, implica dimensiones más reducidas, dispersión, distancias indescomponibles, mutaciones cualitativas, saltos, desigualdades y asimetrías, inviabilidad de cualquier jerarquía estable, imposibilidad de totalización, desterritorialización. Deleuze y Guattari retoman esta oposición en términos de multiplicidades arborescentes versus multipli-

ciudades rizomáticas. Las primeras, extensivas, divisibles, molares, susceptibles de unificarse, totalizarse y organizarse. Las segundas, “libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, antes o después.” (DELEUZE y GUATTARI, 1994, p. 39). No es casual que ese orden de disquisiciones aparezca asociado a la prevención que ese tipo de multiplicidad experimenta o debería experimentar ante la tendencia a cristalizar, a dejarse agenciar, en masa o en clase social que impondrían los

obrerismos clásicos, marxistas o anarquistas.

Ahora bien, a la hora de hacer la historia de la multitud y la multiplicidad neo-operaria no siempre se reconoce su deuda con un tipo de perspectivas que, ubicadas a finales del siglo XIX principios del XX, no solo contribuyeron – como todas las demás – a la máquina de guerra contra el fantasma que recorría en aquellos momentos Europa – el comunismo como proyecto político y el marxismo como teoría revolucionaria – sino que también aparecieron empeñadas en una crítica a la mística de lo social atribuida a Durkheim, que los sociólogos de la Escuela de Chicago heredan de Gabriel Tarde.

Así, frente a la indiferencia ante el pequeño acontecimiento propia de la escuela de l'Année sociologique, Gabriel Tarde prepara la teoría negriana de las multitudes y las multiplicidades con lo que vendría a ser una física social de los microprocesos, en la que más que la compenetración entre elementos orgánicos integrados se postula un análisis de colisiones, encabalgamientos, acoplamientos irregulares y provisionales, perturbaciones, dinámicas de interacción entre partículas caracterizadas por su naturaleza inestable, una inmensidad de microfactores coordinados por mecanismos capaces de dotar de coherencia un cúmulo de unidades en permanente agitación. Tarde sostenía – como los neo-ope-

rarios hoy – que se podían producir cambios estratégicos en los estados de ánimo colectivos como consecuencia de la aparición de factores nuevos ajenos al orden dominante, momentos especiales en que una determinada estructura macroscópica empezaba a perder estabilidad a partir de que perturbaciones o fluctuaciones locales y microscópicas alcanzasen umbrales críticos, lo que ponía de manifiesto la vulnerabilidad de todo orden social ante la amplificación de comportamientos rupturistas. Frente a la teoría durkheimniana según la cual los contenidos de la conciencia personal son irrelevantes, puesto que son la consecuencia de la coacción social, para Tarde la vida social está animada por procesos de

sugestión-imitación que relacionan espíritus y voluntades individuales. De ahí la noción ya referenciada de público, entendido como “una agrupación momentánea y más o menos lógica de juicios” (TARDE, 1986 [1901], p. 82).

A partir de ese ascendente recibido de Gabriel Tarde es fácil llegar al desvelar cómo la multitud de los neo-operarios acabe remitiendo en realidad, en cuanto se deja entender, a una reedición del concepto de público diseñado por el propio Tarde y luego desarrollado por los pragmáticos como Park y Dewey. Tras ellos el interaccionismo de Blumer y una tradición sociología crítica norteamericana a la que la figura de Hannah Arendt no le sería ajena, como

tampoco le sería el marxismo light de la Escuela de Frankfurt. Todo ese precipitado, que asumirá como propias todas las variantes de abominación de las masas —desde la aristocratizante a la psicológica, pasando por la liberal-reformista que encarnaría mejor que nadie Ortega—, restituye desde posiciones que se presuponen rupturistas la gran meta liberal de rescatar al individuo de todo avasallamiento por parte de cualquier forma de unificación psicológica o emocional como la que suponen la acción colectiva de naturaleza masiva, pero también la planteada por el encuadramiento organizativo en partidos o sindicatos, la procedente del Estado o la impuesta por la manipulación mediática, propagandís-

