

(EL DERECHO A) INVENTAR LA CIUDAD

Enrique España Naveira

**Tesis Doctoral
Universidad de Sevilla**

**(EL DERECHO A)
INVENTAR LA CIUDAD**

ENRIQUE ESPAÑA NAVEIRA

TESIS DOCTORAL
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

TESIS DOCTORAL
Enrique España Naveira

Doctorado en Arquitectura
Universidad de Sevilla. Instituto Universitario de Arquitectura y Ciencias de la Construcción

Directores: Carlos Tapia Martín y Alfredo Rubio Díaz
Tutor: Victoriano Sainz Gutiérrez

Sevilla, 2021



ÍNDICE

Prefacio	5
INTRODUCCIÓN	13
Problema. La elusión de la socialidad	15
Metodología. Por una práctica social de la teoría	20
Introduction	25
Problem. The elusiveness of sociality	27
Methodology. For a social practice of theory	32
CAPÍTULO 1. MÁS ALLÁ Y POR DEBAJO DE LA VIDA COTIDIANA	37
Alineación	39
Mistificación	44
Atracción	51
CAPÍTULO 2. ANTES Y ANTE LA CIUDAD	57
Ciudad diferencial	59
Ciudad contraestatal	70
Ciudad (sub)comunal	78
CAPÍTULO 3. AGUJEREAR LO POSIBLE	89
Situarse	91
Agujerear	108
CAPÍTULO 4. SUAVE ES LA NOCHE	121
Suavidad	123
Cotinocturnidad	130

CAPÍTULO 5. (EL DERECHO A) INVENTAR MÁLAGA	137
Málaga Genial. La ciudad de atracciones	139
Málaga Ahora. Órganos de la ciudad contraestatal	149
Málaga No Se Vende. Agujeros en la ciudad existente	167
Málaga Invisible. De la invisibilidad a la cotinocurnidad	177
CONCLUSIONES	193
Conclusions	199
Bibliografía	205
Anexo 1	227
Agradecimientos	235
Resumen	239

PREFACIO

de: kikespana@gmail.com

para: lainvisible@lists.riseup.net

fecha: 30 de mayo de 2019, 13:55

asunto: ¿Y si no hubiera que esperar?

Este correo intenta ser una provocación y una invitación. Trata de provocar algo aún sabiendo que las condiciones no invitan. La ruptura en el tiempo y el espacio que supuso el 15M ha ido degradándose poco a poco hasta convertirse en una carta vacía de consistencia a la que se apela cuando ya no se tiene nada que decir, nada que experimentar, nada que inventar. La nostalgia y romantización de una invención pasada para que no pase nada nuevo. El ritmo de los ciclos electorales no es el ritmo de la vida y su musicalidad imprevisible, ni tampoco el de la ciudad y sus infinitos ruidos. Pero desde hace unos años hemos acompasado nuestros ritmos demasiado al soniquete electoral y sus resonancias en los medios de comunicación. Que esto no suene ni a reproche ni a renuncia a la incisión institucional, es, más bien, una sugerencia a readecuar las energías y los tiempos a la transformación social de nuestras formas de vida y de la ciudad —sin descartar nada—. ¿Qué nos impide empezar ya? ¿Recursos económicos, poder, control institucional, espacios? Y si el verdadero poder está ya ahí, en juntarse y hacer, en las relaciones que se sea capaz de construir y multiplicar, en las prácticas sociales que se sea capaz de inventar e instituir. En los vínculos que se construyen en el encuentro, en la posición compartida entre diferentes que genera táctica situada performativamente en cada momento. Lo importante de las manifestaciones, concentraciones, plataformas, espacios sociales, encuentros, jornadas y charlas a las que se acude y desde las que se sacude la normalidad no es tanto lo que se enuncia y denuncia sino lo que se concita. Es decir, el encuentro en sí mismo. Lo que posibilita que se hable, que se conjuguen miradas, afectos, problemas, alegrías, cansancio, hartazgo, fantasías, malestares, caricias, tacto y, sobre todo, la posibilidad de entender que no es una cuestión ni individual ni personal sino política y singularmente compartida, es decir, que atraviesa distintos cuerpos y con distintas intensidades pero que genera una posición estratégicamente colectiva desde la que combatir transversalmente el estado de las cosas.

Imaginemos que se conquistan las instituciones anheladas, los espacios reclamados y las demandas exigidas, no diría en ningún caso que no lo desee como posición privilegiada desde la que seguir dando batalla, ¿pero realmente pensamos que esa posición puede ni siquiera mantenerse unos días sin contrapoderes sociales organizados y vivos? Y, más importante aún, dentro de esta condición neoliberal en la que estamos sumidos ¿no sería necesario algo mucho más profundo, transformador y transgresor? Si nuestras corrientes de deseo están delineadas por el traje neoliberal, toda transformación va a estar limitada por su hechura de corte mercantilizante. Quizás haya que romper el traje y con los jirones tejer algo distinto, sin patrón y más allá de lo que se lleva, tramar algo nuevo. Se podría decir que es algo deseable pero desagraciadamente muy difícil de materializar; que hay mucho cansancio, demasiada precariedad, vínculos frágiles, distintos ritmos complicados de acompañar, roces e incluso fracturas irreconciliables. Pero, es precisamente esa inercia que conduce de manera irrefrenable hacia el vacío existencial, hacia la crisis de presencia, al extrañamiento absoluto y la individualización de cualquier gesto la que hace que no quede otra más que juntarse a inventar algo nuevo para romperla. Es una cuestión de subsistencia, de que otras formas de vivir sean posibles.

Los problemas de la representación son bien conocidos y detestables, también la ingenuidad de ciertas formas de organización horizontal que se dejan muchas cosas fuera y a veces miran demasiado hacia dentro. Quizás haya que aprender a hacer más habitable la horizontalidad, quizás se trate de desencadenar vibraciones de deseo que se expanden horizontalmente, que inventan mecanismos instituyentes para mantener las ondas sin apagarse o para regular democráticamente sus ritmos. No se trata de seducir, ni de escuchar, captar, representar, unir o colectivizar sino, más bien, de generar vibración y expandirla de un modo que sea habitable para cualquiera. Abrir espacios y poblarlos de vacío; sin identidad, sin nombre propio, sin representación posible, sin límites, sin miedo. Conquistar posiciones estratégicamente compartidas, inventar mecanismos instituyentes para mantenerlas, poblarlas, hacerlas habitables y seguir vibrando. Nuevas formas de vida, nuevos hábitos, nuevas formas de habitar. Descomponer la esperanza es fundamental para dejar de esperar y canalizar las corrientes de deseo al presente, al aquí y al ahora. ¿En qué se traduce esto? En impulsar más muchas de las prácticas

sociales que ya existen, pero también en transformarlas radicalmente e inventar nuevas, desde los gestos más pequeños hasta alianzas de mayor escala. Vibrar sin miedo y experimentar nuevas maneras de bailar/luchar y de aliarse. No subsumirse incuestionablemente a las limitadas formas de vida que permite el mercado y que no son vida. No sucumbir a la tristeza inscrita en todos sus mecanismos e instituciones. Desobedecer a esta forma de vida que no es vida, trasgredir sus límites, abolir sus encasillamientos e inventar otra forma de vivir juntxs.

No hay que olvidar que la opresión se nutre de la captura de la cooperación social. La potencia está ya ahí en lo social, en sus ensamblajes y entrelazamientos, pero el mercado captura rápidamente su viveza, la encorseta y homogeniza su complejidad. Pero también hay prácticas no capturables en lo social que subsisten, incluso algunas que son capaces de defenderse a la captura y al mismo tiempo reinventarse. Desde la Comuna de París de 1871, mayo del 68, el 77 italiano, el movimiento antiglobalización, el 15M, el 8M, los movimientos contra el cambio climático, pero también de manera más situada, los centros sociales autogestionados, las mareas, las plataformas ciudadanas, las PAH, los sindicatos de inquilinas, los jubilados y jubiladas, ciertas asociaciones de vecinos y vecinas... hasta una escala molecular de grupúsculos más pequeños en forma de asambleas, grupos de estudio, de lectura, de autoconsumo, de afectadxs, por una reivindicación concreta o de ocio alternativo hay una energía muy potente de cooperación social, a distintas escalas, o más bien, con distintas intensidades pero donde opera una vibración situadamente compartida. Imaginemos que se dan las condiciones, aunque no se den, que todo está de cara, aunque vaya como el culo, que hay posibilidades de transformar de manera radical la realidad, las formas de vida y la ciudad. ¿Qué habría que hacer? ¿Qué formas de vida serían deseables? ¿Qué espacios construiríamos, qué hábitos desencadenaríamos, cómo nos cuidaríamos? A lo mejor pondríamos muchos de los saberes que ya tenemos de manera singular —saberes jurídicos, espaciales, comunicativos, intelectuales, emocionales, corporales, educativos, analíticos, medioambientales, médicos, técnicos, musicales, operativos, cuidadores, culinarios, físicos, higiénicos— a operar de manera entrelazada o a intensificarlos de manera estratégica para la invención de nuevas formas de vida y de una transformación radical de la ciudad enfrentando los poderes constituidos y sin miedo a desobedecer y

traicionar la normalidad que nos hace la vida imposible. A lo mejor incluso esos saberes se redefinen, se mezclan, se difuminan; a lo mejor surgen otros nuevos. Igual emergen cooperativismos mixtos capaces de sostener la vida y demostrar que otras formas de vivir son posibles y mucho más deseables. Aunque igual habría que pensarlo todo bien antes, trazar un gran plan, esperar a que las condiciones fueran las adecuadas, a que todo esté de cara, a que tengamos más información. Pero, mientras, eso que no es vida pasa y es difícil no preguntarse: ¿y si todo eso de las condiciones adecuadas no es más que una ficción? ¿Y si las condiciones simplemente se construyen?, ¿y si no hace falta plan? ¿Y si no hubiera que esperar?

Aterrizando en cuestiones más concretas e imaginando que hubiera un deseo compartido de avanzar por estos territorios, me aventuraría a sugerir algunas consideraciones situadas en Málaga. 1) La primera consideración es que creo que proponerse transformar la vida y la ciudad no es nada nuevo ni tampoco único de un espacio concreto como pueda ser La Invisible. Es algo que se lleva haciendo e intentando, de una u otra manera, durante mucho tiempo y desde diferentes sitios. En todo ese recorrido y todas esas experiencias hay muchísimos aprendizajes fundamentales ahora e infinitamente valiosos —y sin los que no estaríamos aquí—, pero también inercias no deseables, errores, mecanismos de funcionamiento mejorables e incluso ciertos males que no conseguimos superar. Es una pretensión más amplia, que no es ni un espacio, ni un barrio, ni una ciudad, ni una plataforma, nombre o tradición política, sino una forma de socialidad en movimiento que trata de construir otra cosa, aunque no se sepa muy bien dónde empieza y acaba eso, lo cuál es a su vez muy interesante. Dentro de esta masa indeterminada destaca La Invisible, que es quizás la mayor conquista y desafío permanente a la ciudad hoy más mercantilizada que nunca (no entro en las potencialidades y limitaciones); en el polo de la incisión institucional destaca la apuesta municipalista de Málaga Ahora, que desgraciadamente no obtuvo representación en las últimas elecciones pero que sí ha sido capaz de agrupar en su seno a un conjunto de activistas organizadxs durante los últimos años y que ha puesto en el debate público algunos problemas clave de ciudad (no entro en toda la complejidad de lo que ha significado MA, ni en agregaciones/conflictos, errores/aciertos, potencias/limitaciones); en la cuestión de la vivienda y la turistización (quizás uno de los mayores problemas actuales de la ciudad) destaca

la PAH, el Sindicato de Inquilinas (de muy reciente creación y que se ha conseguido que madure y evolucione de manera espectacular) y la Asociación de Vecinos del Centro (de composición muy heterogénea y con mucha capacidad comunicativa); y no entro en detalle de todo el resto de prácticas sociales vivas por no aburrir, pero sería muy bueno pensarlas. Sí me gustaría destacar la amplitud de nuevos espacios sociales abiertos en los últimos años, entre los que destacan: La Casa Azul, La Cajonera y La Medusa. Por último, no se puede olvidar la fantástica experiencia de cooperación que significó Málaga No Se Vende, que está ahora mismo inactiva, pero no muerta. Y que a su vez estaba conectada con otras ciudades internacionalmente. Esta condición translocal es imprescindible para construir alianzas de mayor consistencia. Imaginad una ciudad a la que le vamos haciendo agujeros, comunicados a su vez con otros agujeros en otras ciudades; agujeros en los que se está bien, agradables, habitables y siempre en movimiento, con contornos cambiantes y en expansión, a muy distintas escalas, haciéndose más y más porosos. Igual un día podemos llamar ciudad a esa constelación de agujeros. Agujereemos más, agujeros sin dueño y sin identidad, agujeros habitables, agujeros minúsculos y agujeros grandes, agujeros que inviten a agujerear.

2) La segunda consideración es que pienso que actualmente hay una división demasiado pronunciada entre nuestras prácticas laborales y nuestras prácticas políticas, es decir, entre lo que nos da de comer y lo que nos da la vida. Es totalmente lógico ya que en la era de una precariedad despiadada se hace lo que se puede y como se puede. Pero, ¿sería posible de algún modo difuminar algo esta división? Hacer más políticas nuestras prácticas laborales y más sostenibles nuestras prácticas políticas, o incluso, inventar algo nuevo que nos de para vivir de manera políticamente activa. Ha habido ya muchos intentos, ¿nos atrevemos a ir más allá? Cooperativismos monstruosos, intentos aventurados de mezcla entre disciplinas, incluso nuevas necesidades, nuevas formas de dotarnos de lo que necesitamos. Rompiendo la forma en la que se entiende la sostenibilidad económica dentro de la era neoliberal, sin la ingenuidad de pensar que generar recursos económicos para sostenerse es malo, pero sin caer en la trampa de hacerse empresarix de unx mismx. Los saberes y las disciplinas que conocemos no son neutros, están incardinados en los dispositivos de poder que mantienen la opresión que nos aplasta. Politizar en común los saberes, reinventar las disciplinas,

ser indisciplinadxs y generar nuevos saberes al servicio de las formas de vida que se pretende inventar es clave para fundir prácticas políticas y prácticas laborales de un modo más profundo. Luchar, no solo como la acción puntual y heroica de gritar en una manifestación o pegar carteles, sino como coraje para desmontar el andamiaje de la vida que nos imponen e inventar nuevas formas de sostenernos luchando. La lucha política no como compartimento aislado y aislable de nuestras vidas sino como revolución radical de nuestras vidas. No es un capricho revolucionario, es pura necesidad. ¿Quién no se siente un poco ahogado en esta vida? En mayor o menor intensidad sentimos que algo va mal, pero el muro es tan alto y profundo que no sabemos como hacer otra cosa o como abordarlo. Quizás sea así y no hay otra, o quizás es que hay que generar las condiciones para hacer otra cosa, empezando por las cuestiones más minúsculas —no hay detalle demasiado pequeño por el que comenzar— para después aumentar la intensidad y vibrar a más niveles.

3) La tercera consideración es simplemente un recordatorio. Algo que es conocido, pero se olvida con facilidad: la potencia que tenemos no es solo nuestra, está presente a través de nosotrxs pero viene de muy lejos, de la larga noche de los 500 años, de cada pequeña insurrección o levantamiento masivo en cualquier momento y en cualquier lugar, de 1520, de 1871, de 1936, de 1968, de 1977, de 1994, de 2011... Y, especialmente, en cada injusticia, en cada opresión pequeña o grande a lo largo de los años y a lo ancho del planeta, ayer, hoy y mañana; en la violencia distribuida por cada rincón del mundo en cada recuerdo de lxs desposeídxs. Por el sistema patriarcal, por la violencia machista, por el colonialismo, por el racismo, por la violencia de clase, por el odio a lxs pobres, por el ninguneo a lxs locxs, por el olvido de lxs cuerpos distintos, por la precariedad, por la enfermedad... En la desposesión hay violencia, pero también potencia, incluso en las más brutales subsiste una complicidad que puede disparar el deseo de juntarse. Eso no quita que en cada unx de nosotrxs se mantenga siempre un combate, en mayor o menor medida, entre la opresión sufrida y ejercida. Las asimetrías de opresión son ineludibles, por eso necesitamos generar dispositivos de solidaridad y autocuestionamiento interseccional para poder desplegar una verdadera potencia de cooperación situada. Que la potencia no sea solo nuestra quiere decir que es inconmensurable y que su despliegue masivo solo depende de que aprendamos a vibrar conjuntamente. Hay mucha dureza en la desposesión,

eso es indudable, por eso necesitamos suavidad para trabajar con/desde ella.

4) La cuarta consideración es sobre la tarea de explorar nuevas formas de vida activista, de una nueva suavidad activista. De toda esa constelación de intensidades y distancias que caracterizan a los espacios y movimientos activistas. Es conocida la frase de Brecht en la que explica que «hay hombres que luchan un día y son buenos. Hay otros que luchan un año y son mejores. Hay quienes luchan muchos años, y son muy buenos. Pero hay los que luchan toda la vida, esos son los imprescindibles». Esta forma heroica de entender el luchar no es sostenible ni deseable, porque en muchos casos ha provocado apartar a gente que sentía que no daba la talla, que sus esfuerzos no eran suficientes. La complejidad de la vida y sus múltiples aristas y asimetrías hacen que no sea para nada igual de fácil dedicar una parte importante de tu vida a causas políticas —o incluso transformar políticamente tu vida—, sin embargo, como explica Garcés, «el sentido más radical del compromiso es aquel que entrelaza nuestras vidas más allá y más acá de la movilización, de la organización y de la acción permanente. Cambiar la vida pasa, necesariamente, por comprender, aceptar y acoger colectivamente sus límites». Aceptar sus límites también puede implicar aceptar el reto de inventar nuevas formas de expandir sus contornos. Es esta idea de explorar nuevas formas de vida, que, desde su interdependencia, complejidad y fragilidad, estén presentes y sean activas —activistas— en las luchas de nuestro tiempo. Por eso es tan difícil de entender para la gente que evalúa los combates políticos únicamente con la regla del ganar/perder en el cuadrilátero institucional que el verdadero conflicto está en la vida; en cómo la tratamos, en cómo nos cuidamos, en qué deseos somos capaces de desencadenar, en cómo nos relacionamos. Cambiar la ciudad (y el mundo) es cambiar la vida. El ímpetu excesivamente sacrificado que nos exigimos demasiadas veces y que suele acabar en el queme. «Militancias ansiógenas. Presencias agotadoras. Pavor a la retirada. Angustia en la normalidad». En ningún caso estoy diciendo que no haga falta compromiso, entrega y dedicación —a veces hasta absoluta—, sino que esto ocurra desde el deseo y el horizonte de construir otra normalidad —otra cotidianidad— que sea capaz de sostener estas otras formas de vida; no como mera excepcionalidad, ni como la irrupción de una anomalía intermitente que viene a salvarnos los muebles pero que luego desaparece. Procesos encarnados, sentidos y sensualmente comprometidos que son capaces

de generar ecologías de cuidado. Cuidar las desobediencias y las formas de vida desobedientes tiene que ver con esto, con hacerlas instituyentes, durables, y multiplicarlas. Abrir agujeros no solo en la ciudad sino también en nuestras subjetividades, pero agujeros habitables, agujeros suaves, una nueva suavidad agujereante. Que reduzca las distancias, que haga los extrañamientos más habitables, que genere suavidad en las incomodidades.

5) Por último una desconsideración; no creo que reflexionar teóricamente sea ni más importante ni menos importante que limpiar un baño, montar el sonido o hacer un turno, pero creo que es igual de necesario. Si no pensamos juntxs, pensarán por nosotrxs. Pensar sobre lo que hacemos y sobre lo que podríamos hacer, no alejado de las prácticas sino desde las prácticas y para disparar nuevas prácticas. Teoría y práctica no son ni incompatibles ni irreconciliables, queramos o no están entrelazadas indisolublemente en cada cosa que hacemos y decimos, la cuestión es si queremos que nuestras prácticas se basen en un pensamiento elaborado conjuntamente o en lo que piensan por nosotrxs desde los distintos dispositivos de poder. Y pensar juntxs no tiene que hacerse necesariamente a través de un texto, o de la palabra, esas son solo dos materializaciones posibles, pero tendremos que encontrar cuáles son las nuestras. Quizás es todo a la vez: textos, acciones, bailes, risas, riñas, juegos, protestas, es decir, lo de siempre pero siempre que nos atrevamos a suavizar las distancias entre la formalidad y la informalidad, entre lo planeado y lo repentino; a bailar protestando, a reñir riendo, a jugar escribiendo.

Besos,

Kike

INTRODUCCIÓN

PROBLEMA. LA ELUSIÓN DE LA SOCIALIDAD

Esta investigación nace de cierto estupor, del entumecimiento antisocial que llega hasta los huesos del pensar la ciudad, el espacio, la arquitectura. Incluso los acercamientos disciplinares aparentemente más abiertos y radicales esconden un *enano jorobado*¹ en su interior que controla los hilos del «juego sabio, correcto y magnífico de los volúmenes bajo la luz» (Le Corbusier, 1998 [1921]: 16). Este enano no debe dejarse ver de ningún modo, lo que no evita que su consigna sea incluso más efectiva: «evitar la revolución» (*ibidem*: 243). Este es el problema alrededor del que esta investigación trabaja: la elusión de la socialidad al pensar la espacialidad.

En el pensamiento sobre la ciudad, el trabajo de Henri Lefebvre empezó a abrir algunas grietas, generando un cuestionamiento que no solo parte de una posición revolucionaria con respecto al capitalismo², sino que su propósito es revolucionar la concepción del espacio mismo como producción social. Para ello desarrolló conceptos como el de vida cotidiana, el derecho a la ciudad, lo urbano o sus interpretaciones sobre el espacio. Como demostró Lefebvre es necesario salirse del campo de la arquitectura, de sus marcos y contornos, para adentrarse en su problemática más eludida; la disociación entre espacialidad y socialidad. La publicación de *El derecho a la ciudad* (1969a [1968]) supone una ofensiva contra la forma y el sistema con el que se piensa la ciudad y la espacialidad, sus

1 El *enano jorobado* es el inquietante personaje descrito por Walter Benjamin en su primera *Tesis sobre el concepto de historia* (2018 [1940]: 307), para explicar como el materialismo histórico sigue dependiendo de la teología y de su idea de progreso.

2 Manfredo Tafuri desarrolla una crítica a la arquitectura desde las transformaciones de la producción capitalista en la que la arquitectura y el urbanismo son definidas como la organización de la producción, la distribución y el consumo (1969: 61-67). Sobre los ensayos recogido en el libro *De la vanguardia a la metrópoli. Crítica radical a la arquitectura*, los autores explican que «[d]ifícilmente podrán ser comprendidos en su auténtico significado si no se les coloca en el interior del reemprendido proceso de investigación teórica del campo marxista, caracterizado, durante la década de 1950, en Italia, por las hipótesis políticas y los primeros intentos de crítica a las ideologías desarrolladas principalmente en las revistas “Quaderni Rossi” y “Classe Operaia”» (Tafuri, Cacciari, Dal Co, 1972: 9). Tafuri, al calor de las reflexiones postoperaístas italianas, entendió que esa luz que lo inunda todo es el capital. Pero esa luz es también la que forma el Estado, la que esgrime la razón universal o la del cielo como objetivo teleológico de asalto. Sobre algunas relaciones entre Lefebvre, Tafuri y Benjamin (véase Cunningham, 2010).

investigaciones sobre la vida cotidiana son una base fundamental para entender la socialidad como revolución cotidiana. Lefebvre inicia un camino que, sin embargo, no tiene en sus inicios especial repercusión en la literatura especializada sobre el espacio y la ciudad.