tica o publicitaria. Se trata de lo que podríamos llamar, evocando la película de Win Wenders, el “amigo americano” de los neo-operarios, la conexión que le permite a Negri y Hardt proponer al proletariado norteamericano como modelo para el autonomismo obrero por su capacidad de ignorar las estructuras partidarias o sindicales (NEGRI Y HARDT, 2002: 372-373), o convertir la historia de la elaboración de la constitución de los Estados Unidos en el siglo XVIII en la concreción del maquiavelismo republicano y revolucionario cuyo valor reivindican, al tiempo que paradigma de proceso constituyente como máxima expresión de la creatividad emancipadora de la multitud (ibidem, pp. 294-297). Una

constitución, la estadounidense, de la que Noam Chomsky decía precisamente que no era “más que una criatura concebida para mantener la chusma a raya y para evitar que ni siquiera por error el populacho pudiera tener la mala idea de tomar el destino en sus propias manos” (citado por BORON, 2005, p. 117).

Esa línea desemboca en su propia renovación de la mano de la preocupación de los neo-operarios por que la multitud que postulan —nueva denominación del público pragmático— esté orientada para hacer que la articulación del sujeto con y en lo colectivo se traduzca no, como en la masa, en su desintegración sino, al contrario, en una afinamiento y una intensificación

de sus potencialidades como ser autónomo y autodiseñado. Esa defensa de la individuación como factor clave constituyente frente a cualquier atractor hacia la unidad constituida —Estado, pueblo, clase, masa o público masificado— es del todo consecuente con lo que ya se ha hecho notar que es la izquierda del ciudadanía, esa tendencia política que parece convencida de que el antídoto contra el capitalismo pasa o incluso consiste en una radicalización de los principios democráticos abstractos, lo que en la práctica no puede pasar sino por la inseparable institucionalización, como fundamento del lazo social, del individuo responsable y debidamente informado de virtudes cívicas, es decir del ciudadano.

Democracia radical – o democracia absoluta de la multitud, en dialecto postoperario – es, en ese orden de cosas, subjetividad radical. Se pasa de la historia sin sujeto althusseriana al sujeto sin historia de la nebulosa movimientista postmoderna.

Si la masa marxista era sustantivación del proletariado o de las clases populares, la nueva multitud reifica la vieja sociedad civil inventada por Hegel: consenso entre ciudadanos autoconscientes, libres e iguales, que existe ignorando todo antagonismo en su seno y que habita una trascendental y por supuesto que ficticia esfera pública, situada más allá o al margen de contingencias y determinantes materiales. Pero esa vida

civil, entendida en tanto que entidad eventualmente crítica que permite que el Estado no sea un simple órgano de una dominación arbitraria, Hegel la concibe como sustentada solo sobre la base de “la individualidad abstracta del arbitrio y de la opinión”, es decir sobre particulares que han sido emancipados de la voluntad inorgánica de la “mera masa”, ni siquiera cuando aparece como “multitud disuelta en sus átomos”, en cualquier caso siempre “montón informe cuyo impulso y obrar sería justamente por eso, sólo primario, irracional, salvaje y brutal” (Hegel, 1968 [1812]: § 301-302). He ahí la idea precursora de todo proyecto de conquista racionalizante de la chusma, para hacer de ella ora público,

ora multitud, luego del giro que recibe el término a manos del extremismo ciudadanista.

Recuérdese que es en buena medida en diálogo no explícito con la centralidad de la oposición público-masa que podemos entender los desarrollos que en los años 50 y 60 del siglo XX conoce ese concepto de esfera pública, sobre todo de la mano de Hannah Arendt y Jürgen Habermas, vista en tanto que arena de encuentro y controversia entre individuos que buscan ponerse de acuerdo acerca de qué pensar, decir y hacer en relación con asuntos que les conciernen, escenario abstracto en que circulan y se intercambian discursos y en el que se desarrolla la actividad de la sociedad civil como dispositivo

de mediación y control crítico del poder político. Un ámbito éste, por cierto, cada vez más identificado hoy con “las relaciones no gubernamentales y no económicas y las asociaciones de voluntarios que afianzan las estructuras de comunicación de la esfera pública, en el componente de sociedad del mundo de la vida” (HABERMAS, 2005 [1992], p. 367), una descripción que se adecuaba bastante bien a la composición de la nueva multitud negriana, tal y como de vez en cuando aparece precaria y relativamente clarificada.

Es cierto que desde las perspectivas postoperarias ha fracasado el proyecto moderno de sociedad civil – es decir, digámoslo con claridad, de sociedad burguesa – en

tanto subsunción racional y consentida de lo particular a un interés universal mediado por instituciones y sostenido por una permanentemente activada pedagogía de los valores. Estamos en realidad en una sociedad postcivil, lo que no implica que por ello se continúe reclamando el potencial democrático y socialista del viejo concepto de sociedad civil y, es más, se persista en considerar “la sociedad civil como la realidad política más deseable” (HARDT, 2003, p. 33). Pero ello sin que en lugar alguno se reclame que la socialización y universalización de la esfera civil cumpla con el requisito previo que Marx y Engels le exigían para verse liberada de su pecado original de fantasmagoría al servicio

del espejismo democrático burgués: una sociedad sin clases, único escenario en que se podrá hacer realidad la conversión del ciudadano como encarnación o imitación del ideal de propietario privado, en ciudadano como ser humano a secas.

LA NUEVA MÍSTICA DEL ESPACIO PÚBLICO

He ahí la clave que explica el papel central concedido al espacio público en la doctrina general en la que neo-obrerismo no deja de enmarcarse, que es la del ciudadanía radical, esa ideología que no solo pretende superar la interpretación dogmática del marxismo, sino que desemboca en una autonomización los movimientos sociales respecto lo

que fue su papel subordinado y dependiente respecto a la lucha de clases, una lucha que ya no es de clases y que ya ha renunciado a cualquier eje de rotación. Para la democracia radical el espacio público no es ya la comarca física accesible a todos, sino el espacio de y para el público, un territorio desterritorializado que es la versión expandida y universal —dislocada o deslocalizada, podríamos decir— de esos espacios concretos que fueron el ágora griega, según Arendt, o, si atendemos a Habermas y Koselleck, los salones ilustrados, espacialización irreal de la no menos irreal esfera pública burguesa y de su despliegue —hay que insistir— como sociedad civil, aquella arena de mediación centrada en “la

persona concreta..., en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad” (HEGEL, 1968 [1812], § 182).

En tanto debe cumplir su misión de suelo de esa sociedad civil rejuvenecida – lo que Mary Kaldor (2005, pp. 21-22) clasifica como su “versión activista” –, el espacio público debe objetivarse ahora en ese marco sensible que hasta entonces había sido simplemente la calle, para hacer de él escenario programático de y para la “auténtica” civilidad; no la corrupta y adulterada actual, sino, por fin, en tanto que verdadero marco autogestionado de discusión y acción en el seno del cual el individuo vive no sólo su máximo nivel de institucionalización política, sino que se ve investi-

do de toda su dignidad moral como fundamento innegociable de la mística democrática de la obediencia libremente consentida. En el fondo, ese espacio público ideal sólo puede ser el escenario por el que transcurra la actividad pública de un imaginario ciudadano universal o, lo que es lo mismo, el miembro de una clase media internacional que ha visto por fin realizado el sueño imposible de una integración de las conductas basado en las buenas prácticas y las competencias comunicacionales. Esa pequeña burguesía cosmopolita es aquella cuyos hijos e hijas – no nos engañemos – son quienes nutren esa nueva multitud negriana, no en vano nutrida sobre todo por jóvenes empleados u orientados hacia

esas formas de producción inmaterial que han venido a ocupar, según la nueva-nueva izquierda, el lugar central que ocupara el viejo trabajo industrial y que no deja de coincidir con la mítica “clase creativa” a la que el capitalismo confía su propia reproducción en la nueva era tecnológica.