Esta nueva importancia de la relación entre espacialidad y socialidad no es solo un cuestionamiento de los posicionamientos del urbanismo funcionalista y del funcionamiento capitalista del urbanismo, sino que también sacude la inercia de las interpretaciones más ortodoxas y extendidas —principalmente estructuralistas— del pensamiento marxista del momento con respecto al espacio —y al Estado—. Tanto Manuel Castells (1974 [1972]: 107-117)³ como David Harvey (2016 [1973]: 318-330) criticaron algunos aspectos de los primeros trabajos urbanos de Lefebvre en esta dirección. Aunque Harvey se planteó en *Urbanismo y desigualdad social*, «el problema de cómo reflejar de modo conveniente la interpenetración entre un proceso social y una forma espacial que surge de la práctica humana» (2016 [1973]: 3) compartiendo mucho de lo expuesto por Lefebvre, aún mantiene ciertas dudas porque el «instrumento dialéctico proporciona una hipótesis, pero no constituye una prueba» (2016 [1973]: 327). En todo caso, Harvey volverá una y otra vez a relacionarse activamente con los conceptos de Lefebvre (véase Harvey, 2013 [2012]), convirtiéndose, junto a Edward Soja (1989; 1996; 2008 [2000]), en los primeros autores en continuar ciertas líneas de su pensamiento sobre el fenómeno urbano.

Los conceptos iniciados por Lefebvre no comienzan a tener relevancia en los estudios urbanos hasta después de su muerte. Es en este momento cuando se condensa en el contexto de la teoría urbana crítica desde las aportaciones monográficas de Remi Hess (1988), Michel Trebitsch (1991)⁴, Rob Shields (1999), Don Mitchell (2003), Stuart Elden (2004), Christian Schmid (2005), Andy Merrifield (2006), Jean-Pierre Garnier

3 En este contexto se produce la crítica de Manuel Castells a Lefebvre por su cuestionamiento de la forma Estado, del dogmatismo y su defensa de la espontaneidad. La posición de Castells y su influencia política contribuirán a frenar e incluso cuestionar la relevancia del propósito de repensar la espacialidad desde y con la socialidad que abrió Lefebvre.

4 En este caso no es una monografía, se trata de su introducción a la versión inglesa de *Critique of everyday life* (Lefebvre, 2014).

(2010), Łukasz Stanek (2011), hasta las recientes y completas compilaciones de trabajos como *Space, Difference, Everyday. Reading Lefebvre* (Goonewardena, Kipfer, Milgrom, Schmid, 2008), *Cities for people, not for profit. Critical urban theory and the right to the city* (Brenner, Marcuse, Mayer, 2012) y *Urban Revolution Now. Henri Lefebvre in Social Research and Architecture* (Stanek, Schmid, Moravánszky, 2014)⁵. Las referencias a la teoría lefebvriana se han multiplicado en los últimos años y desde multitud de disciplinas, por lo que una recopilación de todas las variantes y ramificaciones sería en sí un trabajo de investigación. El trabajo de investigación que aquí se inicia se sitúa en el marco de este interés, pero no se circunscribe al debate sobre el pensamiento lefebvriano sino que trata de utilizar algunos de sus conceptos, alterándolos y poniéndolos en relación con otros, con el propósito de seguir pensando la espacialidad desde y con la socialidad.

El concepto del *derecho a la ciudad* fue desarrollado por Lefebvre en el contexto de las luchas urbanas de los años 60 en París, pero también de su estudio sobre la Comuna de París de 1871. Este aspecto es fundamental para entender la importancia de las luchas urbanas en las transformaciones de la ciudad. De hecho, el derecho a la ciudad como eslogan cobra vida propia. Los movimientos por el derecho a la ciudad lo han hecho suyo sin preocuparse mucho por lo que dijo Lefebvre o el debate teórico alrededor del que se articula, lo que supone una enorme potencialidad, aunque al mismo tiempo implica una limitación. No porque se tenga que mantener ningún tipo de fidelidad con lo que postuló Lefebvre, sino para que no se frene la radicalidad de las reivindicaciones, presentes tanto en la calle como en las relaciones conceptuales entre socialidad y espacialidad. El no mantener esta tensión de cuestionamiento teórico, que se retroalimenta y reinventa en la práctica, puede provocar que un concepto se vacíe de contenido. En el caso del derecho a la ciudad, el riesgo de quedar reducido a la demanda de mejores servicios públicos, un acceso más digno a la vivienda o una ampliación de los espacios

5 En España destaca el número especial de la revista *Urban* dedicado a Lefebvre titulado *Espectros de Lefebvre* (Sevilla Buitrago, 2011) donde se recogen y traducen algunas de las aportaciones teóricas más importantes. También es importante resaltar el trabajo que hizo Mario Gaviria para introducir el pensamiento de Lefebvre en España.

públicos y las zonas verdes es muy alto si no se cuestiona cómo se produce y reproduce el espacio. La deriva neoliberal de los discursos en torno a la ciudad de las últimas décadas no se limita a la ciudad creativa, verde e inteligente, sino que inunda también los planteamientos críticos, domesticándolos y apaciguando su potencialidad revolucionaria. De ahí los planteamientos ligeramente reformistas y engañosos alrededor de la llamada participación ciudadana. El derecho a la ciudad ha llegado a ser usado por la ONU-Habitat en debates y conferencias internacionales con la intención de generar políticas urbanas a través de los estados, entrando en «el vórtice de los derechos» (Kuymulu, 2013), donde se crean listas, cartas y sugerencias para los legisladores municipales que la experiencia demuestra que sirve mucho más para dar legitimidad a las políticas neoliberales que para realizar transformaciones urbanas importantes. Los derechos son importantes cuando sirven para consolidar transformaciones reales, pero no se puede olvidar que el motor de las transformaciones está en las luchas. Esta es una de las aportaciones más relevantes de Lefebvre a la teoría urbana, la importancia decisiva de las luchas como mecanismos de transformación urbana.

Ante el problema planteado, esta investigación se propone abordar las siguientes cuestiones:

1) Problematizar la socialidad desde los componentes y la descomposición de la vida cotidiana que realiza Lefebvre a través de la alienación y la mistificación⁶, así como su encuentro con la teoría radical negra de Fred Moten del que surge un nuevo componente: la atracción.

2) Problematizar la espacialidad desde tres enfoques críticos al concepto de ciudad: el espacio diferencial en Leibniz, la relación con la forma-Estado que plantea Gilles Deleuze y lo comunal desde Marx y Fred Moten.

6 Estos dos conceptos: alienación y mistificación, son los primeros descubrimientos conceptuales de Lefebvre (junto a Guterman), que servirán de base para su fundamentación de la crítica a la vida cotidiana. Los primeros libros publicados por Lefebvre y Guterman, inicialmente haciendo la traducción y la introducción a una selección de trabajos de Marx donde se aborda la alienación en *Karl Marx. Morceaux choisis* (Lefebvre & Guterman, 1934) y, después, haciendo una crítica propia en *La conscience mystifiée* (Lefebvre & Guterman, 1999 [1936]), donde se desarrollan tanto la mistificación (*ibidem*: 79-91), como la alienación (*ibidem*: 149-215), que luego se extenderá en la crítica a la vida cotidiana (Lefebvre, 1947a; 1961a; 1981a).

3) La transformación revolucionaria como problema de la espacialidad/socialidad. Se plantea explorar la ruptura, primero desde el situarse como indagación de los conceptos de *situs* en Leibniz, de situación en la Internacional Situacionista y de lo situado en Donna Haraway; después desde el agujerar como exploración conceptual en *Mil mesetas* (Deleuze & Guattari, 2008 [1980]).

4) Profundizar en el ensamblaje entre espacialidad y socialidad. Cómo funciona este agenciamiento y qué posibilidades desencadena, a través de los conceptos de suavidad y cotinocturnidad.

5) Siendo las luchas de los movimientos sociales un mecanismo decisivo de las transformaciones urbanas, hacia dónde impulsan la relación entre espacialidad y socialidad, qué prácticas generan, cómo funcionan situadamente.

METODOLOGÍA. POR UNA PRÁCTICA SOCIAL DE LA TEORÍA

En *El derecho a la ciudad* Lefebvre comienza advirtiendo que «todo sistema tiende a *ensimismar* la reflexión, a cerrar el horizonte» (1969a [1968]: 15), unos años más tarde publica una compilación de textos bajo el nombre *Espacio y política. El derecho a la ciudad II* (1976b [1972]) donde comenta y extiende sus reflexiones sobre el derecho a la ciudad, pero también reflexiona sobre metodología al investigar la espacialidad. «Un método presuntamente científico consiste en plantear o en suponer un sistema y una lógica preexistentes. [...] Si es que existe un sistema, se debe hacer patente y mostrarlo en vez de partir de su base. Si se parte de semejante hipótesis cae uno dentro de una tautología encubierta, pues lo único que se hace es deducir consecuencias de la presuposición» (Lefebvre, 1976b [1972]: 25). Lo que se desprende de esta crítica de Lefebvre al método a la hora de acercarse a la investigación de la espacialidad es que ciertos procedimientos pueden ser útiles y necesarios para elaborar teóricamente conceptos, pero nunca dentro de una fórmula sistemática de investigación porque el punto de partida es la teoría no el método. «Teoría, no método: este es el legado de Lefebvre en la investigación urbana» (Schmid, Stanek, Moravánszky, 2014: 17). La teoría no como adorno académico a un método preconcebido que se aplica a una porción de realidad elegida cuidadosamente para que encaje con el método elegido, sino como proceso de investigación conceptual, como práctica. «[L]a relación de la teoría y la práctica no es la de una abstracción transcendente a una intermediación o a un “concreto” anterior. La abstracción teórica ya se halla dentro de lo concreto» (Lefebvre, 1976b [1972]: 24).

La investigación parte de esta posición en relación con la teoría en la que no hay un método a aplicar, ni un sistema que seguir. Pero esto no significa que sea una posición relativista, sino que huye tanto de la totalización como del relativismo, siguiendo a Donna Haraway en su texto sobre los conocimientos situados, se trata de «conocimientos parciales, localizables y críticos. [...] El relativismo y la totalización son ambos

“trucos divinos” que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la Ciencia» (Haraway, 1995 [1988]: 329). Tampoco quiere decir que no haya exhaustividad u objetividad, lo que ocurre es que «la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva» (*ibidem*: 326).

El acercamiento a la teoría de Lefebvre, a sus textos, se produce mediante una investigación documental. Esta cuestión es crucial debido a que la mayor parte de los textos de Lefebvre en castellano están descatalogados y ni si quiera están disponibles en las bibliotecas o los centros de investigación universitarios. De ahí la necesidad de iniciar un procedimiento de investigación basado en la búsqueda de las traducciones⁷ originales al castellano en librerías de segunda mano y en repositorios de coleccionismo. Del resultado de esta labor de investigación, unida al estudio y consulta de los originales en francés se ha elaborado una recopilación bibliográfica actualizada con los títulos originales acompañados de sus primeras traducciones al castellano (véase Anexo 1). Este trabajo ha sido la base documental de la investigación, y también pretende facilitar la labor a cualquier otra investigación interesada en el trabajo de Lefebvre en castellano. Esta recopilación bibliográfica no es centro de la investigación sino su base. A pesar de haber tenido en cuenta el estudio del contexto en el que surgen estos escritos, haber profundizado en su

7 Sobre la traducción, más allá de los libros de Lefebvre, es necesario aclarar que la tarea de relacionarse con los conceptos originales no es tanto porque haya una impureza en la traducción —algo inevitable porque todo concepto «original» está compuesto por trozos de otros conceptos que han sido a su vez traducidos— sino por que a veces ciertos elementos de los conceptos se pierden en el camino y, en algunos casos, conviene conocer los rastros ya sea para reafirmarlos o recuperar caminos perdidos que vuelven a funcionar. En el contexto académico actual sobre el pensamiento lefebvriano, la mayor parte de las contribuciones están difundidas en inglés y se basan en una teoría escrita en francés, que su vez está construida sobre la base de una teoría escrita en alemán —Marx, Hegel, Nietzsche—. El caso de Leibniz es particular ya que sus textos están escritos originalmente en, al menos, latín, francés y alemán. Con Deleuze y Guattari el problema está en la complejidad de sus conceptos que ciertas traducciones no tienen en cuenta —véase el caso de *agencement*—.

contenido, así como sobre las relaciones entre los originales y sus traducciones al castellano; esta no es una investigación metodológicamente hermenéutica. Se trata, más bien, de una práctica social de la teoría, en la que los conceptos y sus *historias* (se) construyen (en) la investigación.

De aquí se destila la necesidad de trabajar con conceptos y sus componentes para abordar las cuestiones planteadas en la investigación, partiendo de conceptualizaciones de Lefebvre, pero problematizando algunos de sus planteamientos y poniéndolos en colisión con otros conceptos. Al preguntarse sobre qué es la filosofía, Deleuze y Guattari resaltan la importancia de los conceptos; «decimos de todo concepto que siempre tiene una *historia*, aunque esta historia zigzaguee, o incluso llegue a discurrir por otros problemas o por planos diversos. En un concepto hay, la más de las veces, trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que respondían a otros problemas y suponían otros planos» (2013 [1991]: 23). Y de los trozos y componentes surgen nuevos conceptos, algo a lo que Deleuze y Guattari dedican especial atención: la creación de conceptos. «No se hace nada positivo, pero nada tampoco en el terreno de la crítica ni de la historia, cuando nos limitamos a esgrimir viejos conceptos estereotipados como esqueletos destinados a coartar toda creación» (*ibidem*: 85).

Además, esta práctica con los conceptos tiene una dimensión relacional, una socialidad. Es lo que Stefano Harney y Fred Moten han llamado estudio (2013). Es un tipo de investigación que está inserta en el ensamblaje informal de los encuentros, por debajo de la formalidad académica y más allá de la planificación metódica. El estudio es una manera de experimentar que se mantiene en la turbulencia de la incertidumbre, que llega a lo formal pero no de partida sino como condensación de una informalidad que no se intenta erradicar ni disciplinar. «[C]reo que la cuestión del estudio es que la vida intelectual ya está en marcha a nuestro alrededor» (*ibidem*: 112). Se trata de una práctica social, cuya socialidad no está solo en el grupo de estudio con otras personas o en un encuentro informal donde se discute algo, está también en una intimidad y una intensidad con los libros y con los conceptos. «Así que, cuando estás pensando, es bueno tener libros» (*idem*), no como objetos de culto, sino como un elemento más de la práctica social de la teoría. No se trata

de separarse imparcialmente de la realidad para estudiarla, sino que el estudio es lo que emerge del ensamblaje parcial, encarnado y situado.

Por lo tanto, no es el objeto de esta investigación hacer una lectura ajustada al pensamiento de Lefebvre, ni tampoco actualizar o hacer pasar sus aportaciones por un tamiz nuevo. Se trata de trabajar la teoría como práctica social, donde los conceptos que ponen en circulación tanto Lefebvre como Leibniz, Deleuze, Guattari, Harney, Moten, Haraway, Butler o las propias prácticas situadas de las luchas urbanas entran en relación configurando una práctica teórica que genera conceptos con la intención de contribuir a desentumecer la elusión de la socialidad al pensar la espacialidad.

INTRODUCTION

PROBLEM. THE ELUSIVENESS OF SOCIALITY

This research was born out of astonishment, of the antisocial numbness that goes to the very bones of thinking about the city, space, architecture. Even the most apparently open and radical disciplinary approaches hide a *little hunchbacked*⁸ inside that controls the threads of the “masterly, correct and magnificent play of masses brought together in light” (Le Corbusier, 1931 [1921]: 29). This little hunchbacked must not let himself be seen in any way, which does not prevent his motto from being even more effective: avoiding revolution (*ibidem*: 289). This is the problem around which this research works: the elusiveness of sociality when thinking spatiality.

In thinking about the city, Henri Lefebvre’s work began to open some cracks, generating a questioning that not only starts from a revolutionary position with respect to capitalism⁹, but its purpose is to revolutionize the conception of space itself as social production. For this purpose, he developed concepts such as everyday life, the right to the city, the urban or his interpretations of space. As Lefebvre demonstrated, it is necessary to leave the field of architecture, its frames and contours, to enter into its most elusive problematic: the dissociation between spatiality and sociality. The publication of *The Right to the City* (1996 [1968]) is an offensive against the form and the system with which the city and spatiality are thought; his research on everyday life is a fundamental basis for understanding sociality as an everyday revolution. Lefebvre initiates a path that, nevertheless, does not have in its beginnings a special relevance in the specialized literature on space and the city.

8 The *little hunchbacked* is the disturbing character described by Walter Benjamin in his first *Theses on the Philosophy of History* (2007 [1940]: 253), to explain how historical materialism remains dependent on theology and its idea of progress.

9 Manfredo Tafuri develops a critique of architecture from the transformations of capitalist production in which architecture and urbanism are defined as the organization of production, distribution and consumption (1969: 61-67). Tafuri, in the heat of Italian post-operaist reflections, understood that the light that floods everything is capital. But that light is also that which forms the State, that which wields universal reason or that of heaven as a teleological objective of assault. On some relations between Lefebvre, Tafuri and Benjamin (see Cunningham, 2010).

This new importance of the relationship between spatiality and sociality is not only a questioning of the positionings of functionalist urbanism and the capitalist functioning of urbanism, but also shakes the inertia of the most orthodox and widespread – mainly structuralist – interpretations of Marxist thought of the time in relation to space – and the state –. Both Manuel Castells (1977 [1972]: 86-95)¹⁰ and David Harvey (1993 [1973]: 302-314) criticized some aspects of Lefebvre’s early urban work in this direction. Although Harvey posed in *Social Justice and the City*, “how best to portray the interpenetration between social process and spatial form that arises out of human practice” (*ibidem*: 11) sharing much of what Lefebvre expounded, he still maintains certain doubts because the “dialectical device provides a hypothesis. It does not constitute a proof” (*ibidem*: 311). In any case, Harvey will again and again actively relate to Lefebvre’s concepts (see Harvey, 2012), becoming, together with Edward Soja (1989; 1996; 2008 [2000]), the first authors to continue certain lines of his thought on the urban phenomenon.

The concepts initiated by Lefebvre did not begin to have relevance in urban studies until after his death. It is at this point that they are condensed in the context of critical urban theory from the monographic contributions of Remi Hess (1988), Michel Trebitsch (1991)¹¹, Rob Shields (1999), Don Mitchell (2003), Stuart Elden (2004), Christian Schmid (2005), Andy Merrifield (2006), Jean-Pierre Garnier (2010), Łukasz Stanek (2011), to the recent comprehensive compilations of works such as *Space, Difference, Everyday. Reading Lefebvre* (Goonewardena, Kipfer, Milgrom, Schmid, 2008), *Cities for people, not for profit. Critical urban theory and the right to the city* (Brenner, Marcuse, Mayer, 2012) and *Urban Revolution Now. Henri Lefebvre in Social Research and Architecture* (Stanek, Schmid, Moravánszky, 2014)¹². References to Lefebvrian theory

10 It is in this context that Manuel Castells criticizes Lefebvre for his questioning of the State form, dogmatism and his defense of spontaneity. Castells’ position and his political influence will contribute to slow down and even question the relevance of the purpose of rethinking spatiality from and with sociality that Lefebvre opened.

11 In this case it is not a monograph, it is his introduction to the English version of *Critique of everyday life* (Lefebvre, 2014).

12 In Spain, the special issue of *Urban* magazine dedicated to Lefebvre entitled *Espectros de*

have multiplied in recent years and from a multitude of disciplines, so a compilation of all the variants and ramifications would be in itself a research work. The research work that begins here is situated within the framework of this interest, but it is not limited to the debate on Lefebvrian thought, but tries to use some of its concepts, altering them and putting them in relation to others, with the purpose of continuing the thinking on spatiality from and with sociality.

The concept of the *right to the city* was developed by Lefebvre in the context of the urban struggles of the 1960s in Paris, but also of his study of the Paris Commune of 1871. This aspect is fundamental to understand the importance of urban struggles in the transformations of the city. Indeed, the right to the city as a slogan takes on a life of its own. The movements for the right to the city have made it their own without much concern for what Lefebvre said or the theoretical debate around which it is articulated, which is an enormous potential, although at the same time it implies a limitation. Not because it is necessary to maintain any kind of fidelity to what Lefebvre postulated, but so that the radicality of the claims, present both in the street and in the conceptual relations between sociality and spatiality, is not curbed. Failure to maintain this tension of theoretical questioning, which feeds back and reinvents itself in practice, can lead to a concept being emptied of content. In the case of the right to the city, the risk of being reduced to the demand for better public services, more dignified access to housing or an expansion of public spaces and green areas is very high if we do not question how space is produced and reproduced. The neoliberal drift of the discourses around the city in recent decades is not limited to the creative, green and smart city, but also floods critical approaches, domesticating them and appeasing their revolutionary potential. Hence the slightly reformist and misleading approaches around so-called citizen participation. The right to the city has come to be used by UN-Habitat in international debates and conferences with the intention of generating urban policies through states, entering “the vortex of rights” (Kuymulu, 2013), where lists, letters

Lefebvre (Sevilla Buitrago, 2011), where some of the most important theoretical contributions are collected and translated, stands out. It is also important to highlight the work done by Mario Gaviria to introduce Lefebvre's thought in Spain.

and suggestions are created for municipal legislators that experience shows serve much more to give legitimacy to neoliberal policies than to realize important urban transformations. Rights are important when they serve to consolidate real transformations, but it cannot be forgotten that the engine of transformations is in the struggles. This is one of Lefebvre's most relevant contributions to urban theory, the decisive importance of struggles as mechanisms of urban transformation.

In view of the problem posed, this research proposes to address the following questions:

1) To problematize sociality from the components and the decomposition of everyday life that Lefebvre makes through alienation and mystification¹³, as well as his encounter with Fred Moten's black radical theory from which a new component emerges: attraction.

2) To problematize spatiality from three critical approaches to the concept of the city: the differential space in Leibniz, the relation with the state-form proposed by Gilles Deleuze and the communal from Marx and Fred Moten.

3) Revolutionary transformation as a spatiality/sociality problem. We propose to explore the rupture, first from the situating as an inquiry of the concepts of *situs* in Leibniz, situation in the Situationist International and the situated in Donna Haraway; then from the piercing as a conceptual exploration in *A Thousand Plateaus* (Deleuze & Guattari, 1987 [1980]).

4) To deepen in the assembly between spatiality and sociality. How does this assemble work and what possibilities does it unleash, through the concepts of softness and everynightness.

5) Being the struggles of social movements a decisive mechanism of urban transformations, where do they drive the relationship between

13 These two concepts: alienation and mystification, are Lefebvre's first conceptual discoveries (together with Guterman), which will serve as the basis for his foundation of the critique of everyday life. The first books published by Lefebvre and Guterman, initially making the translation and introduction to a selection of Marx's works where alienation in *Karl Marx* is addressed. *Morceaux choisis* (Lefebvre & Guterman, 1934) and, later, making a critique of their own in *La conscience mystifiée* (Lefebvre & Guterman, 1999 [1936]), where both mystification (ibidem: 79-91) and alienation (ibidem: 149-215) are developed, which will later be extended in the critique of everyday life (Lefebvre, 1947a; 1961a; 1981a).

spatiality and sociality, what practices do they generate, how do they function situationally.

METHODOLOGY. FOR A SOCIAL PRACTICE OF THEORY

In *The Right to the City* Lefebvre begins by warning that “all systems tends to *close off* reflection, to block off the horizon” (1996 [1968]: 5), a few years later he publishes a compilation of texts under the name *Space and Politics. The Right to the City II* (1976b [1972]) where he comments and extends his reflections on the right to the city, but also reflects on methodology when investigating spatiality. “An allegedly scientific method consists in positing or assuming a pre-existing system and logic. [...] If a system exists, it must be made evident and shown instead of starting from its basis. If one starts from such a hypothesis, one falls into a disguised tautology, since all one does is to deduce consequences from the presupposition” (Lefebvre, 1976b [1972]: 25). What emerges from this critique by Lefebvre of method when approaching the investigation of spatiality is that certain procedures may be useful and necessary to theoretically elaborate concepts, but never within a systematic formula of research because the starting point is theory not method. “Theory, not method: this is Lefebvre’s legacy in urban research” (Schmid, Stanek, Moravánszky, 2014: 17). Theory not as an academic embellishment to a preconceived method that is applied to a portion of reality carefully chosen to fit the chosen method, but as a process of conceptual inquiry, as practice. “[T]he relation of theory and practice is not that of an abstraction transcendent to an immediacy or a prior ‘concrete.’ Theoretical abstraction is already within the concrete” (Lefebvre, 1976b [1972]: 24).