Pero cuando se insiste en que el espacio público es la espacialización de los principios morales que hacen posible la convivencia ordenada y la crítica moral al poder en un contexto nominalmente democrático, lo que se está haciendo es también establecer una discontinuidad absoluta de lo que hasta entonces había sido simplemente la calle como escenario de una sociabilidad singular entre extra-

ños, sociabilidad que podía conocer expresiones fusionales que implicaban el paso abrupto y total entre una experiencia por definición colectiva y al tiempo dispersa y el desencañamiento de un mecanismo radical de desindividuación y, por tanto, de amoralidad. Ese paso de lo que fue un simple marco ecológico de actividad – el espacio público como espacio urbano de libre acceso; la calle – al marco participativo, moral y político del compromiso democrático – el espacio público filosófico –, que no puede existir sino negando aquello con lo que es del todo incompatible, puesto que contiene su negación, que es precisamente cualquier forma de fundición humana que inutilice la “ley del corazón” hegeliana,

es decir el ejercicio de las virtudes personales como principio fundamental de cualquier vínculo social y la razón como mecanismo de moderación de las pasiones.

De ahí esa vindicación que los nuevos apologetas del espacio público – incluyendo los ciudadanistas de izquierda – han hecho de la premisa pragmática, ya enunciada por Robert Ezra Park desde la Escuela de Chicago (PARK, 1996 [1903]), según la cual lo contrario de lo público no es lo privado, sino lo fusional, cualquier modalidad de fusión, esté ésta sólidamente establecida a partir de criterios cosmovisionales – no importa qué forma de comunidad tradicional o pueblo –, políticos – el Estado – o se organice efíme-

ramente a partir de una coincidencia afectiva o psicológica, como ocurre en el caso de las muchedumbres unificadas, las masas. La experiencia de la vida pública, en el sentido postulado por Arendt o Harbermas, nunca pierde de vista que quienes la constituyen son seres humanos diferenciados y diferenciables y que esas diferenciaciones son soslayables a través de la concertación, que no de concentración. Con toda fusión pasa justo lo contrario: las diferencias son negadas provisionalmente en aras a la unidad obtenida para un fin específico y circunstancial. La experiencia de la sociabilidad en el espacio público ideal es la de una concertación no fusional, es decir basada en distanciamiento y la reserva entre

quienes la practican, que no niegan esa distancia, sino que la consideran simplemente sorteable a efectos de la consecución de consensos operativos y discursivos eventuales (JOSEPH, 1981, p. 62).

El idealismo del espacio público se proyecta así sobre la calle para obligarla a ser mucho más que el terreno en que se desarrolla un tipo singular de convivencia social entre extraños totales o relativos, que puede coagularse en ocasiones en esas formidables unidades de sentimiento y acción que eran las masas. Ahora debe ser sobre todo un escenario comunicacional en que los usuarios pueden reconocer automáticamente y pactar las pautas que los organizan, que distribuyen y articulan sus

disposiciones entre sí y en relación con los elementos del entorno, siempre a partir no de sus pertenencias, sino de sus pertinencias, esto es, de su capacidad para ser reconocidos como concertantes a partir de su buena conducta civil o urbanidad. Lo que se distingue ahí – siempre a nivel teórico, no real – no es un conjunto homogéneo de componentes humanos, sino una conformación de agentes dispersos que se ponen de acuerdo no en qué pensar o sentir, sino en cómo hacer que se encadenen armónicamente una serie ininterrumpida de acontecimientos, en un contexto que ha devenido una pura abstracción y en el que el conflicto es inconcebible, puesto que exige un estado de conciliación y recon-

ciliación permanentemente reactivados a través de la negociación y el consenso. En estos casos los presupuestos de inferencia para la acción pertinente no sólo pueden prescindir de que cada cual se presente a sí mismo – es decir, se identifique – sino que se supone que pueden y deben hacer abstracción de su estatus social, de su aspecto fenotípico, de sus pensamientos, de sus sentimientos, de su género, de su ideología, de su religión o de cualquiera de las demás filiaciones o marcajes a las que se considera o se le considera adscrito, para tener en cuenta sólo sus virtudes morales, sus competencias comunicacionales y su capacidad de asumir decisiones colectivamente vinculantes.