The research starts from this position in relation to the theory in which there is no method to apply, nor a system to follow. But this does not mean that it is a relativist position, but rather that it flees from both totalization and relativism, following Donna Haraway in her text on situated knowledge, it is about “partial, locatable and critical knowledge. [...] Relativism and totalization are both ‘god tricks’ promising vision form everywhere and nowhere, equally and fully, common myths in the rhetoric surrounding Science” (Haraway, 1988: 584). Nor does it mean that there is no exhaustiveness or objectivity, what happens is that

“objectivity turns out to be about particular and specific embodiment and definitely not about the false vision promising transcendence of all limits and responsibilities, to devote itself to a particular and specific incarnation. The moral is simple: only the partial perspective promises objective vision” (*ibidem*: 582-583).

The approach to Lefebvre’s theory, to his texts, is produced through documentary research. This is crucial because most of Lefebvre’s texts in Spanish are out of print and are not even available in libraries or university research centers. Hence the need to initiate a research procedure based on the search for the original translations¹⁴ into Spanish in second-hand bookstores and collectors’ repositories. As a result of this research work, together with the study and consultation of the originals in French, an updated bibliographic compilation has been prepared with the original titles accompanied by their first translations into Spanish (see Anexo 1). This work has been the documentary basis of the research, and also aims to facilitate the work of any other researcher interested in Lefebvre’s work in Spanish. This bibliographical compilation is not the center of the research, but its basis. In spite of having taken into account the study of the context in which these writings arise, the study of their content, as well as the relations between the originals and their translations into Spanish; this is not a methodologically hermeneutic research. It is, rather, a social practice of theory, in which concepts and their *histories* are constructed in the research.

From here, the need to work with concepts and their components to address the issues raised in the research is distilled, starting from

14 On translation, beyond Lefebvre’s books, it is necessary to clarify that the task of relating to the original concepts is not so much because there is an impurity in translation - something inevitable because every ‘original’ concept is composed of pieces of other concepts that have in turn been translated - but because sometimes certain elements of the concepts are lost along the way and, in some cases, it is convenient to know the traces either to reaffirm them or to recover lost paths that work again. In the current academic context on Leibnizian thought, most of the contributions are disseminated in English, they are based on a theory written in French, which in turn is built on the basis of a theory written in German - Marx, Hegel, Nietzsche. The case of Leibniz is particular in that his texts are originally written in at least Latin, French and German. With Deleuze and Guattari the problem lies in the complexity of their concepts that certain translations do not take into account - see the case of *agencement* -.

Lefebvre's conceptualizations, but problematizing some of his approaches and putting them in collision with other concepts. When asking about what philosophy is, Deleuze and Guattari highlight the importance of concepts; "we say that every concept always has a history, even though this history zigzags, though it passes, if need be, through other problems or onto different planes. In any concept there are usually bits or components that come from other concepts, which corresponded to other problems and presupposed other planes" (1994 [1991]: 18). And from the bits and pieces and components new concepts emerge, something to which Deleuze and Guattari devote special attention: the creation of concepts. "Nothing positive is done, nothing at all, in the domains of either criticism or history, when we content to brandish ready-made old concepts like skeletons intended to intimidate all creation" (*ibidem*: 83).

Moreover, this practice with concepts has a relational dimension, a sociality. It is what Stefano Harney and Fred Moten have called study (2013). It is a type of research that is embedded in the informal assemblage of encounters, below academic formality and beyond methodical planification. The study is a way of experimenting that remains in the turbulence of uncertainty, that reaches the formal but not from the outset but as a condensation of an informality that is not intended to be eradicated or disciplined. "I think that the point about study is that intellectual life is already at work around us" (*ibidem*: 112). It is a social practice, whose sociality is not only in the study group with other people or in an informal meeting where something is discussed, it is also in an intimacy and an intensity with books and with concepts. "So, when you're thinking, it's nice to have books" (*idem*), not as cult objects, but as another element of the social practice of theory. It is not a matter of detaching oneself impartially from reality in order to study it; rather, study is what emerges from the partial, embodied, situated assemblage.

Therefore, it is not the purpose of this research to make an adjusted reading of Lefebvre's thought, nor to update or pass his contributions through a new sieve. It is a matter of working theory as social practice, where the concepts that Lefebvre, Leibniz, Deleuze, Guattari, Harney, Moten, Haraway, Butler or the situated practices of urban struggles themselves enter into relation, configuring a theoretical practice that

generates concepts with the intention of contributing to disentangle the elusiveness of sociality when thinking spatiality.

CAPÍTULO 1

MÁS ALLÁ Y POR DEBAJO DE LA VIDA COTIDIANA

ALINEACIÓN

Henri Lefebvre exploró como indagación base el concepto de *vida cotidiana* durante más de cuarenta años para fundamentar muchas de sus aportaciones a lo largo del siglo xx. La aparición del concepto vino aparejada a su crítica, no es el objeto de este trabajo realizar su genealogía ni profundizar de manera exhaustiva en el concepto mismo¹⁵, sino más bien explorar los elementos que la componen y retomar el propósito revolucionario de cambiar la ciudad para cambiar la vida¹⁶; ahondar en lo banal, lo cotidiano, lo mundano para pensar la ciudad. Que la cotidianidad de la vida se adentre y afecte el pensamiento, así como al revés, que el pensamiento entre en la complejidad cotidiana de la vida. A lo largo de los tres volúmenes de la *Crítica a la vida cotidiana* (Lefebvre 1947a; 1958a; 1961a; 1967; 1981a; 2014)¹⁷, de sus distintas

15 Aunque es necesario apuntar la relación que existe entre la aparición del concepto *Lebenswelt* [mundo de la vida] por Georg Simmel en 1906, en su libro *Die Religion* donde se refiere a «construir un mundo de la vida autónomo» [*eine autonome Lebenswelt aufzubauen*] (Simmel, 1912 [1906]: 4) y los primeros análisis sobre las relaciones entre ciudad y vida que realizó el mismo autor a través del texto *La metrópolis y la vida mental* (Simmel, 2005[1903]) —el título original es *Die Großstädte und das Geistesleben* (Simmel, 1995[1903])—. En este texto Simmel avanza lo que luego se conocería como sociología urbana, donde ya se pueden atisbar algunas intuiciones sobre la relación entre forma de vida y ciudad, entre mentalidad y ciudad. «El tipo metropolitano de vida es, ciertamente, el suelo más fértil para esta reciprocidad entre economía y mentalidad» (Simmel, 2005[1903]: 3). Lo que quiere decir es que la «economía del dinero» (Simmel, 2005[1903]: 3) tiene una influencia tan grande en la vida en la ciudad —la constituye, le da forma— que difícilmente deja espacio para algo más, elimina la ambigüedad, las diferencias, las imprecisiones, la informalidad, la espontaneidad, es decir, la vida. De las intuiciones de Simmel se destila algo importante para intentar pensar la ciudad de otro modo, que la aglomeración de personas no garantiza la socialidad, ya que estar reunidos no implica la disolución de la separación —obstaculización recíproca diría Marx (1971-1976 [1857-1858]: 83)—. La ciudad reúne lo distanciado, pero manteniendo la disociación. Esta *mentalidad* está tan arraigada que resulta muy difícil siquiera pensar *una* ciudad que no esté basada en el interés privado, es decir, que no esté basada en el deseo de mutua obstaculización de unos por otros.

16 Frase atribuida a Henri Lefebvre como «*changer la ville pour changer la vie*», y a la que se refiere por ejemplo en su autobiografía (Lefebvre, 1976a: 43-44), pero que en general atraviesa todo su trabajo sobre la ciudad y el espacio. Sobre las relaciones y separaciones entre ciudad y vida cotidiana véase el prefacio de Michel Trebitsch a la compilación inglesa de la *Critique de la vie quotidienne* (1991: 11-14).

17 *Critique de la vie quotidienne* son tres textos: *Critique de la vie quotidienne I: Introduction*

introducciones y prefacios, así como de algunas reflexiones previas e intermedias¹⁸, el sociólogo y filósofo francés abrió un camino dentro y más allá del marxismo, que puso la complejidad y ambigüedad de la vida cotidiana en el centro del pensamiento¹⁹ y la acción política.

La entrada de lo cotidiano en el pensamiento, se produce para Lefebvre a raíz de la situación de postguerra, a través de los movimientos surgidos en los años 20 —como el dadaísmo y el surrealismo²⁰— y de la literatura²¹. Lefebvre desvela lo cotidiano y la expresión de su riqueza oculta

(1947a), *Critique de la vie quotidienne II: Fondements d'une sociologie de la quotidienneté* (1961a) y *Critique de la vie quotidienne III: De la modernité au modernisme (pour une metaphilosophie du quotidien)* (1981a). Además hay varias ediciones, como la publicada en 1958 por L'Arche de *Critique de la vie quotidienne I: Introduction* (1958a) con un prólogo de Lefebvre muy extenso y relevante en el que revisa y extiende algunas de sus reflexiones. También conviene aclarar que publica en 1968 otro libro con un nombre muy parecido *La vida cotidiana en el mundo moderno* (Lefebvre, 1972c [1968]). Para los tres volúmenes de *Crítica a la vida cotidiana*, así como el prólogo de 1958 al primer volumen, se han utilizado todas las ediciones originales en francés, así como la recopilación que publicó la editorial Verso en inglés *Critique of everyday life. (Volume I, II, II)* (Lefebvre, 2014). Por último, es necesario puntualizar que la única traducción al castellano actualmente existente es parcial; se trata del prólogo a la segunda edición del volumen I contenido en (Lefebvre, 1967: 187-258) [aunque de manera incompleta: falta el epígrafe 2 *Sur Charlie Chaplin, Bertolt Brecht et quelques autres*] y el volumen II contenido en (Lefebvre, 1967: 259-446) [es necesario aclarar: 1) se divide entre el tomo I (259-385) y el tomo II (387-446) y 2) que también está incompleto, falta el capítulo II *Les catégories spécifiques*].

18 Como *La mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne* (Lefebvre & Guterman, 1933b) o *La conscience mystifiée* (Lefebvre & Guterman, 1999 [1936]).

19 Un pensamiento muy situado en la Francia de la segunda mitad del siglo xx. «Es demasiado evidente que se trata, sobre todo, de la vida cotidiana en Francia. ¿Es igual en todas partes? ¿Es diferente, específica? ¿No imitan hoy los franceses, no simulan, bien o mal, el americanismo? ¿Dónde se sitúan las resistencias, las especificidades? ¿Hay, a escala mundial, homogeneización de lo cotidiano y de lo “moderno”? ¿O existen diferencias crecientes? Está claro que estas preguntas forman parte de nuestra problemática» (Lefebvre, 1972c [1968]: 38).

20 Lefebvre hace una clara diferenciación entre dadaístas y surrealistas: «Sobre este punto de “Changer la vie” estaba totalmente de acuerdo con Tzara, más aún que con los surrealistas. Desde los principios entreví la posibilidad de conflicto entre ellos. Entre la voluntad literaria, la búsqueda de un lenguaje propio, un estilo, y el proyecto esencial de cambiar la vida había un abismo» (Lefebvre, 1976a: 44).

21 No específicamente mediante una obra literaria concreta sino mediante una resonancia presente en autores como Balzac, Flaubert, Zola y otros, que cristaliza de manera especialmente clara en Joyce. Y como ejemplo concreto en la obra *Ulyses*, donde «todos los recursos del lenguaje van a utilizarse para expresar lo cotidiano, la miseria y la riqueza» (Lefebvre, 1972c [1968]: 9), así

(Lefebvre, 1972c [1968]: 20). Sus indagaciones sobre la vida cotidiana se desarrollan conectadas con el descubrimiento de los conceptos de alienación y mistificación en los textos tempranos de Marx²². Estas nociones le sirven a Lefebvre para intentar descifrar los mecanismos de separación entre la vida cotidiana y el mundo. Lefebvre utiliza la teoría materialista para analizar y desentrañar la forma en la que está construida la vida cotidiana y el pensamiento burgués —y sus repercusiones en la «sociedad» y la ciudad—. Alienación y mistificación, entrelazadas, funcionan como componentes para abordar la crítica a la vida cotidiana. Lefebvre considera la *alienación* desde un enfoque muy distinto al del marxismo dominante²³ del momento, que lo veía como un concepto secundario y

como su «oculta musicalidad» (*idem*). Véase también, por ejemplo, el capítulo «De la literatura y el arte modernos considerados como procesos de destrucción y autodestrucción del arte» en *Literatura y sociedad* (Lefebvre, Barthes & Goldman, 1969).

22 Principalmente de las traducciones que realizan los propios Lefebvre y Guterman de manera muy temprana de los *Grundrisse* de Marx al francés, los textos en castellano conocidos como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Marx, 1971-1976 [1857-1858]). Estas traducciones tienen una gran importancia porque son la primera recepción de los textos de juventud de Marx en Francia (y en el mundo después de su traducción al ruso y su edición en alemán), su influencia para interpretaciones nuevas y más abiertas sobre Marx será enorme en las décadas posteriores. La llegada a Francia ocurre a través de la política editorial de David Rjazanov a través del Instituto Marx-Engels (ver Burkhard, 1985). A finales del año 1929 se envió un paquete con obras todavía desconocidas de Marx desde el Instituto Marx-Engels a las oficinas de *Editions Les Revues*, dirigida por el grupo *Philosophies* (ver Burkhard, 2000) del que formaban parte Henri Lefebvre, Nobeit Guterman, Georges Friedmann, Georges Politzer, Pierre Morhange y Paul Nizan (Burkhard, 1985: 43). Todos ellos formaban parte del Partido Comunista Francés y estaban interesados por la teoría marxista, aunque de un modo mucho más heterodoxo y crítico del que seguramente esperaban desde la URSS. «La *Revue Marxiste* imprimió dos secciones del Tercer manuscrito de 1844, así como obras de Engels y Lenin sobre el pensamiento dialéctico» (Burkhard, 1985: 44). Véase también la traducción e introducción que hacen Lefebvre y Guterman de una selección de obras de Marx para Gallimard en 1934 (Lefebvre & Guterman, 1934) —luego en 1938 traducirán también una selección de obras de Hegel (Lefebvre & Guterman, 1938a) y de Lenin (Lefebvre & Guterman, 1938b)—.

23 El epígrafe «Todavía la teoría de la alienación» del prólogo a la segunda edición del volumen I de su *Crítica a la vida cotidiana* se centra en una reivindicación sociológica de la alienación contra el dogmatismo y el autoritarismo de las interpretaciones estalinistas del marxismo. «En el trasfondo, el análisis descubre esa extraña mezcla de empirismo simplificador, de subjetivismo flexible, de dogmatismo doctrinario y autoritarismo, que constituye filosóficamente la esencia de la interpretación stalinista del marxismo. En la sociedad soviética, *ya no debía, ya no podía haber una cuestión de alienación*» (Lefebvre, 1958b: 75).

siempre limitado a las relaciones de producción —y a la conciencia de clase—. Para Lefebvre la alienación económica²⁴ es solo una parte, dentro de un proceso de «alienaciones múltiples y multiformes» (Lefebvre, 1961b: 501) en el que «la alienación es constante y cotidiana» (Lefebvre, 1947b: 187). No está limitada a una ideología o a una estructura concreta sino embebida en todas las relaciones sociales, por eso tampoco es un proceso que le ocurra solo a una clase social o esté solamente ligada al trabajo. «La alienación aparece en la vida cotidiana, la vida del proletario e incluso del pequeño burgués y del capitalista (con la diferencia de que los capitalistas colaboran con el poder deshumanizador de la alienación)» (Lefebvre, 1947b: 187).

Una de las consecuencias más relevantes de esta interpretación es la importancia de la ciudad y el espacio en el proceso de alienación. Y, también, si la alienación es múltiple, constante y cotidiana, las formas de combatirlas no pueden reducirse a las contradicciones capital-trabajo y sus instituciones, sino expandirse a una revolución de la cotidianidad y de la ciudad. «[E]nfocar una transformación no solo del Estado, de la vida política, de la producción económica o de la estructura social y política, sino también de lo cotidiano» (Lefebvre, 1972c [1968]: 24). Por eso pone tanto énfasis Lefebvre en cambiar la vida cotidiana, porque toda transformación mayor se establece y sostiene sobre las menores, no puede haber verdadera transformación que no sea menor y cotidiana. Y dibuja un dilema en el que se asienta esta actitud revolucionaria; o bien se refuerzan y sostienen las instituciones existentes —el Estado, un partido, la Iglesia, la cultura— o «se valora lo que ellas desprecian, aquello sobre lo que ellas gravitan, considerándolo un residuo: lo cotidiano» (Lefebvre, 1972c [1968]: 26). Y para transformar la vida hace falta un nuevo tipo de revolución: «La Revolución desde este momento (violenta o no violenta) cobra un sentido nuevo: ruptura con lo cotidiano,

24 «En la sociedad capitalista, el dinero —la exteriorización de las relaciones entre los seres humanos por intermedio de las mercancías— adquiere un poder absoluto. Pero esto no es sino la alienación económica: el *fetichismo-dinero*, objetivado fuera de los hombres, funcionando por sí mismo, que forma parte, por lo tanto, de los objetos estudiados por una ciencia: la economía política. Esta alienación económica, parte integrante de la alienación total, no es más que un aspecto de esta alienación» (Lefebvre, 1958b: 68).

restitución de la Fiesta» (Lefebvre, 1972c [1968]: 51). Si la fiesta operaba en su origen campesino como una ruptura con lo cotidiano era porque verdaderamente hacía que la vida y todas sus minúsculas manifestaciones se rompieran por completo y profundamente, aunque fuera momentáneamente y de manera prevista. Ruptura a través del derroche, de la ausencia de obligaciones, del comportamiento social. «Las fiestas contrastaron violentamente con lo cotidiano, *pero no estaban separadas de ello*. Eran como la vida cotidiana, pero más intensa; los momentos de esa vida [...] amplificada, magnificada en la fiesta» (Lefebvre, 1947b: 227). Sin embargo, la fiesta hace mucho tiempo que fue absorbida por las instituciones culturales y del entretenimiento manteniéndose ya solo como parodia, «como adorno de lo cotidiano que no lo transforma» (Lefebvre, 1972c [1968]: 51).

La revolución como fiesta no debe confundirse con que cualquier fiesta es una revolución, sino que en la fiesta como ruptura de lo cotidiano puede producirse una verdadera transformación de la vida cotidiana. Si la vida cotidiana es la condensación y la base sobre la que se asientan y reproducen todas las fuerzas rituales e institucionales —políticas, ideológicas, económicas—, es también, e incluso antes, espacio para la desobediencia. La revolución, la revuelta y la manifestación²⁵, son distintas expresiones de inconformidad con los mandatos cotidianos, con las inercias de obediencia, que comparten mecanismos de ruptura con la fiesta. «La Revolución no se define, pues, tan solo en el plano económico, político, ideológico, sino más concretamente por el fin de lo cotidiano. [...] Recusa lo cotidiano y lo reorganiza para disolverlo y transformarlo» (Lefebvre, 1972c [1968]: 51). Romper con lo cotidiano es hacerlo con

25 Véase el análisis que hace el antropólogo urbano y religioso Manuel Delgado sobre las relaciones entre la fiesta y la manifestación; «Las manifestaciones funcionan, en efecto, técnicamente como fiestas implícitas» (Delgado, 2007: 165) «Al mensaje genérico que toda fiesta emite —*¡somos!*—, la manifestación añade otros más específicos, que exclaman: *¡... y queremos!*, *¡... y decimos!*, *¡... y exigimos!*, *¡... y denunciemos!* La voluntad de los manifestantes, a diferencia de quienes participan en un acto festivo tradicional, no es precisamente hacer el elogio de lo socialmente dado, sino modificar un estado de las cosas» (*ibidem*: 167). Y, más adelante, sobre la relación con la composición de la ciudad: «La fiesta y su expresión extrema, la revuelta, improvisan un proyecto urbanístico alternativo, es decir, otra manera de organizar simbólica y prácticamente el espacio de vida en común en la ciudad» (*ibidem*: 180).

las separaciones que la alienación condensa en el día a día. La fiesta y la revolución tienen el propósito de romper juntando. La Comuna de París de 1871, considerada por muchos autores²⁶ como la primera revolución socialista de la historia, fue interpretada por Lefebvre como «una fiesta, la mayor del siglo y de los tiempos modernos», donde «la cotidianidad se transforma en fiesta perpetua» (*idem*). La fiesta es el momento en el que se lleva a cabo «la voluntad de los insurgentes de volverse dueños de su vida y de su historia, no solo en lo concerniente a las decisiones políticas, sino al nivel de la cotidianidad» (*idem*).

MISTIFICACIÓN

En *Individu et classe* (Lefebvre & Guterman, 1933a), junto a Norbert Guterman, criticarán la construcción de la individualidad como *separación* de uno mismo, al tiempo que separación entre el individuo y el objeto —convertido en mera mercancía— que, a su vez, provoca una relación enmascarada —por la mercantilización— entre individuos. Después en *La mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne* (Lefebvre & Guterman, 1933b), basándose en la teoría marxista del fetichismo de la mercancía (Marx, 2016 [1872]), explicarán cómo la alienación no es solo económica sino la imposibilidad de pensar *lo otro*. De aquí que esta separación artificial de lo otro haga posible la mistificación. Ambos autores continuarán este análisis en *La conscience mystifiée* (Lefebvre & Guterman, 1999 [1936]) cuya tesis principal es que «ni la conciencia individual, ni la colectiva pueden pasar por criterios auténticos de verdad. Las formas de conciencia son manipuladas. Toda la sociedad moderna ha sido construida sobre el desconocimiento de este hecho fundamental: el mecanismo de la plusvalía. [...] De ahí las posibilidades del fascismo para imponer representaciones inversas a la realidad: hacerse pasar por socialismo» (Lefebvre, 1976a: 72). Los autores desarrollan una feroz

26 Véanse los textos de Marx, Engels y Lenin recogidos en (Marx et al., 2015). La importancia de la Comuna fue enorme para los distintos movimientos revolucionarios y su interpretación posterior clave para entender cómo se desarrollaron.

crítica al fascismo y a Hitler²⁷, pero también se adentran en un concepto, el de la mistificación, para pensar la relación entre pensamiento y vida cotidiana; así como entre teoría/práctica revolucionaria y dogmatismo. Evitan la fijación a un método, rechazan el dogmatismo y defienden la espontaneidad²⁸. Para Lefebvre y Guterman la mística se entiende como una cierta inconcreción, como una confusión buscada y necesaria para alejarse del intelectualismo, del «cerebrismo», que constantemente veían Lefebvre y sus compañeros como otra forma más de separación. Este misticismo, claramente alejado de la religión e inspirado por Spinoza y Schelling, era más bien una llamada al cuerpo²⁹. En palabras de Pierre Morhange, recuperadas por Lefebvre, el ambiente en el que se movían para pensar era un lavadero, «un centro de presentimientos» (Lefebvre, 1976a: 36), esto es, lugar en el que componer las intuiciones espontáneas y darle vueltas, centrifugarlas, ponerlas en contacto con el frote de los cuerpos. Una actitud que les acercaba a los surrealistas, de los que a su

27 Unos años más tarde escribirá Lefebvre en solitario *Hitler au pouvoir, bilan de cinq années de fascisme en Allemagne* (1938) en un momento de deseo.

ebvre y Guterman, mecanismos que desencadenan nuestras corrientes de deseo, diferenciarse, s, tendencias (Lefebvre, 1938). Contrariamente a posiciones como la de Georg Lukács en *El asalto de la razón* (1959[1954]) donde el concepto de vida está irremediamente ligado a la irracionalidad, básicamente porque se entiende que conducen al fascismo, Lefebvre entiende que es absolutamente necesario poner la vida cotidiana en el centro del análisis para llegar al fondo de las verdaderas opresiones —como las que conducen al fascismo—. También disputará las acusaciones de que Nietzsche es un teórico del fascismo, precisamente para profundizar en el análisis del fascismo. (cf. López Petit, 2006: 109).

28 Incluso cuando Lefebvre defiende y utiliza el método dialéctico —basado en un estudio profundo de la dialéctica alemana de Hegel y Marx—, lo hace desde una interpretación propia: crítica y abierta, hasta el punto de proponer experimentos como la «trialéctica» —aplicada a la teoría del lenguaje primero y luego a la producción del espacio—. Experimentos problemáticos, pero que denotan una necesidad de apertura del método. Lefebvre hará la siguiente aclaración: «el materialismo histórico y el dialéctico tan potentes en el plano teórico no se pueden sostener dogmáticamente» (Lefebvre, 1976a: 9). Yendo incluso más lejos: «me veo de forma casi nietzscheana como una mezcla de flujos sin identidad; un caos de impulsos, necesidades y deseos, tendencias que jamás he reprimido, que aún hoy dejo nacer y proyectarse. Siempre he salvaguardado la espontaneidad, no sin riesgos, lo cuál es ya un principio teórico» (Lefebvre, 1976a: 9).

29 «Mis amigos y yo nos autotitulamos “místicos”, aunque de un misticismo pagano, separado de la religión, inspirado en Spinoza y Schelling. [...] La búsqueda no de una trascendencia sino de una immanencia ontológica» (Lefebvre, 1976a: 36).

vez buscaban diferenciarse.

Como el propio Lefebvre cuenta (1976a: 17-36), su formación con el filósofo católico Maurice Blondel en Aix-en-Provence marca un acercamiento místico al pensamiento. Lefebvre ya había leído a Nietzsche y Spinoza antes de adentrarse en el estudio de las *Confesiones* de Agustín de Hipona (2005 [397-398]) a través de Blondel, lo que le hizo entender la exclamación agustiniana *Mundus est immundus* desde un enfoque nietzscheano, es decir, como crítica radical de lo humano³⁰. Esta crítica radical es la que caracteriza el primer artículo que escribe Lefebvre en la revista *Philosophies* sobre Dadá y Tristan Tzara, donde acaba diciendo «Dadá destroza el mundo, pero los trozos son buenos» (Lefebvre, 1976a: 37). En este punto parece claro que se está iniciando un combate en el que las herramientas hasta ese momento existentes dentro de las interpretaciones de Marx, no eran suficientes; para ello fue capital la interpretación de los textos tempranos de Marx como los *Grundrisse* (1971-1976 [1857-1858]) donde se produce una apertura a la hora de entender las formas de dominio en las que la explotación deja de estar en el centro para empezar a pensar la alienación o la fetichización³¹. En este contexto Lefebvre y Guterman se preguntan «¿Cómo vivir? El cuerpo tiene deseos, el espíritu los mata o los irrita en el vacío. El cuerpo tiene deseos, pero estos deseos nunca devienen humanos y lúcidos; son reprimidos o sublimados, aplastados o dispersados en lo abstracto.» (1999 [1936]: 139). Para los autores, las formas de la conciencia —individual y colectiva— son manipuladas y la sociedad moderna se asienta sobre el desconocimiento de esta manipulación. La mistificación arrastra a toda la sociedad —incluyendo al movimiento obrero—. «La mistificación del pensamiento burgués ha alcanzado su forma extrema y definitiva, [...]

30 «El extraordinario auge industrial de Alemania engendró según Nietzsche la mistificación de la modernidad, es decir, algo inconfesable, oculto bajo las apariencias tornasoladas de cientificidad y esteticismo» (Lefebvre, 1976a: 23). Lefebvre estudiaría a Agustín de Hipona y el agustinismo, más adelante a Janesio, Pascal —escribiría el libro *Pascal(I)* (1949)— y el jansenismo del siglo XVII.

31 «¿Qué es la teoría del fetichismo, sino el desarrollo económico y materialista de la teoría de la alienación? Está superado pero integrado en esta doctrina más amplia, que se convierte en ciencia, expresión de la praxis, materialismo.» (Lefebvre & Guterman, 1999[1936]: 214).

utiliza la realidad de sus enemigos, su propia muerte; la realidad de la revolución. Por eso el fascismo se hace llamar “revolución”» (Lefebvre & Guterman, 1933b: 93). Su irrealidad disfrazada permite y hace posible un fenómeno de apariencia que ya no solo se limita a la esfera pública, sino que se extiende a todas las dimensiones de la vida³². «Ya no es suficiente decir que todo está disfrazado o camuflado; todo se convierte en su opuesto, la apariencia busca convertirse en la totalidad de la realidad y trata de hacer realidad nada más que la apariencia.» (*idem*). Siguiendo con Lefebvre y Guterman, la teoría del fetichismo de Marx explica cómo es posible este fenómeno. Quiere decir que el sistema capitalista ha llevado esta mistificación a sus límites más lejanos, a través de la mistificación de la libertad, la justicia y la democracia, y aún más importante, de las relaciones interpersonales. Las relaciones entre las personas se encuentran enmascaradas mediante las relaciones entre los objetos, que a su vez recodifican el sistema de relaciones interpersonales para inscribirlas en un sistema de relaciones de mercado. «El mercado domina a los seres humanos; se convierten en el juguete de cualquier cosa con la que no estén familiarizados, y que los arrastre. El mercado ya es una máquina» (*idem*).

Lefebvre y Guterman llaman mistificación «a ese momento de la conciencia social, —de la ideología— donde las viejas formas en vías de superación devienen falsas» (1999 [1936]: 79). Este concepto de superación es más complejo porque es a su vez preservación y negación —la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana³³—, quiere decir que la relación de cualquier idea con la práctica excluye la posibilidad de que una idea

32 Un entendimiento cercano al de microfascismo y micropolítica desarrollados por Félix Guattari. Véase el capítulo «Micro-fascismo» del libro *Líneas de fuga* (2013 [2011]: 121-134) y el capítulo «Micropolíticas del deseo y de la vida cotidiana» del libro *La revolución molecular* (2017 [1977]: 203-375).

33 Aquí Lefebvre y Guterman explican la raíz hegeliana de la teoría de la alineación, haciendo hincapié en el concepto *Aufhebung* —superar y al mismo tiempo preservar e integrar, también traducido a veces como «sublimar»—, que en alemán tiene mucha más profundidad que sus posibles traducciones. Para profundizar en la raíz dialéctica del pensamiento lefebvriano y su complejidad de raigambre alemana véase el capítulo 2 del libro *Stadt, Raum und Gesellschaft: Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes* (Schmid, 2005).

sea totalmente falsa. Lo que explican Lefebvre y Guterman es que una verdad parcial deviene falsa cuando es sustituida por la totalidad, es ahí cuando se produce la mistificación. La mistificación enmascara y separa la vida, secuestra el deseo y le da un relato de totalidad. Lefebvre y Guterman rechazan las concepciones fijas de la conciencia que se tenían en ese momento principalmente desde dos tradiciones: una heredada del pensamiento cartesiano que la entendía como garante de la verdad y otra por la influencia del leninismo que la entendía como el mero reflejo de las condiciones objetivas. Para Lefebvre y Guterman, la conciencia es un territorio en disputa, una lucha permanente, sin embargo, se trata de una disputa invisible, debido a que se ha vuelto prácticamente imposible pensar y vivir un mundo otro, una ciudad otra, una vida cotidiana otra. De acuerdo con Lefebvre y Guterman, los grandes relatos del mundo se forman mediante la imitación de los gestos de sinceridad³⁴, se refieren a la vida de los muchos y a sus «“sinceras” ilusiones» (Lefebvre & Guterman, 1933b: 89) pero desde un gran cinismo. Esta forma de entender la aparente sinceridad como una forma de poder, permite cambiar la actitud con la que se confía en ciertas percepciones sobre lo real, ir más allá del convencimiento para adentrarse en qué hay debajo de lo aparente. La aparente sinceridad como instrumento de poder funciona como separación entre vida cotidiana y pensamiento, como rechazo a pensar la vida cotidiana; y también como sensación pacificadora, como mistificación. Sentir no es la mediación aparentemente sincera entre los cuerpos, es algo mucho más amplio, se trata de un sentir que no pertenece a nadie; es algo que pasa, que pasa a través de unos y otros. Que atraviesa. ¿Qué queda entonces si hasta la aparente sinceridad es una mistificación? Todo es sospechoso, este fragmento de Lefebvre y Guterman profundiza precisamente en esta sospecha:

Todo es sospechoso. Entonces, ¿qué es este mundo? ¿No es una palabra, una cara, un acto, siempre una máscara? La persona que habla, la persona que actúa, ¿alguna vez sabe realmente lo que está diciendo, lo que está haciendo? Lo “otro”,

34 Lefebvre y Guterman desarrollan una crítica a la sinceridad como enmascaramiento de la verdad. «Las grandes mentiras, las influyentes, son mentiras líricas, elocuentes —las mentiras de la política y la religión— y requieren sinceridad» (Lefebvre & Guterman, 1933b: 89).

la otra cosa, está oculta detrás de cada momento de vida y de nuestra vida. No obsesionarse con eso es ser profundamente cómplice y estar de acuerdo con ello; obsesionarse con ello es perseguir una realidad elusiva que escapa a toda dirección. Pero lo sentimos, lo tocamos, por debajo de nuestra propia conciencia. Pero está siempre más allá de nuestro alcance. Esta incapacidad para captar lo real, y este huir por lo real, son las características, indisolublemente reunidas, de la conciencia y la vida de nuestros tiempos. Una irrealidad general y una necesidad exasperada de quién sabe qué posesión permanente es una la causa de la otra... Esta grieta tiene sus héroes, despreocupados o trágicos. Ellos tienen la necesidad de un dios, o de la muerte. Debido a que nunca han sido capaces de experimentar como real ningún ser con el que se hayan encontrado, porque nunca se han experimentado a sí mismos como reales, estos héroes trágicos buscan, incluso si tiene que ser en sufrimiento, algo que exista, que resista, que implacablemente y con dureza penetre en su carne; pero que sin embargo pueda ceder ante ellos y se convierta en su posesión. (Lefebvre & Guterman, 1933b: 91-92)

La realidad es elusiva, si se intenta perseguir, dominar, atrapar o poseer escapa. Pero eso no quiere decir que no haya escapatoria, a pesar de que no se haya sido capaz de experimentar como real ningún encuentro, ni a uno mismo, a pesar de que parezca que solo existe la necesidad de dios o de la muerte, a pesar de que el último fin siempre parece que es la posesión, hay algo oculto detrás de cada momento de vida que subsiste, «lo sentimos, lo tocamos, por debajo de nuestra propia conciencia» (*idem*). Cuando parece que no queda nada, que no hay nada, se presenta la actitud revolucionaria del reconocimiento de la desposesión y al mismo tiempo de reivindicación de la potencia del cuerpo, de un querer vivir y sus infinitas posibilidades sin negar el malestar. Hay algo que se puede sentir y tocar, aunque no se entienda, precisamente porque el entendimiento mismo es un problema del cuerpo y de sus afectos. Aquí es donde habita la mística de la vida cotidiana, por debajo y más allá de la vida cotidiana misma. Un conflicto permanente en el que entra en juego el combate contra las «apariencias ideales; y es necesario romperlas: y ver, ver con coraje, a pesar del cansancio de esta lucha múltiple, lo que sucede “ahí abajo”.» (Lefebvre & Guterman, 1999[1936]: 79). Ahí abajo, la mística se mantiene ligada a los cuerpos, entre los cuerpos; no se eleva, no se aleja, no hay separación; de ahí que la mistificación opere solo por encima, en lo que se separa cotidianamente, pero que siempre

mantendrá un combate con lo que hay por debajo.

Este misticismo de «ahí abajo» es lo que Fred Moten (2013) llama un *misticismo en la carne*, en el cuerpo, en lo que se hace carne. Lo que toca de cerca, lo que eriza la piel, lo que atraviesa y se entiende muy bien por qué. Mística profana, profundamente inmanente e inmediata, que emerge y te sumerge de y en el sentir de una presencia y un presente que es «inasible dada la manera en que toca» (Moten, 2013: 744). Partir de la nada³⁵ es una desmistificación y, al mismo tiempo, una nueva forma de mística; la de la relación entre fantasía y naditud hecha carne. Algo que no tiene nada que ver con el más allá y, al mismo tiempo, es una forma de ir más allá. La desposesión se coloca en el centro constitutivo de una actitud afirmativa³⁶. Donde la vida en común de los y las desposeídas cobra una fuerza afirmativa, donde «la materialidad social del no lugar, de no tener lugar» (Moten, 2013: 753) es la base de la socialidad, donde el contacto improvisado de los cuerpos y la «intimidad desposesiva del frotamiento» (Moten, 2013: 754) es la que genera complicidades, amistades, relación, subversión. En relación al acercamiento que proponen Lefebvre y Guterman a la mistificación de la conciencia, se podría decir que abre —y deja abierta— una relación sospechosa entre el sujeto y el mundo, que se podría ampliar, como hace Moten, a la relación entre subjetividad y mundo, incluso hasta el punto en el que «las im/posibilidades de la intersubjetividad política están exhaustas» (Moten, 2013: 749).

35 Fred Moten extiende la teoría radical negra —principalmente de los trabajos de Frank B. Wilderson III y Jared Sexton— reinterpretándola, donde adquiere una nueva dimensión; «si el esclavo es, al final y en esencia, nada, lo que queda es la necesidad de una investigación de esta naditud» (Moten, 2013: 744).

36 Afirmación aquí no tiene nada que ver con romantizar, idealizar ni positivizar la desposesión, que no deja de ser la historia presente no escrita de la crueldad más aberrante. Sino afirmar la potencia social. Siguiendo a Moten, «si el afro-pesimismo es el estudio de la imposibilidad, el pensamiento que yo tengo que ofrecer (y pienso que soy tan reticente sobre el término *optimismo negro* como Wilderson y Sexton lo son sobre *afro-pesimismo*, a pesar del hecho de que recurramos a ellos) se mueve no en la trascendencia de esa imposibilidad, sino en su agotamiento. Además, quiero considerar el agotamiento como un modo o forma de vida, que es decir socialidad, y de este modo marcar una relación cuyas implicaciones constituyen, en mi opinión, una razón teórica fundamental para no creer, por así decirlo, en la muerte social. Sin embargo, al igual que Curtis Mayfield, planeo seguir siendo un creyente. Es decir, nuevamente como Mayfield, que planeo seguir siendo un negro hijo de puta» (Moten, 2013: 738).

Aquí Moten aporta un matiz nuevo; la nadius es fértil para soportar y repensar la relación entre el mundo ir/real y sus otros posibles (*idem*). Más allá y por debajo de la mistificación de la conciencia, está la mística de la vida en común, desposeída, afectada.

ATRACCIÓN

Aún así, imaginar un horizonte que no esté articulado a través de la posesión parece difícil. Pero no solo por la alienación cotidiana o la mistificación de la conciencia, sino también por el funcionamiento de otro componente: la atracción. La vida cotidiana está, hoy más que nunca, caracterizada por la atracción, por el carácter atractivo de la posesión. Que no es la imagen totalizadora de una sociedad, ya sea de *consumo* (Baudrillard, 2014 [1970]) o del *espectáculo* (Debord 2015 [1967]), sino un campo de fuerzas de atracción que atraviesa la cotidianidad. «No hay solo engaño en las ideas, sino también engaño en todos los sentimientos, incluyendo la ingenuidad que pasa por la alegría de vivir y se vuelve atractiva» (Lefebvre & Guterman, 1933b: 92). Lefebvre hace hincapié en la necesidad de complejizar los análisis sobre la vida cotidiana; desde los detalles más pequeños que la conforman, pasando por sus conflictos con los grandes relatos, hasta las rupturas que constantemente se producen en el seno de la cotidianidad. Su intención de estudio de los pequeños detalles «en la vida cotidiana: palabras, refranes, interjecciones —gestos familiares, rituales— supersticiones menores, arcaísmos, innumerables reliquias de ideologías y costumbres cuya “base” ha desaparecido» (Lefebvre, 1958b: 120), fue el proyecto para el segundo volumen de la crítica a la vida cotidiana pero que finalmente se transformó en un análisis, tanto en el segundo como en el tercer volumen, de las nuevas transformaciones sociales que se estaban sucediendo y que Lefebvre vio como «el resultado y la aplicación a la vida cotidiana de una técnica de gestión y un positivismo dirigido por la investigación de mercado.» (Lefebvre, 1981b: 755). Donde las fuerzas de atracción adquieren una dimensión mayor y se desenvuelven mejor es, directamente, en la experiencia vivida y, especialmente, en la ciudad. «La industria del ocio remata la industria de la cultura ofreciendo planes de viaje y turismo, que se compran como

un armario o un apartamento al que te puedes mudar inmediatamente. [...] Lo extra-ordinario se vende muy bien, pero ahora no es más que una triste mistificación.» (Lefebvre, 1981b: 756).

La atracción funciona a distintos niveles; en el más visible opera como una fuerza de distracción. Captura la atención con amenidades, comodidades y satisfacción instantánea; lo más atrayente resulta de la «perpetua expectativa de algo extraordinario, una esperanza siempre decepcionada y siempre reavivada, en otras palabras, una insatisfacción que se filtra en los detalles más humildes de la existencia cotidiana.» (Lefebvre, 1947b: 141). La distracción de la atracción pasa por un efecto artificial pero muy intenso de desfase entre los tiempos de la vida cotidiana y la aceleración de la atracción. Por eso es «un régimen excesivamente exigente, de una especie de hipertensión y agotamiento. Aún no se ha “adaptado” a las condiciones de su vida, a la velocidad de sus secuencias y ritmos» (Lefebvre, 1947b: 140). Y no se detiene aquí, la distracción de la atracción es tan intensa porque penetra en la carne, porque se nutre de una mística impostada, es decir, produce una mistificación, de lo menor y lo cotidiano. «Porque mientras el misterio tiene sus tiempos y festivales específicamente consagrados, la atracción de lo extraño es omnipresente. Este mito del mundo moderno —en decadencia como todos nuestros encantadores y todos nuestros mitos— tiene esta característica particular: los restos podridos de lo que una vez fue grandioso, excepcional y solemne, busca penetrar, puede penetrar, penetra en cada momento nuestro.» (Lefebvre, 1947b: 142). Distracciones mayores en forma de grandes relatos y distracciones menores insertas en la cotidianidad, muchas veces combinadas y otras por separado, pero siempre generando una poderosa atracción. Y aunque sus encantos penetrantes consigan atraer con la ilusión de la posesión —incluso la autoposesión—, sigue quedando mucho fuera y por debajo, donde la desposesión es tan fuerte y salvaje que la atracción deja de ser tan efectiva. «[V]emos crecer un conflicto entre las atracciones de la magia, la expectativa de un sentido o aspecto mágico de la vida, y el deseo, la necesidad, de romper el hechizo» (Lefebvre, 1947b: 148). Ese deseo y necesidad de romper el hechizo de la atracción fue apaciguándose, no por los poderes de la magia sino por el igualmente ilusorio poder de fascinación y distracción del estado de

bienestar y su producto: las clases medias. «El “estado de bienestar” con sus redes de redistribución, transferencias de ingresos, subsidios directos o disfrazados» (Lefebvre, 1981b: 827) fue muy atrayente, aunque las resistencias y rupturas a sus distracciones no pararon de producirse. «El neoliberalismo mistificado, que ocultaba operaciones económico-políticas de gran alcance, fue suficiente para satisfacer a una parte importante de las clases medias» (Lefebvre, 1981b: 829).

En otro nivel menos llamativo, la atracción opera como fuerza extractivista. El régimen neoliberal ha agudizado y complejizado la problemática, las fuerzas de atracción se han condensado poderosamente en la ciudad existente, desde donde atraen capital, datos, atención, turistas y, sobre todo, comodidad y obediencia. Todo debe ser atractivo, todo debe ser embellecido, renovado, regenerado, productivo, seguro, rentable, operativo, para que la atracción siga funcionando. El extractivismo³⁷ de la atracción se basa precisamente en el espíritu colonial de explotar lo «inexplorado», «descubrir» su atractivo, ponerlo en valor, atraer interés, llamar la atención, extraer los recursos, concentrar la posesión y abandonar todo lo que considera inatractivo. Aunque la atracción se alimente de lo inatractivo, únicamente como recurso a explotar, no funciona atrayéndolo todo, también repele, desplaza y aísla lo que considera inatractivo. Y la alianza algorítmica financiero-inmobiliaria actual es especialmente perversa en la ciudad, que queda reducida a un parque de atracciones³⁸; parques inmobiliarios de extracción de renta, parques tecnológicos de

37 Marina Garcés (2018: 173-177) explica como las industrias del turismo actuales funcionan con las mismas características que el extractivismo latinoamericano: dependencia económica, agotamiento de los recursos, aparente riqueza que empobrece, destrucción del tejido social, autoritarismo político y excepcionalidad legal/fiscal (Garcés, 2018: 173).

38 Véase la descripción especialmente oportuna que hace Michael Sorkin al describir la ciudad como parque de atracciones: «Este es el significado del parque de atracciones, el lugar que lo encarna todo: la *ageographia*, la vigilancia y el control, las simulaciones sin fin. El parque de atracciones presenta su feliz visión regulada del placer —todas esas formas ingeniosamente encapuchadas— como un sustituto del ámbito público democrático, y lo hace de forma atractiva despojando a la urbanidad conflictiva de su aguijón, de la presencia de los pobres, de la delincuencia, de la suciedad, del trabajo. En los espacios “públicos” del parque de atracciones o el centro comercial, la palabra misma está restringida: no hay manifestaciones en Disneylandia. El esfuerzo por recuperar la ciudad es la lucha de la propia democracia.» (Sorkin, 1992: xv).

evasión de impuestos, parques verdes de cemento o parques públicos privatizados por la vigilancia. La *Smart/Green/Safe city* es la atracción total, la ciudad de atracciones, donde cualquier atisbo de socialidad es repelida o aislada a la periferia. Pero una periferia no necesariamente fijada al extrarradio, sino dispersa en cualquier rincón que escape o se resista mínimamente a la atracción.

Masao Miyoshi describe algunas de estas periferias de las ciudades como «kilómetros y kilómetros de casas densamente construidas que eran pequeñas, monótonas, grises, y agraciadas con casi ningún parque, plaza o incluso árboles» (Miyoshi, 1996: 151). Y se pregunta a raíz de esa experiencia; «cómo sería vivir dentro de uno de esos congestionados y decadentes edificios de apartamentos sin patio. [...] Tugurios abandonados por los intereses inmobiliarios y las administraciones locales, pero sólidos vecindarios de clase media y trabajadora donde los ciudadanos comunes viven su vida cotidiana. No me preocupa tanto la monotonía de estos distritos residenciales como el hecho de que la gente viva en estos lugares sin pensar mucho en la ausencia de lo que podrían considerarse comodidades y atracciones necesarias» (Miyoshi, 1996: 152). Moten, leyendo a Miyoshi, extiende sus preguntas hacia un terreno en el que la desposesión se mezcla con la ausencia de la atracción, donde la naditud es el suelo inatractivo de la vida cotidiana, donde hay una vida común que escapa más allá y por debajo de la atracción cotidiana. «¿Cómo puede la gente vivir en ausencia de esa lista infinitamente ampliable de “comodidades” que se consideran “necesarias”? Pero también se podría decir así: ¿Cómo vive la gente en ausencia de lo atractivo? O incluso se podría preguntar: ¿Cómo vive la gente en ausencia de cualquier punto de atracción? La vida, en la fugacidad misma del trabajo y el juego que escapan a todo lo que podría haber sido experimentado o teorizado como su propio ser» (Moten, 2017: 188). La ausencia de atracción es, al mismo tiempo, el residuo olvidado de los proyectos de planificación urbana extractivistas y el proyecto más consistente de vida cotidiana desobediente, desposeída e inatractiva. El inatractivo revela la potencia de la vida en común, que no se basa en la mistificación neoliberal de la propiedad privada o la distracción obediente al Estado y sus instituciones, sino en producir el encuentro; en la fricción espontánea y situada de los cuerpos jugando,

bailando, bromeando, cantando, gritando, quejándose, sintiendo la calle tan cerca que incluso cuando no hay espacio para encontrarse la socialidad y la espacialidad se confunden. Periferias inactivas, interiores y exteriores, que rodean lo que las encierra.