En efecto, las bases del proyecto cultural de la modernidad, que el ciudadanía reclama y apremia, se fundan no en la afirmación de las identidades particulares, ni tampoco en su negación, sino en su soslayo, es decir en la indeterminación de los individuos que constituyen la sociedad, puesto que quiénes son en la vida real – es decir al margen de la idílica esfera pública – es irrelevante a la hora de concertar con quienes concurren los cauces por los que debe desarrollarse cada situación particular. En eso, y no en otra cosa, consiste la vida civil, es decir, en vida de y entre ciudadanos que generan y controlan cooperativamente esa cierta verdad práctica que les permite estar juntos de

manera ordenada. El ciudadanía como ideología política actualiza entonces la noción hegeliana de civismo o civilidad como conjunto de prácticas individuales apropiadas en aras del bien colectivo, la labor que le permite al individuo liberarse de su propio interés, puesto que constituye

“el punto absoluto de tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la ética, no más inmediata y natural, sino espiritual y elevada igualmente a la forma de la universalidad” (HEGEL, o.c., § 187).

Se produce, como se ve, un traslado físico de los axiomas que rigen la arena pública democrática, constituida por individuos indeterminados que se pasan el tiempo

intercambiando argumentos racionales, a la calle, convertida ahora en espacio público postulado por la tradición filosófica republicana, en la que se espera que se despliegue una sociedad cuyos componentes son reconocidos como concertantes al margen de su identidad y en la medida que saben actuar y actúan de forma adecuada y justificada. Pero en eso es en lo que se concreta la figura actual del activista, que ocupa el lugar del antiguo militante y que es eso: alguien que actúa, puesto que la lucha misma se concibe como el conjunto de actividades independientes de sujetos sociales independientes que actúan de manera creativa desde su propia unicidad, en cuyo ejemplo moral se adivina

un mundo nuevo. En eso consiste la autonomía de quienes gustan de llamarse a si mismo autónomos, adscritos a movimientos autónomos que conforman individuos no menos autónomos. Pero esa “autonomía” es congruente con la fetichización del individuo que representa la figura abstracta de ciudadano, para el que la experiencia democrática ideal debería estar sometida a la lógica de una desafiliación total. En eso consiste el mito del “hombre de la calle” de la civilización burguesa, concreción de ese ciudadano teórico que lo es porque puede ejercer y ejerce su presunto derecho al anonimato, es decir, a aceptar un nicho común de existencia social en la que las clases y los enclasmientos han desapare-

cido como por encanto.

Imposible no asociar esas premisas de la importancia concedida para las tendencias neoizquierdistas precisamente al anonimato (cf. GARCÉS, LÓPEZ PETIT y FERNÁNDEZ-SAVATER, eds., 2009, y LÓPEZ-PETIT, 2009, pp. 115-130), que es en el fondo el estatuto que reclama ese personaje conceptual que es el ciudadano, ente en cierto modo celestial que se supone que está destinado a interpelar y ser interpelado por el Estado y por los demás en función no de quién ese, sino tan sólo de lo que hace y le pasa, todo ello en un espacio público concebido como marco informal atravesado y movido no, como la calle, por meros órdenes operativos interobje-

tivos eventualmente polémicos, sino sobre todo por la circulación en todas direcciones de fluidos comunicacionales intersubjetivos para los que el conflicto es un obstáculo a vencer mediante el diálogo. En individuo alcanza aquí no sólo su máximo nivel de institucionalización política, sino también su nivel superior de eficacia simbólica. Sale del campo de la entelequia, deja de ser una entidad teórica y se cosifica, aunque sea bajo la figura de un ser sin rostro, ni identidad concreta, puesto que, en la teoría republicana, hoy ciudadanista, le basta con ser una masa corpórea con rostro humano para ser reconocido como con derechos y obligaciones.