Lo inactivo produce «cierta disrupción de la propiedad, de la pertinencia, de la posesión y de la autoposición, de los modos de subjetividad que éstas engendran» (Moten, 2017: 192). La queja es una actitud inactiva de donde surgen gruñones y cascarrabias, mediante su capacidad socioestética para producir rupturas en la vida cotidiana. La queja inactiva surge de la necesidad, de la propia desposesión, pero «[e]s una necesidad que habrá sido inseparable de la capacidad, el placer, la fuerza productiva dada en la irreductible socialidad del intercambio» (Moten, 2017: 188). Lo inactivo es lo que queda fuera y alrededor de la atracción, lo que pierde el atractivo, es una pérdida y una pérdida, pero «la pérdida como instanciación de otra condición de posibilidad» (Moten, 2017: 193). También el juego tiene un componente inactivo, lejos de las industrias del entretenimiento, de las distracciones de los centros comerciales, de los parques de atracciones o de los artificios de los videojuegos. Es el juego de la periferia, ligado al asfalto, a la risa y a la experimentación desbordante de la calle, espacio para la cooperación curiosa y la complicidad incesante. Jugar es siempre salirse, poner en juego otra forma de habitar y moverse, más allá de las restricciones cotidianas y sus bordes. Lo inactivo está «[e]n el encuentro disperso y diferencial del proyecto [de viviendas sociales], la obra proyectiva, el instrumento resonante y la cabeza colectiva caminando mano a mano en un campo del sentir, una aproximación hacia una física social de la carne psíquica es imaginada prácticamente como un precedente subcomún de la ciudad, antes (y delante) del estado-nación, sus antecedentes locales y su residuo global» (Moten, 2017: 195).

Mientras el discurso de la arquitectura moderna y su llamada revisión posmoderna, no se quedan más que en el terreno de las distintas formas de atractivo y atracción —modernas o posmodernas—, la vida cotidiana de las áreas inactivas sigue su curso. «Tal vez, en lugar de construir una conciencia culpable en formas estéticamente, teóricamente, intelectualmente admirables pero inútiles, podríamos pasear por las

calles [...] y aprender cómo vive la gente en lugares “sucios” y “poco atractivos”. Puede haber más vida allí que en las casas de los mecenas de la arquitectura, donde los mecenas no siempre están más satisfechos o más cómodos que los residentes de estas calles» (Miyoshi, 1996: 157). El propósito de ahondar en lo banal, lo mundano y lo inatractivo como forma de reivindicar y problematizar la vida cotidiana para cambiar la ciudad, tiene mucho que ver con lo que ocurre en estas calles. Y también está muy cerca de algunas intuiciones de Lefebvre; «[r]evelar la riqueza oculta bajo la aparente pobreza de lo cotidiano, desvelar la profundidad bajo la trivialidad, *lo extraordinario de lo ordinario*, solo estaba claro y quizá solo era verdadero, si nos basábamos en la vida de los trabajadores, poniendo de manifiesto, para exaltarla, su capacidad creadora» (Lefebvre, 1972c [1968]: 51). Porque ahí es donde realmente se exalta un tipo de cotidianidad oculta, «la de la calle, la de las gentes que saben divertirse, apasionarse, arriesgarse, decir lo que sienten y lo que hacen» (Lefebvre, 1972c [1968]: 52), más allá y por debajo de la vida cotidiana, antes y ante la ciudad.

CAPÍTULO 2

ANTES Y ANTE LA CIUDAD

CIUDAD DIFERENCIAL

La ciudad existente es la ciudad de orden, estado de orden, estado de gobierno de la homogeneidad, de la heteronomización del espacio. Pero la ciudad existente no es solo eso. Aunque exista el predominio de estas fuerzas, no son las únicas. Lefebvre aborda en *La producción del espacio*, especialmente en el último capítulo titulado «De las contradicciones del espacio al espacio diferencial» (2013 [1974]: 385-430), la tarea de impugnar, por un lado, la mercantilización del espacio en una sociedad cada vez más absorbida por el consumo y, por otro, la idea fija del espacio abstracto como algo homogéneo³⁹. «[E]l espacio abstracto, a pesar de su negatividad (o más bien precisamente en razón de esa negatividad) engendra un nuevo espacio que portará el nombre de “espacio diferencial”. La razón por la cual podemos llamarlo así estriba en que el espacio abstracto tiende hacia la homogeneidad, reduce las diferencias o particularidades existentes mientras que el nuevo espacio no puede surgir (o producirse) sino acentuando las diferencias.» (Lefebvre, 2013 [1974]: 110). Este libro de Lefebvre se enmarca como culminación de un recorrido conceptual para pensar la espacialidad⁴⁰, donde descompone el espacio mediante una operación «dialéctica» en: el espacio de *lo percibido* —físico—, de *lo concebido* —mental— y de *lo vivido* —social—. En esta división, el espacio percibido es el espacio de la experiencia material; el espacio concebido es el de los expertos, los científicos, los

39 Previamente, Lefebvre escribe el *Manifiesto diferencialista* (1972c [1970]), donde desarrolla la relación entre lo homogéneo y lo diferente desde una posición de coyuntura y al calor de los acontecimientos de Mayo del 68. Lefebvre explica en las últimas páginas que no se trata de incorporar ningún concepto original nuevo, sino más bien de hacer actual *este conjunto de ideas* y, lo que es más importante, que «[e]l diferencialismo no es un sistema. ¿Se trata de discurrir de o sobre la diferencia? No. Se trata de vivir, no de pensar, sino de “ser” diferente» (Lefebvre, 1972c [1970]: 129).

40 Este recorrido se podría resumir en seis libros principales: *El derecho a la ciudad* (1969a [1968]), *La revolución urbana* (1972a [1970]), *De lo rural a lo urbano* (1975 [1970]), *Espacio y política* (1976b [1972]), *El pensamiento marxista y la ciudad* (1983 [1972]) y *La producción del espacio* (2013 [1974]), pero también dos libros más que reflexionan a partir de lo sucedido en París en la Comuna de 1871 y de los acontecimientos de Mayo del 68: *La proclamación de la Commune* (1965) y *La revolución de hoy. De Nanterre para arriba* (1970 [1968]).

planificadores, también de los signos, los códigos y la fragmentación—; y el espacio vivido⁴¹ es el de la imaginación, de lo simbólico, de la pasión y la acción— (Lefebvre, 2013 [1974]). Lefebvre entiende que hay una continua conflictividad entre los distintos espacios, pero en el contexto capitalista, domina el espacio concebido. Aun así, esto no implica que el espacio vivido, donde se dan la imaginación, la pasión y la acción de la vida cotidiana, esté irrevocablemente subyugado a los planificadores y los expertos, sino que es esta lucha y sus tensiones lo que caracterizan lo espacial. En este sentido Lefebvre denuncia la supuesta racionalidad del urbanismo como la expresión geográfica —el instrumento— de las lógicas del mercado mundial y sus lesivas consecuencias. A partir de este planteamiento, Lefebvre intenta evidenciar y superar el gobierno de la homogeneidad y la heteronomización del espacio. Esto es, entender el espacio como algo al alcance de las personas que lo viven y habitan, más allá de su abstracción fetichizada, de su mistificación y de sus atracciones. Con esto aflora que el espacio no es un abstracto-instrumental alejado de las relaciones sociales y de producción —capital, trabajo, vida— y separado de las desigualdades y contradicciones que genera. El espacio, la ciudad, es una producción social, un mecanismo a través del cuál se producen y reproducen los encuentros y las posibilidades de transformación.

Lefebvre explica cómo el espacio abstracto sirve de instrumento a la dominación, «liquida las condiciones que le permitieron brotar y sus propias diferencias (internas), y cualesquiera diferencias eventuales con el fin de imponer homogeneidad abstracta.» (2013 [1974]: 402). La aproximación al espacio es vital para explicar el papel instrumental que tiene éste dentro de las lógicas modernas de acumulación de capital, también como generador de homogeneidad —extensible a todo el planeta— que absorbe y simplifica la complejidad y la discordancia. En

41 Los conceptos de *espacio percibido* y *espacio vivido*, se encuentran en el trabajo de Maurice Merleau-Ponty en la segunda parte de su libro titulado *El mundo percibido* (Merleau-Ponty, 1975 [1945]: 217-376) y concretamente con el apartado *El espacio vivido* (*ibidem*: 295-312). No aparece referenciado por Lefebvre más que en un par de ocasiones en *La producción del espacio* y con respecto a otros libros. Lefebvre menciona, sobre Merleau-Ponty, que sigue «ligado a las categorías filosóficas del “sujeto” y de “objeto”, sin relación con la práctica social» (Lefebvre, 2013 [1974]: 230).

este sentido es de gran valor la reivindicación de lo vivido como fuente de diferencia que, al mismo tiempo, engendra el espacio (diferencial); la ciudad. «Las diferencias se mantienen o comienzan en los márgenes de la homogeneización, sea como resistencias, sea como exterioridades (lo lateral, lo heterotópico, lo heterológico). Lo diferente es en primer término lo *excluido*: las periferias, las barriadas de chabolas, los espacios de juegos prohibidos, de las guerras y de las guerrillas» (Lefebvre, 2013 [1974]: 405). Esa discordancia está y ha estado ahí antes y ante la ciudad, incluso aunque los planes y planificaciones de homogeneidad urbanística intenten laminar toda diferencia, toda multiplicidad, toda resistencia.

Pero todavía, la diferencia en relación al espacio, en Lefebvre, queda algo constreñida por algunos límites del método dialéctico. Cuestión de la que Lefebvre es consciente y advierte de su dificultad en las conclusiones de *La producción del espacio*, donde evidenciará una pregunta que ha estado recorriendo todo el libro, «¿cuál es el modo de existencia de las relaciones sociales?» (Lefebvre, 2013 [1974]: 431). No se vincula con una forma, una estructura ni una función, pero ¿puede haber relación sin soporte? Y, en ese caso, «¿[e]n qué consiste la *relación* del “soporte” con la *relación* que soporta y transporta?» (*idem*). Ante estas preguntas, Lefebvre primero problematiza y enmarca las limitaciones que se plantean en el contexto teórico de Hegel y Marx, y después sugiere que el soporte, el espacio (social), no es ni una realidad sustancial, ni una realidad mental, no consiste en una «colección de cosas en el espacio ni en una suma de lugares ocupados [...]». El espacio social tiene una actualidad [...]» (Lefebvre, 2013 [1974]: 432).

Leibniz multiplica las dimensiones y las posibilidades del espacio hacia nuevos límites, sus trabajos sirven para entender que el espacio no es una cuestión unidireccional de existencia sino un conjunto múltiple de relaciones de coexistencia. «Y como una ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas, ocurre igualmente que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos diferentes universos, que no son, empero, sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes

puntos de vista de cada Mónada»⁴² (Leibniz, 1957 [1714]: 45). En el extenso análisis que hace Deleuze sobre Leibniz, destaca el realizado sobre el punto de vista en relación a la ciudad en su curso llamado *El punto de vista. El pliegue, Leibniz y el Barroco* (Deleuze, 1986), realizado en la Universidad París 8 en noviembre de 1986, enunciará que «cada uno de nosotros es un punto de vista sobre la ciudad»⁴³, basado en un fragmento del *Discurso de metafísica* de Leibniz (2017 [1686]). Aquí se abre un camino para profundizar en el punto de vista y, a su vez, se descubre una nueva concepción de la ciudad. Deleuze hace tres aclaraciones: primero, que es falsa la simplificación de que a cada perfil/cara de la ciudad le corresponda un punto de vista; segundo, que cada punto de vista corresponde con la totalidad de la serie; y tercero, que hay una necesidad por la multiplicidad de puntos de vista porque la totalidad de la serie está necesariamente afectada por una suma infinita de variaciones —por un diferencial—.

Hay algo perturbador y preocupante en la idea de ciudad asociada al orden, es decir, en la organización ordenada de la ciudad. El orden resulta históricamente recurrente como mecanismo para reducir y homogeneizar la complejidad de la vida urbana. Suele ser un mecanismo relacionado con distintas formas de dominio y opresión. Desde un punto de vista emancipador podría parecer muy extraño, entonces, acercarse a la ciudad a través de uno de los pensadores que más lejos ha llevado la idea de orden. Leibniz es el filósofo del orden y en ese sentido es extremadamente reaccionario, «[p]ero muy extrañamente, en este gusto por el orden y para fundar ese orden, se libra a la más demente creación de conceptos a la cual se haya podido asistir en filosofía. Conceptos desenfundados, los conceptos más exuberantes, los más desordenados, los más complejos [...]» (Deleuze, 2009: 20). En este primer acercamiento a la noción de

42 Leibniz explica que la mónada «no es otra cosa que una substancia simple, [...] sin partes.» (1957 [1714]: 25). Sobre el punto de vista y la ciudad en Leibniz, véanse también los textos *Verdades primeras* (Leibniz, 1982a [1689]: 342), *Consecuencias metafísicas del principio de razón* (Leibniz, 1982b [1708]: 509) y el *Discurso de metafísica* (Leibniz, 2017 [1686]: 66).

43 Todo lo referente a la ciudad está a partir del momento 1h 23' del vídeo (Deleuze, 1986). El resto de clases de Deleuze sobre Leibniz están publicadas en castellano en el libro *El Leibniz de Deleuze. La exasperación de la filosofía* (Deleuze, 2009).

ciudad vamos a trabajar con el despliegue de conceptos que provoca Leibniz alrededor del punto de vista.

Es aparentemente algo contra intuitivo pensar desde «la organización ordenada de la ciudad» (Deleuze, 2009: 20) precisamente para desordenar como está organizada la ciudad. Es un camino conceptual desbordante, capaz de fundar otra concepción de lo que entendemos por ciudad y una revolución en la concepción del espacio. Leibniz desarrolla una serie de conceptos para fundamentar el orden y ese proceso intermedio de gestación es el que aprovecha Deleuze para engendrar una serie de operaciones complejas y rebosantemente ricas de ideas para acercarnos desde un lugar absolutamente nuevo a lo que entendemos por ciudad. Leibniz comienza una tarea que parece imposible desde el mundo de la lógica: aplicar reciprocidad al principio de identidad. El principio de identidad es del tipo $A \text{ es } A$, el triángulo es triángulo, es decir, es una certeza sin ningún género de dudas; se trata de una proposición idéntica, donde el atributo o el predicado es lo mismo que el sujeto y se reciproca con él. Pero habría un paso más de complejidad dentro del principio de identidad, que sería el poder determinar proposiciones no idénticas. Por ejemplo: el triángulo tiene tres lados. A esto se le conoce como proposición de inclusión —o inherencia—. Los tres lados están contenidos —incluidos— en la idea de triángulo. Es decir, dentro del principio de identidad, tanto la proposición idéntica como la proposición de inclusión son verdaderas, esto es cierto y es un enunciado clásico, pero como dice Deleuze esto es cierto, pero no nos hace pensar. De aquí se puede resumir que toda proposición analítica —idéntica o de inclusión— es verdadera. A partir de aquí surge la originalidad de Leibniz, en plantear la recíproca al principio de identidad, esto es, que «toda proposición verdadera es necesariamente analítica». Esto quiere decir que el predicado sea idéntico al sujeto o esté incluido en el concepto de sujeto. Lo cual parece muy problemático y nada evidente. Especialmente cuando un juicio se sale un poco de las formulaciones más simples, por ejemplo, en relación al espacio. Si decimos «el triángulo está encima de la mesa», «encima de la mesa» es una localización espacial que no parece que encaje en la forma de predicado o de atributo del «triángulo». Para resolver esto «Leibniz propone una tarea muy ardua: se compromete a mostrar de qué manera

todas las proposiciones —las que enuncian relaciones, las que enuncian existencias, las que enuncian localizaciones— pueden ser conducidas al juicio de atribución y que existir, estar en relación con, puede ser traducido en última instancia como equivalente al atributo del sujeto» (Deleuze, 2009: 26). Es decir, que todo lo que le ocurra a un sujeto ya está contenido en la noción de sujeto.

¿Qué extraño mundo saldrá de aquí? Lo que desarrolla Leibniz para explicar esta reciprocidad del principio de identidad es el *principio de razón suficiente* (Leibniz, 1957 [1714]: 36), lo que quiere decir que la *razón* —nada acontece sin razón— es «la noción del sujeto en tanto contiene todo lo que se dice con certeza de este sujeto» (Deleuze, 2009: 27). Esto abre muchas incógnitas y caminos nuevos, para lo que Leibniz despliega un encadenamiento de conceptos para desarrollarlo. El primer concepto es el de *inherencia* —o inclusión—, «todo lo que se dice con certeza de algo es inherente a la noción de ese algo» (Deleuze, 2009: 29). Pero aquí ocurre algo sorprendente, si le atribuimos a la noción de un sujeto algo con certeza en realidad estaremos forzados a atribuirle no solo ese algo sino la totalidad del mundo. Aquí se podría decir, aplicado al espacio, que en todo lo que conforma el espacio, en cada punto del espacio, está contenido el espacio entero. Todo el espacio es inherente a cada punto del espacio. ¿Por qué? Como explica Deleuze, según el principio de causalidad, todo tiene una causa y a su vez un efecto, que a su vez es causa de más efectos. Aún así, que todo tenga una causa no es igual a que todo tenga una razón; la causa es necesaria pero no suficiente, aquí habría que distinguir «la causa necesaria y la razón suficiente» (*idem*). La causa necesaria de A es B, la razón suficiente de A es la noción de A. La razón suficiente expresa una relación entre algo y su noción. De aquí es desde donde se puede comprender que lo que se despliega de esta relación es una serie indefinida de causas y efectos, donde «es la totalidad del mundo la que desde ese momento debe estar comprendida en la noción de sujeto» (Deleuze, 2009: 30). El mundo entero está en el interior de cada noción de sujeto, pero es necesario precisar más. Para desarrollar este punto Leibniz inventa el concepto de *expresión*; para explicar que en realidad «la noción de sujeto expresa la totalidad del mundo» (*idem*). Cada sujeto es una expresión del mundo, de todo el

mundo en cada momento. Así se entiende mejor la famosa disputa sobre el espacio entre Newton y Leibniz, mediante la correspondencia entre este último y Samuel Clarke —defensor de la posición de Newton—, donde Leibniz refutará la idea de que el espacio sea una sustancia o algún tipo de ser absoluto, considerando «el espacio como una cosa puramente relativa, [...] un orden de coexistencias» (Leibniz, 1980 [1716]: 68). Leibniz le responde a Clarke que «el espacio señala en términos de posibilidad un orden de las cosas que existen al mismo tiempo, en tanto que existen conjuntamente, sin entrar en sus peculiares maneras de existir; y en cuanto vemos varias cosas juntas, nos damos cuenta de este orden de cosas entre ellas.» (*idem*) Esto abre un entendimiento radicalmente distinto del espacio, una nueva teoría del espacio. No hay puntos en el espacio sino el espacio en cada punto. No somos singularidades en la totalidad del mundo, sino expresiones singulares de la totalidad del mundo que coexisten. Pero todavía falta un paso crucial, ¿qué es lo que distingue entonces a un sujeto de otro si todo sujeto es la expresión de la totalidad del mundo?, ¿qué distingue un punto en el espacio de otro si cada punto es la expresión de la totalidad del espacio en un punto? Deleuze lo explica: «[e]s necesario que cada uno, cada sujeto, cada noción individual, cada noción de sujeto comprenda la totalidad del mundo, exprese ese mundo total, pero desde un cierto punto de vista» (Deleuze, 2009: 33). El espacio no es una sustancia, no puede ser una sustancia; se define por el orden de los puntos de vista.

Este es el tercer concepto clave de Leibniz para desplegar la *razón suficiente*: el *punto de vista*. Esta noción de punto de vista se funda dentro de la complejidad del pensamiento leibnicense, que no se puede separar de sus investigaciones en matemáticas y, concretamente, sobre el cálculo diferencial. Según Leibniz toda la materia es una «potencia que no deja de replegarse» (Deleuze, 2009: 106), y el elemento fundamental —*genético*— de los repliegues de la materia es la curvatura variable del universo. El mundo es curvo, no rectilíneo. El mundo es infinitamente pequeño e infinitamente grande al mismo tiempo, es inconmensurable. Aquí resulta útil pensar el caso de los números irracionales; que no pueden definirse como razón de números enteros, es decir, son números inconmensurables, inseparables de una curva y que generan una serie

infinita. Estos elementos son cruciales en los aportes que hace Leibniz a las matemáticas con el cálculo diferencial —dentro del cálculo infinitesimal—, pero también para la creación del concepto de *punto de vista*. El cálculo diferencial entiende el mundo curvo, se acerca a él desde su condición curva, pero, más importante aún, lo hace desde la curvatura variable del mundo. Y esto se produce porque el cálculo diferencial estudia como cambian las funciones continuas según sus variables. Esta curvatura variable no se puede separar de los vectores de concavidad que genera cada porción de curva; que a su vez tiene un centro que es vértice, punto de vista. En palabras de Deleuze, «yo diría que un tal centro de curvatura es un punto de vista sobre la porción de curva definida por un vector de concavidad» (Deleuze, 2009: 141). Como el mundo es curvo, está afectado por una curvatura variable, es necesario el punto de vista para captar una porción del mundo, una expresión del mundo. Cada noción de sujeto comprende la totalidad del mundo; pero es un mundo plegado, infinitamente variable, por lo que expresa un punto de vista del mundo, de la serie infinita del mundo. «Lo que define mi punto de vista es como un proyector que, en el rumor del mundo oscuro y confuso, conserva una zona limitada de expresión clara y distinta» (Deleuze, 2009: 36). El centro de la curvatura no es un centro en el sentido de la geometría clásica —como el centro de una forma regular, por ejemplo, un círculo—, sino más bien, es un sitio, un vértice, un punto de vista en función del cuál ver se hace posible. Es el vértice del cono —sitio donde se encuentran las tangentes a cada punto de la curvatura variable—, en vez del centro del círculo, el que es punto de vista (Serres, 1968).

Deleuze (2009: 142-144) describe cuatro aspectos que definen el punto de vista en Leibniz. Primero, un punto de vista siempre está en relación con una variación o una serie. Es decir, es potencia de poner en serie —de ordenar—. Segundo, el punto de vista no significa que todo es relativo. Es algo completamente distinto a una especie de relativismo que entendiera que «a cada cuál su verdad», es decir, no quiere decir que la verdad dependa de cada noción individual. Más bien, que no hay verdad si no se encuentra un punto de vista desde el que esta sea posible. La curvatura de las cosas exige un punto de vista, lo que quiere decir que el punto de vista es una condición para la manifestación de verdad.

Tercero, el punto de vista no es una perspectiva frontal que permitiría captar una forma en las mejores condiciones. No se trata de una instancia a partir de la cual se capta una forma, sino que es una instancia a partir de la cual se capta una serie de formas en sus pasajes. Dentro de la perspectiva barroca, la metamorfosis es el pasaje de una forma a otra y la anamorfosis el pasaje del caos a la forma. Es el punto de vista el que permite captar el pasaje de una forma a otra —o del caos a la forma—. Cuarto, el punto de vista está afectado de un pluralismo fundamental, es decir, que el punto de vista es esencialmente múltiple. A causa de la curvatura variable del mundo hay forzosamente multitud de puntos de vista. El punto de vista es la potencia de seriar la multiplicidad⁴⁴ de formas. Cuando el punto en el espacio deviene punto de vista —por la curvatura variable del mundo—, es el espacio el que está en un punto (de vista). Y, a su vez, en la multiplicidad de puntos de vista; a cada punto de vista le corresponde una *variación sobre la serie infinita del mundo*.

Cada sujeto comprende el mundo entero como una serie infinita. Lo que no significa que lo comprenda con claridad, sino a través de una profundidad —en el pliegue—. Es en la profundidad que se comprende el mundo entero, la totalidad de la serie. Somos puntos de vista, pero tenemos nuestro propio campo de claridad y oscuridad, vemos unas cosas con claridad y otras oscuras, comprendemos algunas cosas con distinción y claridad y otras solo confusamente, como un rumor. En palabras de Leibniz, toda substancia singular «expresa, aunque confusamente, todo lo que acontece en el universo, pasado, presente o futuro» (Leibniz, 2017 [1686]: 66). Aquí Deleuze pone el ejemplo siguiente: «¿Tienen alma las bestias? Sin duda, las bestias son puntos de vista. El punto de vista de la mariposa, del elefante...» (1986). Con esto hace hincapié en las diferentes profundidades, un animal también tiene punto de vista⁴⁵, aunque

44 Es necesario aclarar que la traducción al castellano del concepto original *multiplicité* por *multiplicidad* hace que haya un aspecto más difícil de comprender, que es el de incluir el concepto de *pli* [pliegue] dentro de la palabra *multiplicité*, es decir, lo que está plegado multitud de veces o de multitud de maneras. Lo que vendría a ser «multiplegacidad».