El ciudadano, en efec-

to, es por definición una entidad viviente a la que le corresponde la cualidad básica de la inidentidad, puesto que se encarna en la figura del desconocido urbano, cuyo estatuto es, en teoría, el de ser libre e igual al margen de cuál sea el lugar real que ocupa en un orden social jerárquico y estratificado que se puede hacer como si no existiera o como si ya no importara. Es a ese personaje incógnito, base del imaginario político liberal, al que le corresponde la misión de coproducir con otros desconocidos con quienes convive comarcas de autocomprensión normativa permanentemente renovadas, compromisos entre actores emancipados, que se encuadran en esa experiencia general de inidentidad que es

la fantástica esfera pública democrática de la que las movilizaciones ciudadanistas se presumen exaltación, aunque en realidad la sociedad democrática así idealizada no vendría a ser, de hecho, más que una amplificación universal de la idea matriz de sociedad anónima mercantil, cuyos individuos participan en función no de su identidad, sino en tanto comparten conceptos que, colocados en la base de la jerga postpolítica, consiguen disimular su sentido original: intereses, acciones, valores...

Acaso sea porque la calle está claro que no está en condiciones de cumplir las expectativas puestas en ella por los partidarios del advenimiento de la democracia real – hasta tal punto son constantes

los desmentidos de que pueda ser un espacio de igualdad, libertad y fraternidad –, que éstos muestran su predilección por internet, un espacio público de nuevo cuño en que se puede hacer real la ilusión de una sociedad en red, trama de conexiones exclusivamente hechas de competencias comunicativas desencarnadas ejercidas por individuos auto-suficientes, nexos de los que se puede entrar y salir libremente haciendo abstracción del lugar que cada cual ocupa en el organigrama social real. Esa sociedad metafísica —y por tanto indestructible— es la que permite realizar la utopía imposible fuera de un público universal, fundado, como querían Tarde y Park y restaurado por la izquierda bajo el

nombre de multitud, en una coincidencia a distancia y que sólo de manera eventual se transformaría en coincidencia física, a la manera como vemos hoy en las smart mobs, flash mobs o mobs, que es el formato que asumen también hoy bien número de movilizaciones de temática política o civil en general.

De hecho, la multitud de ese postmarxismo – que es en realidad, considerando sus fuentes renacentistas y barrocas, premarxista – hereda del público de los pragmáticos esa naturaleza de red. El público funcionaba en la modelización propuesta por Park como una “red de perspectivas y de perspectivas sobre perspectivas, replicándose en un infinito juego de espejos...,

que no reflejan jamás una conciencia colectiva en fusión” (CEFAÏ, 2007, p. 47). Casi un siglo después, la multitud de los neo-obreristas es una red de individuos, de singularidades contingentes que resultan a su vez de un proceso de individuación, puesto que esa multitud, como potencia anónima e indiferenciada, sólo puede existir en tanto que se individúa en la acción de sujetos particulares (VIRNO, 2001). Negri y Hardt lo plantean así:

“El modelo del enjambre sugerido por las sociedades animales y desarrollado por estos investigadores plantea que cada agente o partícula del enjambre es idéntica a las demás y no posee una gran creatividad propia. En cambio, los enjambres emergentes que vemos en las nuevas organizaciones

políticas en red están compuestas por una multitud de agentes con distintos niveles de creatividad, lo cual añade varios grados de complejidad al modelo. Para comunicarse y cooperar, los miembros de la multitud no necesitan la uniformidad, ni renunciar a la creatividad individual. Siguen siendo diferentes en términos de raza, género, sexualidad, y así sucesivamente. Lo que necesitamos entender ahora es qué inteligencia colectiva puede emerger de la comunicación y la cooperación de tan variada multiplicidad.” (Negri y Hardt, 2004: 121).

De ahí esa multitud inteligente que acuñara como concepto Howard Rheingold (2004 [2002]), entre cuyas características estaría la de colocarse en el reverso de la multi-

tud clásica, dispersa o masiva, de las cuales el rasgo identificador sería precisamente su carencia de raciocinio. Y no es casual, puesto que las llamadas nuevas tecnologías en que se despliega esa nueva muchedumbre inteligente a la que Rheingold se refiere han acabado siendo al tiempo el modelo y el último reservorio de la preferencia por las sociabilidades reticulares en general, sin intermediaciones, descentradas o policentradas, desjerarquizadas, dotadas de estructuras dispersas, líquidas o disipadas, a las que la botánica les presta metáforas como las del hongo slime mold o mixomiceto, unicelular o pluricelular según el medio, o tallos de crecimiento horizontal y subterráneo como los rizoma

(DOMÍNGUEZ, 2008).