45 Véase el trabajo de Eduardo Viveiros de Castro en el que desarrolla el concepto de *perspectivismo*; «La “personalidad” y la “perspectividad” —la capacidad de ocupar un punto de vista— son cuestiones de grado, de contexto y de posición, antes que de propiedades distintivas de tal o cual

vea con poca claridad. Es decir, la variedad y multiplicidad de los puntos de vista es tanta como criaturas existen y, al mismo tiempo, estos puntos de vista tienen distintas profundidades, claroscuros, diferentes formas de claridad y oscuridad. La composición de la ciudad, del mundo, está formada por el pliegue, despliegue y repliegue de los puntos de vista. La ciudad en sí no existe, o al menos no existe fuera de los puntos de vista sobre la ciudad. La ciudad no es un objeto, no es una sustancia, ni una esencia. Según Deleuze (1986), solo puede ser el acuerdo entre puntos de vista sobre la ciudad. Es decir, que la ciudad está siempre plegada, y estar plegada significa estar en/dentro, incluida en el punto de vista. Pero aquí *acuerdo* no es tan simple como la idea de ponerse de acuerdo, sino que es la conjunción diferencial entre los puntos de vista sobre la serie infinita del mundo. Lo diferencial es la relación, que opera tanto en lo infinitamente pequeño como en lo infinitamente grande. Y esta relación, conjunción, tiene que ver con el cuerpo y con el sitio porque en esta nueva concepción del espacio en/dentro del punto (de vista) «lo que yo expreso clara y distintamente es lo que afecta a mi cuerpo» (Deleuze, 2009: 38). Y, al mismo tiempo, «la pequeña porción clara que comprendo del mundo es el sitio del punto de vista. Cada punto de vista tiene un sitio» (Deleuze, 1986). Aquí es importante aclarar que no se tiene un punto de vista porque se tenga un cuerpo, sino que se tiene un cuerpo porque se tiene un punto de vista. Se tiene un cuerpo porque se expresa clara y distintamente una pequeña —incluso infinitamente pequeña— porción de la serie infinita del mundo. A su vez el concepto de sitio no es casual, Leibniz revoluciona el campo matemático, entre otros trabajos, con su *análisis situs*⁴⁶, donde el espacio no es definido mediante magnitud sino como configuración situacional; lo que a su vez sienta las bases de la topología. «El espacio es el orden de lo coexistente, [...] el

especie» (2010: 37). Véase también (Agamben, 2006: 77-84) y (Uexküll, 2014).

46 Desde los primeros trabajos publicados en su *Dissertatio de arte combinatoria* (Leibniz, 1992 [1666]) ya se menciona el concepto de *situs* (1992 [1666]: 33), que luego elaborará más en su *Characteristica Geometrica* (1679) y en otros escritos que se pueden consultar en castellano en los *Escritos matemáticos* (Leibniz, 2015). En el Capítulo 3 se desarrollará más el concepto de *situs* como modo de coexistencia y lo pondremos en relación con el situacionismo y el *conocimiento situado* de Donna Haraway.

situs es el modo de coexistencia» (Leibniz, 1715: 18).

En Leibniz el concepto de orden de lo coexistente que define el espacio no significa que no pueda ser un orden discordante. Hay armonía preestablecida⁴⁷, pero es una armonía como rumor de fondo, como potencial de relación. Hay armonía porque las cosas concuerdan vagamente, lo que expresa una singularidad está en *composibilidad* con lo que expresa otra; pero lo posible es un campo mucho más abierto. La composibilidad es un avance que inventa Leibniz sobre la posibilidad lógica. Es decir, que algo sea posible dentro de la lógica no es suficiente, es necesario que ese algo sea composable con otros elementos de la realidad. La ciudad no existe fuera los puntos de vista —de cada singularidad, de cada mónada—, es decir, infinidad de puntos de vista. No hay ciudad fuera de las singularidades, no existe como sustancia, solo existe —o, más bien, insiste— como virtualidad que adquiere actualidad en cada singularidad que lo expresa. La ciudad no es otra cosa que el rumor de conjunción virtual de las singularidades entre sí, que adquiriera actualidad depende de las expresiones singulares en composibilidad. Aún así, Leibniz mantiene un rasgo divino dentro de un despliegue de conceptos asombrosamente monstruosos; es el que se refiere a que este mundo ordenado y en armonía es el mejor de los mundos posibles. ¿Y si este no fuera el mejor de los mundos posibles? O, al menos, ¿y si este estado del mundo no es el mejor de los estados posibles? Partiendo de la conceptualización monstruosa de Leibniz se podría ver el espacio, además de como orden de lo coexistente, como desorden de lo cosubsistente. Como ese orden discordante o desorden vagamente concordante, que en realidad es más bien una cuestión de distancias y profundidades, de plegacidades, de dis/junción, des/encuentro y des/acuerdo entre puntos de vista (singulares). Por eso la ciudad es una función operatoria (Deleuze, 2015b [1988]: 12),

47 «Digo que la armonía es una relación de expresión. Llamo relación de expresión a una relación entre un término llamado “expresante” y un término llamado “expresado”. [...] Por una parte, lo expresado no existe fuera de su expresante. Por otra parte —y al mismo tiempo— el expresante está en una correspondencia regulada con su expresado.» (Deleuze, 2009: 371). Aquí Deleuze asocia esta relación con las matemáticas, explicando que una función es fundamentalmente expresiva, ya que es «una relación entre dos términos en la que el uno no existe independientemente del otro, y el otro no existe independientemente de una correspondencia regulada con el uno.» (Deleuze, 2009: 372).

un diferencial de puntos de vista que no existe fuera de las expresiones singulares y que adquiere actualidad —se expresa— cuando insiste.

CIUDAD CONTRAESTATAL

También en las sociedades llamadas primitivas ha habido Estado. Como explica el etnólogo Pierre Clastres en *La sociedad contra el Estado*, «las sociedades primitivas no son sociedades sin Estado» (Clastres, 1978: 165), en el sentido de que no tendrían Estado porque no habría llegado a ese momento de desarrollo en el que el Estado es necesario, incluso imprescindible, porque es «el destino de toda sociedad» (*idem*). Dentro de una concepción no lineal del tiempo se puede entender mejor por qué no se trata de sociedades sin Estado sino contraestatales; no tienen Estado porque han desarrollado mecanismos de conjuración-anticipación del Estado no porque no haya llegado ese momento de su desarrollo. En palabras de Clastres, «lo que nos muestran los Salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjuración del Uno, del Estado.» (1978: 191). Cabe aquí destacar también la definición que hace Clastres sobre las economías de subsistencia, históricamente definidas como la miseria de los salvajes, como la incapacidad de producir excedente, como una alienación permanente y desesperada en búsqueda de alimento y como la carencia e inferioridad de conocimientos técnicos. Pero la subsistencia aquí no opera como «la necesidad de una *carencia*, de una incapacidad, inherente a este tipo de sociedad y a su tecnología, sino por el contrario el rechazo de un *exceso* inútil, la voluntad de concertar la actividad productiva con la satisfacción de las necesidades.» (Clastres, 1978: 171). Esto no quiere decir que las sociedades primitivas no produzcan excedente, lo producen, pero es consumido con fines políticos, comunitarios, festivos o similares. Hay excedente, pero sin sobretrabajo. (*cf.* Sahlins, 1977: 27-46)

Este segundo acercamiento a la noción de ciudad es desde su disputa con el aparato de captura estatal, es decir, desde una concepción de la ciudad que se revuelve contra el Estado. La coexistencia no es solo el elemento definitorio —en su orden o desorden— del espacio como explica Leibniz, sino que también es un rasgo clave para entender las

formaciones sociales. Esto es lo que desarrollan Gilles Deleuze y Félix Guattari en la meseta *Aparato de captura* de su libro *Mil mesetas* (2008 [1980]: 433-482), pero que también fue trabajado por Deleuze en algunas de sus clases sobre el aparato de estado y la axiomática capitalista (Deleuze, 2017: 11-128). «[L]a hipótesis hacia la que vamos consiste en distribuir un campo de coexistencia, en el cual todo coexiste a la misma vez desde el punto de vista de las formaciones sociales, en el cual los grupos o sociedades llamadas primitivas, los aparatos de Estado, las máquinas de guerra, el campo, la ciudad, todo preexiste. Es un campo de coexistencia.» (Deleuze, 2017: 90). Este posicionamiento abre muchas cuestiones; *¿qué va antes y ante qué se enfrentan?*, *¿cómo son las formaciones sociales contra-Estado?*, *¿qué es o puede ser la ciudad contraestatal?*, *¿qué implicaciones tiene la coexistencia para los planteamientos evolucionistas?* Aquí, Deleuze hace un análisis sobre este combate entre la forma-Estado y la forma-ciudad⁴⁸ para desarrollar su hipótesis sobre el campo de coexistencia de las formaciones sociales. «El secreto, por supuesto, es que no todo es Estado. Pero ¿por qué? Porque el Estado está por todas partes... No, no está por todas partes... ¿Cómo decirlo?... Quiero decir que ya está ahí, al mismo tiempo, con lo que no es Estado. Es un campo de coexistencia» (Deleuze, 2017: 95-96). La forma-Estado no es solo lo que se entiende habitualmente como una cuestión territorial o de escala, es una forma de entender las relaciones sociales y de poder. La forma-Estado, por lo tanto, puede operar no solo a la escala nacional —Estado-nación—, sino también a la escala municipal en la forma de gobernar la ciudad, incluso también a escalas más reducidas como en la administración de una asociación de vecinos y vecinas. Pero esto no quiere decir que siempre haya sido así ni que tenga que ser así, especialmente en escalas más pequeñas donde las posibilidades de subvertir esas lógicas están al alcance.

Aquí se produce un cambio clave en la forma de analizar las formaciones sociales, porque no se entienden, según Deleuze, desde los modos de producción y de forma evolucionista, sino como procesos maquínicos

48 Aquí forma-ciudad no es la forma de la ciudad, tal y como se ha estudiado desde determinadas posiciones de la teoría de la arquitectura como las de Gordon Cullen (2006 [1961]), Kevin Lynch (1981; 2008 [1960]) o Spiro Kostof (1991; 1992), sino la ciudad como formación social.

en coexistencia; «llegar a un campo de coexistencia de las formaciones sociales ya no de una manera evolucionista, sino a través de especies de procesos, que podríamos llamar “procesos maquínicos”» (Deleuze, 2017: 94). Procesos maquínicos que son capaces de conjurar la formación de un aparato estatal, pero también la acumulación de riqueza —como sugieren los análisis de Mauss (2009 [1924]) sobre la teoría del don y también las economías de subsistencia que renuncian al sobretrabajo—, y que corresponden a formaciones sociales que se basan en mecanismos de «anticipación-conjuración» (Deleuze, 2017: 94), y esto es, contraestatales. Y esto no ocurre solo en las sociedades primitivas, sino que son mecanismos, rasgos, que operan en formaciones sociales disidentes, en formas de vida y organización desobedientes; en bandas callejeras, en ciertos movimientos sociales, en grupos clandestinos, comités de base, comunas y, en general, grupúsculos autoorganizados de muy distinto tipo. Hay jerarquías, pero son de otro tipo; juegos de alianzas, jefaturas en permanente cuestión, micropoderes, que a veces son capturadas por las lógicas del aparato de Estado y se forma un centro de poder con sus correspondientes jerarquías sociales y su dominio. Pero otras veces no, se mantiene la conjuración, o al menos domina en mayor grado la resistencia a la captura. Todo coexiste, son vectores de fuerza hacia un lado y hacia el otro, según Deleuze, la gran diferencia que caracteriza a los mecanismos de conjuración es «impedir la resonancia de los centros de poder» (2017: 100), es decir, no está diciendo que no haya centros de poder, sino que lo que permiten los mecanismos de anticipación-conjuración es anticipar la resonancia de los centros de poder y llegados al punto donde el vector de captura se hace más fuerte, conjurarlo.

Marx desarrolla una importantísima aportación sobre las «formas que preceden a la producción capitalista» (1971 [1857-58]: 433-477), donde hace una vinculación entre formaciones despóticas orientales y un modo de producción determinado —definido como modo de producción asiático por los marxistas, simplemente porque surge en Asia—; «en medio del despotismo oriental [...], existe de hecho, como fundamento, esta propiedad comunitaria o tribal, producto sobre todo de una combinación de manufactura y agricultura dentro de una pequeña comunidad que

de ese modo se vuelve autosuficiente»⁴⁹ (Marx, 1971 [1857-58]: 435). Dependiendo de la forma que adquiera la jefatura comunitaria, la entidad comunitaria tendrá un funcionamiento más despótico o más democrático, y, en consecuencia, aparecerán las condiciones para la apropiación real a través del trabajo «como obra de una unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades. En estos casos, las ciudades propiamente dichas surgen junto a estas aldeas solo en aquel punto que es particularmente favorable para el comercio con el exterior o allí donde el gobernante y sus sátrapas intercambian ingresos (plusproducto) por trabajo» (Marx, 1971 [1857-58]: 436). Los análisis posteriores del arqueólogo Gordon Childe en *Los orígenes de la civilización* (1995 [1936]) coinciden con el esquema de Marx, en concreto, en esta sucesión en la que comunidades agrícolas desarrolladas suponen la formación de gobiernos despóticos que acumulan y se apropian del excedente para hacer grandes trabajos hidráulicos, infraestructurales, de comunicación o similares desde la posición que flota por encima de las pequeñas comunidades y que es lo que da origen a las ciudades. Childe llama a esto «revolución neolítica» (1995 [1936]: 85-130), basado en una especie de materialismo determinado por las condiciones ambientales y tecnológicas, es decir, en última instancia como el resultado de un modo de producción determinado. Deleuze, sin embargo, argumenta que esto no es así, apoyándose en el trabajo de Jane Jacobs en su libro *La economía de las ciudades* (1975 [1969]) que a su vez utiliza el descubrimiento de la ciudad Çatal Hüyük por el arqueólogo James Mellaart (1967). Çatal Hüyük, en la península de Anatolia, es la ciudad más antigua descubierta hasta el momento, pero lo más interesante del descubrimiento es precisamente su condición de ciudad. Aparentemente podría parecer que es simplemente una aldea o poblado, ya que al estar datada entre

49 En la traducción en español del texto de Marx hay conceptos que se encuentran traducidos en algunas partes como «comuna» o «comunal» y otras veces como «comunidad» o «comunitario», esto responde al problema que hay para traducir los conceptos del alemán original *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* —también traducidos como *comunidad* y *sociedad*—. Estos términos, además, a través del trabajo de Ferdinand Tönnies (1887), fueron muy influyentes en las escuelas de arquitectura europeas entre los años 1978 y 1988 —y en el pensamiento sobre la ciudad—, lo cual es problemático como advierten tanto Roberto Esposito (2003 [1998]: 21-25) como Sandro Mezzadra y Brett Neilson (2017 [2013]: 92).

7000 a.n.e. y 6000 a.n.e. no tendría sentido pensar otra cosa, en comparación con una aldea agrícola más moderna situada al oeste de ésta, por ejemplo. Sin embargo, lo llamativo es que Çatal Hüyük se presenta mucho más desarrollada, con una cultura más avanzada y una forma de vida más compleja (Jacobs, 1975 [1969]: 40). Jane Jacobs fundamenta con este descubrimiento su hipótesis de que no es la agricultura la que precede y hace posible mediante el excedente —gracias a avances tecnológicos y ambientales graduales— de su modo de producción la ciudad, sino todo lo contrario. El excedente es previo a la agricultura y nace de la hibridación fortuita de granos silvestres —que hacen que sean más resistentes y más valiosos—, en su almacenaje mezclado en las ciudades, que posibilita un avance en el comercio interior de la ciudad y luego de las importaciones/exportaciones. Y son las múltiples conexiones entre ciudades y las «muchas economías urbanas interdependientes, que hicieron posible diversos tipos nuevos de trabajo, la agricultura entre ellos» (Jacobs, 1975 [1969]: 44)⁵⁰. Jacobs asevera que el «dogma» de la precedencia agrícola procede de una fuente predarwiniana: Adam Smith. Aunque Smith, en *La riqueza de las naciones* (1996 [1776]), atisbará una relación entre el avance de la industria y el comercio desligado de una evolución directa del avance de la agricultura, «nunca se planteó cómo pudo nacer la agricultura. La agricultura y la ganadería eran cosas dadas; eran las formas primitivas de ganar el pan con el sudor de la frente» (Jacobs, 1975 [1969]: 53). Problema que, según Jacobs, también arrastró Marx, a pesar de revelar y revolucionar radicalmente el funcionamiento y la forma de entender la economía e incluso haber estudiado con detenimiento el trabajo de Charles Darwin y otros avances con sus implicaciones en la prehistoria. A este respecto a Lefebvre le ocurre algo parecido, a pesar de haber revolucionado el campo de los estudios

50 Concretamente esta teoría está desarrollada por Jacobs en el capítulo 1 de su libro, en el apartado «Una teoría de los orígenes urbanos de la primera agricultura» (1975 [1969]: 25-44) donde utiliza una ciudad imaginaria —casi en el Paleolítico—, *Nueva Obsidiana*, previa a lo que luego sería la real Çatal Hüyük —datada entre 7000 a.n.e. y 6000 a.n.e.— para explicar todo el proceso de surgimiento de la agricultura posterior a la ciudad. Véase también el repaso que hace Edward Soja de esta teoría en *Postmetrópolis* (Soja, 2008 [2000]: 80-90).

urbanos con su eje 0-100 donde explica la sucesión⁵¹: ciudad política, ciudad comercial, (inflexión de lo agrario hacia lo urbano), ciudad industrial, (*implosión-explosión*), zona crítica (Lefebvre, 1972a [1970]: 7-28); sigue haciendo uso de un esquema evolucionista lineal. Aunque es cierto que lo dota de una complejidad y de una claridad que lo convierten en un instrumento enormemente útil para entender el fenómeno urbano y sus transformaciones contemporáneas. Pero, ¿y si ese eje en vez de ser lineal fuera quebrado?, ¿y si ya estaba ahí la ciudad? O, si se prefiere, lo urbano, definido por Lefebvre (1972a [1970]) como el proceso de gradación de concentraciones de urbanización donde «campo» y «ciudad» como objetos estanco desaparecen, se disuelven. Pero va más allá, porque el proceso en vez de ser lineal y pasar de lo rural a lo urbano (Lefebvre, 1975 [1970]), es primero, o al mismo tiempo, urbano⁵².

Esta es la razón por la que Deleuze puede decir que es la formación imperial arcaica —la formación despótica oriental en Marx— la que hace posible el modo de producción, y no al contrario; esto es lo que quiebra el sistema lineal evolucionista y hace necesario el campo de coexistencia (Deleuze, 2017: 87). Entonces Deleuze, para explicar este campo de coexistencia de procesos maquínicos —de las formaciones sociales—, define los dos tipos de formaciones; por un lado, formaciones primitivas que presentan mecanismos de conjuración-anticipación y, por otro, formaciones estatales que presentan mecanismos de captura. Y aclara que el momento en el que se manifiesta el aparato de Estado es un «umbral de

51 Es necesario aclarar que Lefebvre se aventura a situar la *ciudad política* como el origen de la ciudad y la hace coincidir cronológicamente con la aparición de la escritura. Lefebvre advierte con inteligencia que hay una relación muy fuerte entre las ciudades y los avances en agricultura, pero no cuestiona el origen de la agricultura. «¿Qué había en un principio? Una serie de pueblos, objeto de la etnología y de la antropología. En las proximidades de ese cero inicial, los primeros grupos humanos (recolectores, pescadores, cazadores y, quizá, pastores) han marcado y caracterizado el espacio, lo han explorado y jalonado. [...] La *ciudad política* acompaña o sigue inmediatamente la instauración de la vida social organizada de la agricultura y la aldea.» (Lefebvre, 1972a [1970]: 13-14).

52 Esta teoría también la tiene en cuenta el historiador Fernand Braudel: «No creamos tampoco que el campo, como se dice generalmente, ha precedido obligatoriamente a la ciudad en el tiempo. Es frecuente, desde luego, que el avance “del medio rural, por el progreso de la producción, posibilite la ciudad”, pero esta no es siempre un producto posterior.» (Braudel, 1984 [1979]: 423).

consistencia, *más allá* de los grupos llamados primitivos. Pero “más allá” no quiere decir después. Ya está ahí, [...] a un nivel de subsistencia, desde siempre.» (Deleuze, 2017: 103). Es decir, si hay dos vectores de fuerzas que coexisten y que están operando simultáneamente, el umbral de consistencia es el momento en el que el vector de fuerza del aparato estatal anula el vector de fuerza de la formación primitiva. Ahora bien, Deleuze complica más el esquema, preguntándose si en realidad no habría otros umbrales de consistencia además del de la forma-Estado. Sin duda, la forma-Estado es la que predomina en la realidad actual del mundo, el capitalismo tomó la forma-Estado para desarrollarse y expandirse, pero, ¿es la única formación posible? Y, más importante aún, no para el desarrollo del capitalismo sino para otras formas de relación posibles —contracapitalistas, contraestatales—. Esta otra vía es la ciudad contraestatal. Esto es, los mecanismos de anticipación-conjuración de las formaciones primitivas actuarían tratando de evitar la captura de la forma-Estado, pero también, a su vez, de la forma-ciudad. Lo más interesante es que el campo de coexistencia se hace más complejo aún, porque a su vez van a aparecer mecanismos de anticipación-conjuración —completamente distintos a los de las formaciones primitivas— de la forma-ciudad para impedir la captura de la forma-Estado. Este es el punto en el que Deleuze inicia la batalla entre la forma-Estado y la forma-ciudad. «Yo creo que no se puede comprender ni siquiera una mínima cosa respecto de lo que se llama en general lucha de clases si no se tiene en cuenta también la lucha entre la forma-ciudad y la forma-Estado» (Deleuze, 2017: 107). No son la misma vía, la misma formación social, y la tensión histórica entre ambas lo demuestra; desde los siglos XI a XIII donde la gran potencia económica y política pasa por la forma-ciudad hasta el siglo XIX donde se produce «el último arreglo de cuentas forma-Estado/forma-ciudad en Francia [que] fue la Comuna [de París de 1871]» (*idem*). El trabajo de Braudel (1984 [1979]: 418-489) en *Civilización material, economía y capitalismo* va en esta línea, donde estudia en el largo plazo los procesos en los que la forma-ciudad se ha desarrollado, pasando en momentos históricos determinados por el triunfo de la forma-ciudad sobre la forma-Estado, «este es el caso de Italia y Alemania, con los hundimientos políticos del siglo XIII. Por una vez la liebre logró vencer a la tortuga.»

(Braudel, 1984 [1979]: 447). Hay un intento recurrente en intentar ligar Estado y ciudad a lo largo de la historia, se puede ver fácilmente con el caso de las ciudades-Estado, pero podrían entenderse simplemente como ciudades. Que haya centros de poder, como ocurría con las formaciones primitivas, no implica que haya aparato estatal; puede haber mecanismos de conjuración-anticipación —diferentes a los de las formaciones primitivas— de la forma-ciudad para impedir la captura de la forma-Estado. Se puede entender mejor, por ejemplo, con el caso de la ciudad de Atenas clásica —en permanente conjura—, o en la diferencia entre Sumeria como sistema de ciudades y Egipto como sistema imperial (Deleuze, 2017: 111). «Todo sucede como si la forma-ciudad escapara aquí a la forma imperial arcaica, a la forma-Estado, por más que tras una larga, larga, larga historia, el Estado vuelva a atrapar a la ciudad, vuelva a ponerle las manos encima, vuelva a disciplinarla.» (Deleuze, 2017: 113).