Se cumple así, en ese nuevo dominio aparentemente sin dominio de las nuevas tecnologías, el objetivo final de la desactivación definitiva de las masas urbanas, ya no disueltas por la policía o el ejército, ni secuestradas por la demagogia de líderes aberrantes, ni embaucadas por la televisión, ni tampoco aletargadas por la hipnosis colectiva que les impone el gran espectáculo consumista. La dispersión de las masas ha sido posible sólo en la ficticia autonomía ejercida por individuos aislados en ese espacio dislocado por el que se desplazan sin salir de casa o inmóviles los cibernautas, un universo de encuentros incorpóreos en que se practica una sociabilidad

pura en que solo prima la comunicación y el diálogo. Sólo de vez en cuando esa nebulosa metafísica se sustancia en convergencias materiales que no en vano asumen la asamblea como estado natural, puesto que no dejan de ser grandes chats en vivo en que se realiza el sueño dorado del público como conversación de todos con todos. Es en ese universo hiperabstracto en que la nueva multitud encuentra su única posibilidad de existir, puesto que afuera o alrededor de las redes sociales abstractas, lo que hay es lo que había: la brutalidad de las asimetrías, el despotismo de los poderosos, la violencia con que se sostiene el desorden del mundo y, como si nunca se hubieran ido del todo, las viejas y nuevas

turbas, siempre al acecho, es-
perando el momento de la ra-
bia y del asalto.

BIBLIOGRAFÍA

BORON, Atilio. *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2005.

CEFAÏ, Daniel. *Pourquoi se mobilise-t'on? Les théories de l'action collective*, París: La Découverte-MAUSS, 2007.

DE GIORGI, Alessandro, 2006. *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2002.

DELEUZE, Gilles. y GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos, 1994.

DOMÍNGUEZ, Mario. “Ciudadanismo y postpolítica”, en “IX Congreso español de sociología. Barcelona, 2007. Ponencia mimeografiada. 2008.

GARCÉS, Marina; López-Petit, Santiago, y Fernández-Savater, Amador, eds, 2009. *La fuerza del anonimato*. Barcelona: Bellaterra, 2009.

HARBERMAS, Jürgen. [1993]. Facticidad y validez. *Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 2005.

HARDT, Michael. “Il deperimento della società civile”, en Paolo Peticari, *Biopolitica minore*, Roma: Manifestolibri, pp. 33-59, 2003.

HARDT, Michael y Sandro Mezzadra. 2013. “Transformaciones en los procesos de gobierno y movimientos sociales en América Latina”, en Mauro Cerbino e

GIUNTA, Isabella, comp., *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Quito: FLACSO, 2013, pp. 43-77.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1968 [1821]. *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad.

JOSEPH, Isaac. “Éléments pour l'analyse de l'expérience de la vie publique”, *Espaces et sociétés*, 38-39 (julio-diciembre), pp. 57-76, 1981.

KALDOR, Mary. *La sociedad civil global*. Barcelona: Tusquets, 2005.

LÓPEZ-PETIT, Santiago. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid: Traficantes de sueños.

NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, Barcelona: Anthropos, 1993.

NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002.

—, *Multitud*. Barcelona: Debate, 2004.

—, 2004. *Multitud*. Barcelona: Debate.

OFFE, Carl. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, 2ª ed. Madrid: Sistema, 1991.

PARK, Robert Ezra. “La masa y el público. Investigación metodológica y sociológica”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 76: 361-423, 1996 [1903].

RHEINGOLD, Howard. *Multitudes inteligentes: La próxima revolución social*, Barcelona: Gedisa, 2004 [2002]

TARDE, Gabriel. *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus, 1986 [1901].

VIRNO, Paulo. “*Multitud et principe d’individuation*”, *Multitudes*, 7 (diciembre). 2001.



USP

 **NAP.Urb**

 Grupo
de
Estudios
Urbanos

ISSN 1679-3625