Ahora bien, parece que hay dos formas de entender y materializar el umbral de consistencia. Por un lado, el que supone la forma-Estado y, por el otro, el que supone la forma-ciudad. Para resolver este problema, Deleuze diferencia entre las dos formalizaciones del umbral de consistencia del siguiente modo: la forma-ciudad supone un umbral de transconsistencia y la forma-Estado supone un umbral de intraconsistencia. Esto es, la forma-Estado en su consistencia remite hacia sí misma mientras que la forma-ciudad remite a una relación entre ciudades. La ciudad (sola) no es nada. «Lo que existe es siempre una red de ciudades. [...] Es siempre una constelación» (*idem*). Esquema que comparte Braudel, «una ciudad jamás se presenta sin el acompañamiento de otras ciudades» (1984 [1979]: 420). Y también François Fourquet y Lion Murard, «no hay más que *las* ciudades. Una red de ciudades.» (1978: 44). Lo que está relacionado con el planteamiento de Leibniz y las extensiones de Deleuze, la ciudad no es una sustancia, sino el des/acuerdo entre (la multiplicidad de) puntos de vista, des/orden de coexistencias. La ciudad es un sistema de entradas y salidas, una función operatoria. La ciudad no existe «sino por lo que entra y por lo que sale, es entradas y salidas, y coexistencia de entradas y salidas. [...] Una ciudad no tiene territorio, [...] tiene circuitos.» (Deleuze, 2017: 115), mientras que al Estado le preocupa el disciplinamiento y la captura del territorio, tratando el territorio como

objeto, capturando la ciudad como objeto. A su vez, y este elemento es muy relevante políticamente, la coexistencia no es solo extrínseca, es decir, al nivel de unas formaciones sociales con otras —mecanismos de anticipación-conjuración, ciudades, aparatos de Estado—, sino también intrínseca, es decir, los aparatos de Estado lo pueden capturar todo, pero lo capturado coexiste con mayor o menor fuerza en forma de núcleo de resistencia y contagio (Deleuze & Guattari, 2008 [1980]: 444). La ciudad contraestatal sería el momento en el que la forma-ciudad adquiere una potencia de anticipación-conjuración del aparato de captura de la forma-Estado. La forma-Estado, que domina y disciplina las ciudades hoy, coexiste con la forma-ciudad o ciudad contraestatal, que no opera en la lógica de conseguir el control y poder de las ciudades bajo la forma-Estado sino que trata de revolucionar su propia forma. Es decir, no asumir las formas institucionales e instituidas, sino transformar radicalmente la forma institucional —su institucionalidad estatal— mediante prácticas instituyentes de la forma-ciudad, incluso más allá y por debajo de la ciudad, mediante formaciones de anticipación-conjuración de nuevo tipo.

CIUDAD (SUB)COMUNAL

¿Cómo podrían ser esas formaciones de anticipación-conjuración de nuevo tipo? Que no solo anticipan-conjuran la forma-Estado, sino también la forma-ciudad. ¿Serían acaso nuevas o en realidad siempre han estado ahí de una u otra forma? Contra el Estado, pero no después del Estado, no como algo secundario. Un tipo de formaciones previas y no solo previas a la captura y al umbral de consistencia, sino en permanente conflicto con la captura; formaciones inconsistentes, formaciones informales, siempre alrededor de todo intento de fijación y codificación. Por un lado, la anticipación no supone solo la alerta ante el peligro que se acerca, sino que también ocasiona su adelanto; por otro lado, la conjuración no es solo el intento de impedir la captura, sino que, al mismo tiempo, es la invocación de sus espíritus. Esta ambigüedad es la que mejor caracteriza las formaciones de anticipación-conjuración, frente y alrededor del peligro; donde la captura nunca es homogénea y definitiva, al igual que la resistencia no es siempre frontal y clara. En las

exploraciones de Marx sobre la vinculación entre formaciones despóticas y modo de producción, donde la ciudad aparecía como momento posterior a la agricultura, únicamente como resultado del gobierno del excedente, también aparece una distinción sugerente entre la ciudad y otro tipo de formación social que precede a la producción capitalista: la comuna. Más allá de la cuestión de la precedencia de la ciudad y de la coexistencia de las distintas formaciones sociales, la cuestión interesante aquí en Marx es esta distinción entre la ciudad y la comuna:

Como resultado del unirse [*Vereinigung*] en la ciudad, la comuna [*Gemeinde*] posee una existencia económica como tal; la mera *presencia* de la ciudad como tal es diferente de la mera multiplicidad de casas independientes. El todo, aquí, no consiste meramente en la suma de las partes. Es una especie de organismo autónomo. Entre los germanos, donde los cabezas de familia se establecen en los bosques, separados por grandes distancias, la comuna existe, ya desde la observación *externa*, solo en cada momento de unirse los miembros de la comuna, aun cuando su propia unidad-*en-sí* se establece en la ascendencia, la lengua, el pasado y la historia comunes, etc. Entonces, la *comuna* no aparece como una *unión* [*Verein*], sino como un *unirse* [*Vereinigung*], como acuerdo entre sujetos autónomos que son los propietarios de la tierra, no como una unidad. Por ello la comuna no existe de hecho como *estado*, como *entidad estatal*, como en la antigüedad, porque no existe como *ciudad*. Para que la comuna adquiera una comunalidad real, los propietarios libres de la tierra deben juntarse en *asamblea* [*Versammlung*]. [...] La comuna, por un lado, constituye en sí misma un supuesto previo al propietario individual como comunalidad en la lengua, en la sangre, etc., pero, por otro lado, existe como presencia solo en su *asamblea real* [*wirklichen Versammlung*] para objetivos comunes (Marx, 1971 [1857-58]: 442-444)⁵³.

Esta distinción apela a que más allá de la formación de un conjunto/ unidad/entidad, como puede entenderse la ciudad —incluso aunque

53 La traducción española de esta versión de Pedro Scarón ha sido alterada para respetar algunos de los conceptos clave del texto original en alemán (Marx, 1983 [1857-58]: 392). Por ejemplo, uno de los conceptos clave es *Gemeinde*, originalmente traducido al español como «comunidad», se ha cambiado por «comuna» en la línea de la traducción inglesa (Marx, 1973 [1857-58]: 483) —donde está traducido por *commune*—. Aunque el término *Gemeinde* en alemán actual se refiere a «municipalidad» en su condición administrativa o en términos religiosos, en el momento que lo escribe Marx se refiere a un tipo de comunidad/comuna distinta de las formas despóticas —del Estado e incluso de la ciudad—.

ésta solo tenga sentido como constelación de ciudades—, hay formaciones posibles por debajo y alrededor de ésta; que solo existen en cada momento de juntarse en asamblea real y donde su ligazón no se establece en conexión con la tierra sino en base a una ascendencia, lengua, pasado e historia comunes. Indudablemente hay una connotación que se refiere a la unificación en *Verein* y *Einigung*, pero a su vez Marx parece problematizar esta cuestión al referirse a «unirse [...], no como una unidad» (*idem*) y, más adelante, como asamblea real. Parece que hay una disposición a detectar otras formaciones sociales distintas a las de la unificación que produce la forma-ciudad. Es muy interesante aquí la relación que se establece entre la forma de organización social, la espacialidad y su existencia económica. Según Marx aparece una forma de condensación social, un tipo de ligazón social, que no está directamente ni ligada a un territorio fijo ni a una unidad administrativa ni si quiera a una continuidad temporal, existe solo en el momento de juntarse en asamblea y se preserva a través de «la ascendencia, la lengua, el pasado y las historias comunes» (*idem*). La comuna, lo comunal, escapa a la forma-Estado y también a la forma-ciudad, no porque sea un estadio previo al que no le ha llegado todavía su momento de maduración, sino porque es una formación que escapa de la fijación a una forma. No hay forma de contener la comunalidad.

Tan acostumbrados a ver propiedad y riqueza como elementos inseparables de los modos de producción y existencia capitalista que cuesta ver, como tan prolíficamente explica Marx, que propiedad y riqueza son elementos completamente distintos. Aparece de manera clara al intentar pensar la comuna, ya que su existencia escapatoria no se centra en la propiedad, la tierra y la sangre, sino en historias comunes que tienen la posibilidad de juntarse en asamblea. La propiedad aparece como el encierro⁵⁴ de la riqueza común⁵⁵, sin embargo, por muchos intentos

54 Aquí encierro hace referencia a *enclosure*, que ha sido traducido normalmente como «cercamientos» en castellano, que tienen toda una historia que se refiere al cierre de las tierras comunales en favor de los terratenientes, que supuso la concentración de las tierras en muy pocas manos —de la aristocracia—, que a su vez es capital para entender las transformaciones de la revolución industrial.

55 Marx lo explica en detalle en el capítulo xxiv del libro primero de *El Capital* sobre la *acumulación originaria*, donde menciona «los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y producción» (Marx, 2017 [1867]: 809).

que haya de encierro y captura, hay una comunalidad que pervive —en mayor o menos medida— en cada momento de juntarse en asamblea y que subyace y rodea cada intento de encierro. Más allá de lo que se ha estudiado y demostrado sobre los comunes y sus distintas formas de administración en distintos periodos históricos, es más importante recalcar lo que puntualiza Marx, porque tiene una relevancia social mucho mayor detenerse en lo que constituye la ligazón que posibilita la socialidad —y por tanto la espacialidad— que en aproximarse desde el modo de producción. Es decir, y aquí paradójicamente contraviniendo lo que diría Marx, es la formación social o la socialidad la que está antes y permitiría un tipo de modo de producción y no al contrario. Sería una socialidad comunal la que permitiría una gestión comunal de los recursos, por eso coexisten —aunque de manera muy asimétrica— incluso en contextos de privatización absoluta, por eso subsiste la comunalidad aunque sea únicamente en forma de débil gesto de resistencia a pesar de todos los intentos de encierro. Fred Moten se refiere a esta potencialidad de la asamblea real «como la caricia fecunda de la tierra/comuna/escuela/laboratorio/jam/cabeza (colectiva), donde la devoción performada de llamar y responder en anacuerdo rechaza cada encierro de sus recursos» (Moten, 2017: 186).

A través de lo que suscita Moten podemos apreciar, analizar y sentir los problemas de la forma-ciudad y sus degradados desencadenantes: la ciudadanía, la imagen de la ciudad y el civismo. Componentes habitualmente asociados a una visión progresista de la ciudad cuando encierran precisamente los elementos fundamentales de la ciudad reaccionaria y conservadora a la que no le importa la vida común, ni la comunalidad de la vida, lo más mínimo. Son tres formas de encierro y exclusión a tres niveles distintos: la ciudadanía al nivel del ordenamiento jurídico —que decide mediante la ley quien entra y quien sale de la ciudad, quien es sujeto de derecho o está excluido de todo derecho—, la imagen de la

También es útil detenerse en lo que desarrolló Ostrom (2000), en sus estudios sobre los *recursos de uso común*, «lo que se observa en el mundo es que ni el Estado ni el mercado han logrado con éxito que los individuos mantengan un uso productivo, de largo plazo, de los sistemas de recursos naturales» (Ostrom, 2000: 26), mientras, por otro lado, y con grados razonables de éxito «comunidades de individuos inventan distintas formas de administrar los bienes comunes» (*idem*).

ciudad al nivel del ordenamiento económico —que decide mediante la revalorización quien vive y habita ciertos lugares u otros de la ciudad— y el civismo al nivel del ordenamiento social —que decide mediante el disciplinamiento cotidiano qué se puede hacer y cómo se puede vivir en la ciudad—.

La ciudadanía es históricamente inseparable de la propiedad, es la condensación, presentada como natural y cotidiana, del entrelazamiento entre capital, soberanía y derecho. En el fulgor de las revoluciones ilustradas se asentó de manera dominante la idea de que la construcción del concepto de ciudadanía iba ligada de manera indisoluble del concepto de propiedad privada. Se trata de la normalización del sujeto burgués —masculino, heterosexual y blanco— como equivalente abstracto general, donde sus relaciones de poder y propiedad no juegan un papel visible, sino que son el telón de fondo naturalizado de la vida en sociedad; incuestionados e incuestionables. La consecuencia más violenta de esta aleación entre propiedad y ciudadanía fue la exclusión y subordinación —aún mayor— de las mujeres a los hombres al quedar fuera del concepto de ciudadanía. No solamente fuera en el ordenamiento jurídico de la posibilidad de ser propietarias o de votar, sino que «en la nueva organización del trabajo *todas las mujeres (excepto las que habían sido privatizadas por los hombres burgueses) se convirtieron en bien común*» (Federici, 2010 [2004]: 148), es decir, que su trabajo no era considerado trabajo sino un recurso natural fuera de las relaciones de mercado y, por lo tanto, funcional y necesario para que las nuevas relaciones de producción se sostuvieran. La otra consecuencia, que se suma y superpone a la anterior, se basa en la ciudadanía como exclusión colonial, que aparecen como el violento resultado de una historia imperialista y colonizadora, la que traza con agresividad un dentro y un afuera, la que recluye a la condición de prisioneros a las personas que han nacido en un trozo de tierra ya explotada y expoliada por los mismos regímenes que hoy utilizan la ciudadanía como muro. La ciudadanía queda limitada a una condición que ni siquiera es plena cuando está desligada de la propiedad. Desgraciadamente es muy habitual ver cómo su uso a modo de bandera de la defensa de los derechos en la ciudad es generalizado, como si el fantasma de una ciudadanía activa fuera capaz de deshacer la violenta

cotidianidad con la que están arraigados de manera constitutiva elementos como el patriarcado, la colonialidad, la propiedad y la exclusión.

La imagen de la ciudad, no del modo en el que Kevin Lynch (2008 [1960]) se aproxima a ella —o no solo—, sino más bien, como una concatenación entre el espacio percibido y el espacio concebido que define Lefebvre (2013 [1974]) entre sus principales componentes de la «trialectica espacial». Una concatenación que, con la financiarización de la economía, sigue los pasos de lo que David Harvey ha llamado la «acumulación por desposesión» (2004), y se condensa en la alianza monstruosa entre los poderes financieros y los poderes inmobiliarios donde la producción del espacio es el mecanismo clave para la supervivencia y reinención del capitalismo global. La imagen de la ciudad es lo que ha sustituido y reducido la complejidad de la ciudad a un mero juego especulativo por la valorización, donde la competición global por la atracción —de capital, de turistas, de desposesión— a la que juegan las ciudades-marca supone un componente estratégico en la economía mundial. La imagen de la ciudad es la imagen de marca, un *branding* empresarial dispuesto para buscar áreas de oportunidad, zonas que regenerar y terrenos por recalificar. Un conglomerado de operaciones de atracción, llenos de efectos especiales, fuegos artificiales y juegos de artificio para que los rendimientos de los fondos de inversión cumplan con sus agresivos objetivos. Gentrificación, turistificación, museificación y otras múltiples formas de especulación, no son más que efectos situados de un mismo problema base: la ciudad y su imagen atractiva-extractiva, donde todo embellecimiento, regeneración y desarrollo urbanístico lleva en su centro constitutivo la segregación y la desposesión para que la acumulación sea posible. No es más que una forma contemporánea de encierro de la riqueza común de la que hablaba Marx, pero materializada de una manera muchísimo más compleja y enrevesada. No se aprecia tan claramente como en el encierro de las tierras comunales, porque hoy el mecanismo está tan interiorizado —promovido y facilitado por las instituciones públicas— y sucede de manera tan discreta que se experimenta la expulsión, el desahucio y los precios abusivos como el normal funcionamiento de las ciudades.

El civismo funciona como mecanismo de control y disciplinamiento,

cuanto menos visible sea su autoritarismo mejor funciona, lo que no quiere decir que deje de ser autoritario. El civismo o el comportamiento cívico es un mecanismo mucho más poderoso que la superficial visión del civismo reducido a no tirar basura a la calle, no gritar, o ser educado, se trata, en realidad, de un horizonte fijo y constreñido de las formas de vida que son deseables y posibles en la ciudad. No es ni más ni menos que un dispositivo de obediencia cotidiana, a través de la alienación y la mistificación. Es una alienación situada, donde se condensan y asientan la imagen de la ciudad y la ciudadanía como algo natural y propio del discurrir de los acontecimientos urbanos. No hay mejor policía que la auto-asumida en la propia carne, la que directamente no desea desobedecer porque no aprecia ningún problema en la normalidad, se ve con buenos ojos que todo se canalice a través de los cauces cívicos, cualquier desviación de las formas de vida «civilizadas» van ser vistas con extrañamiento, desconfianza e incluso miedo. No es solo la ley de seguridad ciudadana y las ordenanzas municipales sobre civismo, que en otro tiempo, no muy lejano, donde el autoritarismo era salvaje y enormemente visible, se denominaba ley de vagos y maleantes; es la propia inercia social con la obediencia la que imposibilita mayores grados de indisciplina. La ciudad ha sido desde siempre un escenario de experimentación de las formas de gobierno, a veces en coexistencia, pero siguiendo cierto tipo de evolución quebrada. Del encierro de las tierras comunales que explicó Marx, al encierro de las mujeres que explica Federici (2010), pasando por la soberanía como encierro —y su férreo régimen de control—, que da lugar a lo que Foucault (2018 [1975]: 242) llamó los centros de encierro de la *sociedad disciplinaria* —la escuela, la fábrica, el hospital, la familia, la cárcel—, para pasar a lo que Deleuze (2014 [1990]: 277-286) llama las *sociedades de control* donde el encierro pasa a estar al aire libre y a diluir las fronteras disciplinarias. Hoy se ha perfeccionado de manera incluso más afilada el encierro del que hablaba Deleuze, no solo disipándose las disciplinas y la apariencia de control, sino también desvaneciendo en la ciudad el propio encierro mediante la obediencia cívica.

Podría, entonces, parecer que no hay salida, solo se puede huir; pero huir en el sentido que le da Deleuze, huir no es escapar de lo real, «no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más

activo que la huida» (Deleuze & Parnet, 2013 [1977]: 45). Siguiendo con Deleuze, que recupera una cita del pantera negra George Jackson desde la cárcel: «es posible que me fugue, pero mientras dure mi huida, buscaré un arma» (*idem*). Harney y Moten lo matizan continuando la reflexión, «huimos buscando un arma y seguimos huyendo buscando soltarla. Y podemos soltarla, porque aún armados, aún duros, el enemigo al que nos enfrentamos es también ilusorio» (Harney & Moten, 2013: 19). Este es quizás el matiz clave para pensar hoy el encierro, más como encerrona que rodear, que como control ante el que armarse. El rodeo no rodea *algo*, sino que atraviesa, envuelve y subvierte lo que desencierra. El rodeo y sus infinitas multiplicidades, toman cuerpo en la asamblea, en «el hacer y juntarse subcomún de la asamblea real» (Moten, 2017: 196). La asamblea real —y sus ensamblajes transversales— rodea lo que la intenta encerrar, siempre en movimiento, más allá y por debajo de los insistentes intentos engañosos de los dispositivos de la ciudadanía, la imagen de la ciudad y el civismo, que amenazan lo común con la ilusoria promesa de democracia.

Ante estas encerronas de la ciudad, hay formas de rodear la falsa imagen de la ciudad para desamentarla y tratar de pensar una rematerialización de la riqueza común que subsiste, una ciudad (sub)comunal. Una ciudad compuesta por la comunalidad que subyace y rodea la falsa imagen de la ciudad, que no se deja encerrar, que no cae en los hechizos de la participación ciudadana, el civismo u otras formas de encierro. (Sub)comunal porque su comunalidad no llega a estabilizarse nunca, no llega a conformarse en una comunidad, no termina de trazar límites entre lo de dentro y lo de fuera, no termina de encerrarse en sí misma, no termina en la calma tras la tormenta, no termina. Se mantiene alerta ante los peligros del apaciguamiento, su nueva y auto-cuestionada calma se mantiene tormentosa y atormentada, sin dirección clara, sin nadie al volante, se pierde dando rodeos; y mientras se pierde se des/encuentra en la asamblea real, en la ciudad real. Su riqueza (sub)común no es puntual, clara, centrada, única, universal, está moviéndose en los alrededores, está alrededor de los des/encuentros, está al rodear. Por eso, ante el encierro de la ciudadanía, emerge el rodeo de la ciudadanía; ante el encierro de la imagen falsa de la ciudad, el rodeo inatractivo; ante el encierro del

civismo, el rodeo incívico.

El rodeo de la ciudadanía introduce dos distorsiones al encierro de la ciudadanía: por un lado, lo que Precarias a la deriva (2005) llevó a cabo mediante sus prácticas de investigación-acción militante y que conceptualizó como *cuidadania* abriendo el potencial de transformación social radical que tiene el *cuidado*, «virtuosismo afectivo, interdependencia, transversalidad y cotidianeidad constituyen, pues, los ingredientes clave de un saber-hacer cuidadoso, fruto de la inteligencia colectiva y corpórea, que rompe con la lógica securitaria y abre, así, grietas en los muros del miedo y de la precarización» (Precarias a la deriva, 2005); y por otro lado, las prácticas *queer*⁵⁶, que suponen en sí mismas un rodeo a la heteronormatividad, a la masculinidad y a los mandatos del sujeto burgués —masculino, heterosexual, blanco y propietario— que están en el centro de la construcción del concepto de ciudadanía. Desviarse y descentrarse del sujeto es fundamental para que la forma de estar en la ciudad no esté basada en las fronteras nacionales, ni en las fronteras de la propiedad, ni en las fronteras del sistema heteronormativo, sino en una socialidad basada en el cuidado *queer*. El cuidado que nace de las prácticas feministas y de la «lógica comunal *queer* [que] sobrepasa prácticas de identidad individual» (Muñoz, 2009: 66). El cuidado *queer* como gesto comunal descentrado, atento y resistente, es decir, (sub)comunal.

El rodeo inatractivo opera ante el encierro de los mecanismos de acumulación por desposesión, ante los mecanismos de atracción de la imagen de la ciudad. Lo inatractivo queda debajo de la imagen de la ciudad, lo que siempre ha estado fuera de los planes de atracción-extracción-distracción,

56 Aquí se mantiene el anglicismo *queer*, pero es importante resaltar la traducción/agenciamiento que hacen autoras como Sayak Valencia del término como *cuir* en castellano. «[E]n el interior de nuestras lenguas sincréticas —indígenas y coloniales—, que surge la variación *cuir*; no como innovación individual o sectaria, sino como nueva forma escritural que busca crear múltiples herramientas de agenciamiento mediante políticas lingüísticas que reflejen el interés colectivo de una geopolítica sureña. *Cuir* se propone, entonces, como la derivación fonética españolizada (desviada/impropia), del término *queer*. [...] El desplazamiento *cuir* nos habla también de un contenido geopolítico y una crítica radical no sólo desde las periferias sexuales, sino también desde las periferias económicas, raciales, del género, de la diversidad corporal y funcional, que ya no resultan premisas desplazadas sino enclaves fundamentales en la conformación de políticas de resistencia interseccional.» (Valencia, 2015: 32-33).

lo que siempre ha molestado, incomodado e intranquilizado. Del mismo modo que todo está invadido por la distracción de tener que ser atractivo, de atraer y ser atraído; hay por todas partes un sustrato de comunalidad que no necesita ser mejor, ni más, ni correcto o corregido, para el juntarse. Es la base de la asamblea real, una forma de juntarse que no necesita atraer, que no necesita seducir ni venderse. Una comunalidad inatractiva que siempre ha estado ahí, por debajo y alrededor. Por eso, frente al encierro de la riqueza como atracción, se puede rodear como riqueza inatractiva, despojándola, como ya dijo Marx, de «su limitada forma burguesa» (1971 [1857-58]: 447). La riqueza inatractiva como «las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio» (*idem*), en el juntarse (sub)comunal de la ciudadanía. La inatracción es una herramienta socioestética que ayuda a romper la alianza entre propiedad y riqueza, para desfinanciarizar (la imagen de) la ciudad. El rodeo inatractivo quiebra la marca-ciudad para desasentarla y preservar la vida y su riqueza común.

El rodeo incívico es la actitud desobediente e indisciplinada ante el encierro de la forma de vida —cívica— como obediencia y disciplina a la imagen de la ciudad y la ciudadanía. Si la ciudad ha sido el escenario y soporte de la experimentación de las formas de gobierno, también lo ha sido de la experimentación de otras formas de vivir posibles —incívicas, indisciplinadas, desobedientes—. Por eso es necesario desprenderse de la historia asentada de lo cívico, para devenir incívico. Como analiza Deleuze, «la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo» (Deleuze, 1990: 101). El rodeo incívico es un «devenir revolucionario», pero no basado en una categoría —clase, discurso, condición— fija a la que solo le hace falta tomar conciencia y así poder asaltar los cielos, sino que es un modo indisciplinado, mestizo y *queer* de ocupar y subvertir la forma de juntarse.

Los encierros de la ciudad son muy poderosos, hasta tal punto de que son inapreciables para una mirada superficial. Dominan el sentido común y conducen de manera rígida y limitante las corrientes de deseo, pero, al igual que «una sociedad no se define tanto por sus contradicciones como por sus líneas de fuga» (Deleuze, 1990: 102), una ciudad no

se define tanto por sus encierros como por sus rodeos. Pudiera parecer entonces que el rodeo es la reacción contra el encierro, que es la respuesta; igual que *donde hay poder hay resistencia*⁵⁷. Pero, no es exactamente así, porque, aunque el dominio y la dependencia entre ambas están presentes, la resistencia prima. El rodeo no es ni una reacción ni una respuesta, en ningún caso es algo secundario, se produce antes y ante lo que rodea, es primordial. Mecanismo de anticipación-conjuración-desvío. No secunda sino *primordia*. No anti algo sino ante todo. Ante todo y antes que nada, un primor, aleación entre belleza y primacía. Un ante(s) no primigenio sino primario, persistente, preservante y perseverante. Un ante(s) que es la compostura socio-estético-espacio-temporal de la comunalidad, y por eso la ciudad que subsiste, insiste y persiste se llama (sub)comunal. Un ante(s) que no tiene origen ni fin, sino que opera coexistentemente, es un diferencial que adquiere actualidad cuando insiste.

Antes del encierro, ante el encierro, frente y alrededor del encierro. Jugando con el peligro que acecha el movimiento más subversivo que hay; el escapismo rodeante, el huir-*queer*, esto es, una huida cuya única arma de la que se dota es su propia performatividad, armadura que resiste, anticipa y desvía lo que combate. Ante la falsa imagen de la ciudad, la ciudad (sub)comunal, contraestatal, diferencial está viva en cada gesto de esta performatividad huidiza y rodeante. Ante los encierros y encerronas, la socialidad subcomún tiene a la ciudad rodeada, está y ha estado siempre-ahí, antes y ante la ciudad, en cada oportunidad de agujerear lo posible.

57 La dependencia entre poder y resistencia fue desarrollada por Foucault (2016 [1976]: 99-108) dentro de sus análisis sobre las relaciones de poder y la voluntad de saber. Deleuze, sobre estas interrelaciones entre poder y resistencia en Foucault, matiza que «la última palabra del poder es que *la resistencia es primaria*» (Deleuze, 2015a [1986]: 119). Es un giro importante porque, sin negar la dependencia entre ambas —y el dominio del poder—, la resistencia tiene movimiento; no es solo una pieza sin agencia en el juego de las relaciones de poder, es primordial.

CAPÍTULO 3

AGUJEREAR LO POSIBLE

SITUARSE

Cuando Leibniz dice que «el espacio es el orden de lo coexistente» (1715: 18), luego continúa diciendo que «el *situs* es el modo de coexistencia» (*idem*). ¿A qué se refiere Leibniz con este concepto? Sus referencias al concepto *situs* vienen desde su *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) donde en el apartado inicial de definiciones se refiere al *situs* como «la localización de las partes» (1666: 3), pero no es hasta su desarrollo del *analysis situs*⁵⁸ que adquiere una relevancia mayor. Leibniz, en su interés por un cuestionamiento de las bases de la geometría, estudia de manera minuciosa los *Elementos* de Euclides (1991 [300 a.n.e.]), especialmente el primer libro. Desde su trabajo *La caractéristique géométrique* (Leibniz, 1995 [1677]) hasta las referencias al *analysis situs* en su correspondencia con Huygens hay un planteamiento revolucionario para la geometría y que tiene influencia mucho más allá de ella. Se trata de un acercamiento no cuantitativo a la geometría, que cuestiona no solo los planteamientos de Euclides y otros antiguos sino también de François Viète o Descartes⁵⁹, diciendo que «necesitamos un análisis propiamente geométrico o lineal, que exprese directamente la *situación* [el *situs*], como el álgebra expresa directamente la *magnitud*» (Leibniz, 1969 [1679]: 249). Y continúa

58 El *analysis situs* de Leibniz no aparece como una obra concreta, sino que son más bien textos y correspondencia que muy posteriormente ha sido recogida y publicada. En concreto, hay principalmente tres textos en los que se refiere al *analysis situs*: primero, un pequeño ensayo enviado a Christiaan Huygens el 10 de agosto de 1679; segundo, una carta también a Christiaan Huygens el 8 de septiembre de 1679; tercero, un ensayo directamente titulado «Sobre el *analysis situs*» de fecha desconocida, pero que todo indica que posterior a estos dos anteriores. Estos tres textos, al igual que la gran parte de escritos matemáticos que conocemos hoy de Leibniz, fueron publicados por Gerhardt (1863) en su *Leibnizens mathematische Schriften*. En lengua inglesa fueron publicados por Loemker (1989) en el volumen *Philosophical papers and letters* —primero en 1956 por Chicago University Press, luego en 1969 por D. Reidel Publishing Co. y, finalmente, a partir de 1989 por Kluwer Academic Publishers—. En castellano, han sido publicados por Mary Sol de Mora (2015a) en *Escritos matemáticos 7B*, como parte de la extensa colección de textos sobre Leibniz de la editorial Comares.

59 «Y no me da miedo de decir que hay una forma de avanzar en álgebra más allá de lo que Viète y Descartes nos han dejado, al igual que Viète y Descartes nos llevaron más allá de los antiguos...» (Leibniz, 1969 [1679]: 248). Véanse también los trabajos de Mary Sol de Mora (2015b; 2018).

explicando en un texto posterior, «el resultado es que muchas cosas se vuelven claras mediante la consideración del *situs*, mientras que el cálculo algebraico las muestra únicamente con grandes dificultades» (*ibidem*: 254). Leibniz identifica un problema heredado de los *Elementos* de Euclides que ha condicionado los límites de lo pensable en el campo de la geometría para transformar radicalmente la forma de entender la geometría. Otros pensadores clásicos y modernos lo intuyeron, lo que ocurre es que siempre les había faltado ese paso previo de cuestionar y no asumir «ciertos axiomas oscuros, sin pruebas, para poder proceder con el resto» (*idem*). En este sentido, lo que intenta Leibniz no es algo totalmente nuevo, sino que recupera cierto análisis que ya existía en la antigüedad, y que «trata con *datos* y con *posiciones* de entidades desconocidas o su *loci*» (*idem*), pero lo hace dando un paso decidido, por un lado, cuestionando ciertos aspectos de la geometría elemental heredada —aquellos que presentaban esos caminos oscuros y duros de resolver— y, por otro, yendo más allá del cálculo, las matemáticas e incluso la geometría, entendiendo que debe ser también visto como problema metafísico.

Leibniz llama a esta operación «*Analysis Situs*, porque explica la situación [el *situs*] directa e inmediatamente» (1969 [1679]: 257)⁶⁰, y continúa explicando, «incluso si las figuras no están dibujadas, se presentan en la mente a través de símbolos; y cualquier cosa que la imaginación empírica entienda de las figuras, este cálculo se deriva del cálculo exacto de los símbolos.» (*idem*) Este es un paso clave, porque utiliza una simbología para resolver un problema que estaba constreñido en formas demasiado enrevesadas —ecuaciones complicadas—; es decir, se pasa de operar con números —y necesitar las figuras— a operar con caracteres —sin necesitar figuras—. Salirse del álgebra, del número, la métrica y la magnitud, para analizar y demostrar con claridad los principios básicos de la geometría sirvió, al mismo tiempo, para fundar una nueva

60 No es objeto de este trabajo explicar el desarrollo matemático del *Analysis Situs*, ni siquiera los fundamentos teóricos en los que se basa, pero se pueden consultar de manera directa en los textos de Leibniz (1969 [1679]; 1995 [1677]), así como en textos especializados de otros autores y autoras como Mora (2015a; 2015b; 2018). Pero es necesario aclarar que la aportación clave es explicar que los puntos geométricos son indiscernibles. A través de un camino en el que son fundamentales los conceptos leibnicianos de relación de *semejanza* y de *congruencia*.

concepción de la espacialidad mediante el *situs*. Es necesario aclarar que hay dos tipos de *situs*; uno absoluto y otro relativo. El primero —absoluto—, es el de las partes con el todo, supone una disposición y lo llama también *orden* [*ordo*]. El segundo —relativo—, es el de las partes con las partes, supone una composición y lo llama también *vecindad* [*vecinitas*] (Leibniz, 1666: 3). Habría que añadir un concepto más con el que trabaja Leibniz en textos posteriores que es el de «distancia» (1995 [1677]), que está definida por la relación de *situs* que tienen las partes entre sí. *Situs*, vecindad y distancia, son componentes muy fértiles para pensar el modo de coexistencia y, más aún en particular, el ensamblaje entre socialidad y espacialidad.

El novedoso acercamiento de Leibniz fue un antecedente de lo que hoy se conoce como topología. El *analysis situs*, en buena medida, ya era un análisis topológico porque inauguraba una concepción distinta a la hora de aproximarse a problemas que con el álgebra clásica no se podían resolver y, lo que es más importante, pasaba de una forma de entender el espacio a través de la métrica, y sus instrumentos, a una forma de entender el espacio sin medirlo —diferencial, topológica—. El único paso que le faltó para llegar a la topología del siglo xx fue considerar las trayectorias entre los puntos de manera dinámica en vez de forma rígida (Mora, 2015b: 91). Sin embargo, sus esfuerzos por erigir una nueva geometría quedaron huérfanos hasta la llegada de Bernhard Riemann, que retomó esa intención desafiante hacia los fundamentos clásicos de la geometría del espacio con su texto de habilitación «Sobre las hipótesis que sirven de fundamento a la geometría» (Riemann, 2016 [1854]). En este texto Riemann lanza el concepto de multiplicidad⁶¹ partiendo de una ruptura con la geometría euclidiana que, mientras sirve para explicar la mayoría de hechos dentro de los límites de lo observable, falla para «lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño» (Riemann, 2016 [1854]:

61 De las distintas versiones del texto de Riemann, se ha optado por manejar una de la más nuevas y revisadas en inglés publicadas en un volumen reciente editado por Jürgen Jost centrado en el análisis del texto de Riemann. El principal problema de las traducciones al castellano es que traducen el concepto clave original *Mannigfaltigkeit* como «variedad». Tanto en inglés como en francés mantiene su relación con el original: *manifoldness* y *multiplicité*. En castellano sería más adecuado «multiplicidad».

32). Riemann instauro con la multiplicidad algo realmente sustantivo, la ruptura de lo múltiple como parte de lo uno —de la totalidad— para dar lugar a las multiplicidades. En este sentido Riemann distingue entre dos tipos —o diferentes especializaciones— de multiplicidad; una multiplicidad discreta y una multiplicidad continua (*idem*). Y las repercusiones de estos descubrimientos no se limitan al campo de las matemáticas y la geometría, sino que han afectado a muchos otros campos; desde la física a la filosofía, el psicoanálisis o la política. Los autores que le han dado una dimensión más potente y enormemente creativa son Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (2008 [1980]). Para ellos, las multiplicidades discretas son multiplicidades arborescentes, macromultiplicidades, métricas, extensivas, molares, divisibles, unificables, totalizables, conscientes; mientras que las multiplicidades continuas son multiplicidades rizomáticas, micromultiplicidades, no métricas, intensivas, moleculares, libidinales, inconscientes, «constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad» (*ibidem*: 39).

Manteniendo el foco en el espacio, Deleuze y Guattari hacen una diferenciación muy sugerente con estos instrumentos conceptuales: «el espacio *estriado* y el espacio *liso*» (*ibidem*: 483), que corresponden sucesivamente el estriado con un tipo de multiplicidad discreta y el liso con un tipo de multiplicidad continua. Estas dos lógicas del espacio, que operan a veces en oposición simple y otras veces de manera mucho más compleja, sirven para entender otros fenómenos en el orden de la coexistencia de las formaciones sociales; que en la gramática de Deleuze y Guattari, sucede entre el espacio del aparato de Estado y el de la máquina de guerra, entre el espacio sedentario y el espacio nómada; pero que también sirve para entender los encierros de la imagen de la ciudad, la ciudadanía, el civismo, la forma-Estado, etc. como fuerzas de estriaje y los rodeos de la ciudadanía, lo inatractivo o el incivismo como fuerzas de alisado. Pero lo que tiene más interés de esta separación entre el espacio estriado y el espacio liso es, precisamente, lo que escapa a su separación, es decir, la combinación entre ambos; «el espacio liso no cesa de ser traducido, transvasado a un espacio estriado; y el espacio estriado es constantemente restituido, devuelto a un espacio liso» (*ibidem*: 484).

No hay nada claro porque coexisten, todo está repleto de ambigüedades entre los momentos de estriaje y de alisado, se confunden las lógicas; por eso, lo que tiene más relevancia es plantearse los modos y formas de comunicación entre los espacios —es decir, los modos de coexistencia—, incluso nuevos espacios o fuerzas que su propio sentido sea producir y poblar ese mestizaje.

De aquí el interés en el *situs* como modo de coexistencia, y su potencialidad no tiene por qué quedar contenida en la geometría y sus extensiones topológicas, sino que sus componentes de manera estricta o impura afectan otros territorios. Si el propósito fuera simplemente traducir al castellano el término *situs*, ya aparecerían algunas de las turbulencias de sus componentes. El término latino en algunos textos está traducido como «lugar», en otros como «posición», aunque en la mayoría de ellos como «situación» o directamente se renuncia a la traducción manteniendo el término original. Sin embargo, se puede apreciar que hay un término muy cercano a *situs* que comparte la raíz etimológica con éste y además es muy común; este término es «sitio». Aunque también ha adquirido un significado complementario que es el de rodeo o asedio —de ahí conceptos como «Estado de sitio»—. Por añadidura, solo hay otro término que también procede de la misma raíz que *situs* y es «sito», que su significado común es situado —muy usado en el lenguaje jurídico—. En definitiva, «sitio» es una traducción más fiel al término original *situs* que «situación», ya que la situación supone poner en acción el sitio, pero no se trata del sitio mismo. Una distorsión que también ocurre con el término «sito» —situado—, ya que supone la implicación de estar en un sitio, pero tampoco es el sitio en sí.

¿Qué sería una situación, es decir, poner en acción un sitio? El propio uso del término situación ha ido vaciándose de ese accionar, de esa condición accionante, sin embargo, a mediados del siglo xx, surge el propósito situacionista⁶² de construir situaciones (Debord, 1957: 215). La actitud revolucionaria de este «grupo organizado de teóricos

62 En medio de largas discusiones de la Internacional Letrista —que contaba con el boletín *Potlatch*—, así como del Movimiento por una Bauhaus Imaginista y el Comité Psicogeográfico, el 28 de julio de 1957 deciden en Cosío d'Arroschia formar la Internacional Situacionista (IL, 1957: 118). Allí escribe Guy Debord su *Informe sobre la construcción de situaciones* (1957).

y experimentadores» (Internacional Situacionista, 1964: 147) pasa por una afirmación de la situación, es decir, por poner ese accionar del sitio en primer término y en el centro de la preocupación política por «una revolución permanente de la vida cotidiana». Haciendo un desvío de la conocida tesis sobre Feuerbach⁶³ de Marx, los situacionistas postulan: «los filósofos y los artistas no han hecho más que interpretar las situaciones; se trata ahora de transformarlas» (*ibidem*: 146). Pero antes de continuar con la ruptura que lleva a cabo la Internacional Situacionista (IS), es necesario precisar que ellos no son los que introducen el concepto de situación en las relaciones entre arte y política. La situación era un término presente en diferentes esferas del pensamiento, pero no es hasta que Hegel lo retoma como concepto central en sus *Lecciones de estética* (1989 [1835]) que no adquiere una dimensión protagonista. Hegel explica como «desde siempre la cuestión más importante del arte ha sido encontrar situaciones interesantes, es decir, situaciones tales que hacen aparecer los intereses importantes y profundos del espíritu, así como su verdadero contenido» (*ibidem*: 176-177). Sirviéndose de un sistema de representación de situaciones —que aplica a las diferentes formas de arte— desvela las relaciones entre la representación y la acción, donde la situación queda atrapada como mediación entre el estado general del mundo y la acción⁶⁴.

Y este encierro de la situación en el escenario —en el cuadro, en la escultura, en la novela, en la pantalla, etc.— es el que rompe Guy Debord ya en algunos de los experimentos fílmicos pre-situacionistas como su primera película *Hurlements en faveur de Sade* (1952). Esta película, que es una sucesión de planos blancos —donde se escuchan voces— y planos negros —en silencio—, fue proyectada por primera vez en público en

63 «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.» (Marx, 2014 [1845]: 502)

64 «La situación es, por una parte, el estado en general, *particularizado como determinación*, y, por otra parte, en medio de esta determinación, lo estimulante para la manifestación determinada del contenido, que ha de traducirse a la existencia mediante la representación artística» (Hegel, 1989 [1835]: 176). Para profundizar más en esta relación entre representación y acción, así como los componentes que desarrolla Hegel y su forma de entender la diferencia, véase Raunig (2007: 131-186).

el cine-club de la vanguardia de París el 30 de junio de 1952, donde fue interrumpida por el público. Y este era precisamente el propósito de la provocación de Debord, salirse de los límites de la pantalla y de las relaciones habituales entre la pantalla —y lo que allí ocurre— y la audiencia; para despertar la acción y hacer pensar sobre la sociedad del espectáculo. «Lo que llamamos cultura refleja, pero también prefigura en una sociedad dada, las posibilidades de organización de la vida» (Debord, 1957: 205). Es algo que, como explica Raunig (2007: 170-171), es una continuación de los métodos de las vanguardias del Futurismo, Dada, Agit-Theater y el Teatro de atracciones de Eisenstein, así como de los experimentos de «Kaprow, Schneemann, EXPORT, Weibel y otros con Fluxus, Happenings y Expanded Cinema» (*idem*), donde la rebelión de la audiencia es un propósito claro y sus intenciones revolucionarias van mucho más allá de los límites del cine o el teatro. Poner en acción el sitio aquí adquiere una dimensión político-performativa, no solo representativa de la realidad sino generadora de realidad. La construcción de situaciones intenta desbordar la idea ordenada de Hegel, para romper los límites y la separación entre el arte y la vida cotidiana, entre representación y acción. Se trata del paso del escenario a la ciudad, es decir, del soporte artístico al soporte de la vida. De la representación de situaciones a la construcción de situaciones. Del experimento artístico a la experimentación revolucionaria.

Desde los primeros números de la publicación letrista *Potlatch* (Internacional Letrista, 2001 [1954-1959]), el urbanismo y la ciudad tuvieron una importancia sustancial. Ante la pregunta de un grupo surrealista belga sobre qué sentido tiene la poesía, la Internacional Letrista (IL) contesta; la poesía «[e]stá en la forma de las ciudades, así que hemos de construir ciudades perturbadoras. La nueva belleza será de SITUACIÓN, es decir, *provisional* y *vivida*.» (IL, 1954a: 17). París, y toda Francia, estaba experimentando fuertes transformaciones urbanas tras la Segunda Guerra Mundial, y, entre otras razones, se produjo un ataque directo a *la calle* por parte de las nuevas tesis del urbanismo funcionalista que propugnaba su sustitución progresiva por el espacio público⁶⁵ de la ciudad

65 Manuel Delgado profundiza en el surgimiento del concepto de *espacio público*, «[...] la

moderna. Desde *Potlatch* se responsabiliza a Le Corbusier, como adalid del urbanismo funcionalista, de los intentos de suprimir la calle y con ella toda posibilidad, espontaneidad y complejidad de la vida urbana. «No olvidemos que, si bien el urbanismo moderno nunca ha sido arte —y menos aún un marco para la vida—, siempre ha estado en cambio inspirado por las directrices de la policía [...] Le Corbusier ambiciona *suprimir la calle*. [...] He aquí su programa: la vida, definitivamente dividida en islotes cerrados, en sociedades vigiladas; es el fin de las posibilidades de insurrección y de encuentro» (IL, 1954b: 16). Las relaciones son múltiples, mucho más allá de París y de la figura de Debord, el grupo CoBrA, que son las iniciales de las ciudades de Copenhage, Bruselas y Ámsterdam, con Constant Nieuwenhuys y Asger Jorn como figuras más conocidas y futuros integrantes de la IS, estaban ya desarrollando ideas sobre otra forma de entender el urbanismo que serían asimiladas por la IS —al menos en sus primeros números—. Se trata de lo que se llamó «urbanismo unitario», desde donde se forma una crítica de la ciudad y se entiende que el urbanismo ya no existe más que como ideología.

Desde las aportaciones de Gilles Ivain (Ivan Chitchevlov) con su texto *Formulario para un nuevo urbanismo* (1953: 19-22) y su importancia en lo relativo al acercamiento psicogeográfico a la ciudad; pasando por la crítica de Asger Jorn en *Una arquitectura para la vida*, donde «la creación arquitectónica implica construir ambientes e instaurar modos de vida» (1954: 43); hasta las experimentaciones arquitectónicas y urbanísticas imaginadas por Constant con el proyecto Nueva Babilonia y en textos como *Otra ciudad para otra vida* (1959: 96-98)⁶⁶; se asienta una crítica al urbanismo funcionalista y a la forma de hacer ciudad que, unida a los análisis de Debord —en textos como *Introducción a una crítica*

noción de espacio público se puso de moda entre los planificadores, sobre todo a partir de las grandes iniciativas de reconversión urbana, como una forma de hacerlas apetecibles para la especulación, el turismo y las demandas institucionales en materia de legitimidad» (Delgado, 2011: 9).

66 Se podrían hacer muchas aclaraciones sobre por qué la IS no fue nunca un ambiente exento de conflictos, siempre hubo discusiones entre sus integrantes y muchos de ellos acabaron siendo expulsados. Constant critica ciertas posiciones de Asger Jorn en *Sobre nuestros medios y nuestras perspectivas* (Constant, 1958: 54-55). A su vez, tanto Constant (diciembre de 1960) como Asger Jorn (agosto de 1961) fueron expulsados.

de la geografía urbana (1955: 131-134)— y del resto de situacionistas, generaría una serie de instrumentos para construir nuevas situaciones. Aunque, particularmente sobre cómo se construyen situaciones, no hay nada pormenorizado y claro en los textos situacionistas, sí que se pueden extraer claves conceptuales, pero sobre todo prácticas sobre cómo subvertir el urbanismo funcionalista y sus instrumentos. Entre estos instrumentos prácticos se encuentran la deriva, el desvío y el juego. Los tres mecanismos se pueden entender, además, como materializaciones de puesta en acción del sitio, como formas de accionar lo que sin intervención tiende a la inacción. Implicarse en una situación es activar el componente accionante de un sitio, es desplegar sus posibilidades, abrir su potencial. Deriva, desvío y juego son tres formas de construir una situación no universalista sino espaciotemporalmente específica, nunca estática, siempre cambiando incisivamente la ciudad.

La deriva es el más conocido de estos mecanismos, definida en la IS como «la técnica de paso ininterrumpido a través de ambientes diversos» (Debord, 1958: 50). Aunque las referencias a las derivas son permanentes en la IS, mencionando incluso los momentos y localizaciones en las que tendrían lugar, hay un texto concreto de Debord, llamado *Teoría de la deriva* (*idem*), donde se desgranar algunas de sus características y se clarifican algunos aspectos. Entre las aclaraciones previas se deja muy claro que no se trata de una forma de viajar o pasear, ni tampoco guarda relación con las intenciones exclusivamente azarosas del deambular sin meta surrealista. La deriva tiene una intención clara, se sitúa «en contacto con los centros de poder y significación de las grandes ciudades» (*ibidem*: 51) e intenta, por un lado, reconocer las estrecheces de los instrumentos de análisis urbano habitual —mediante el análisis psicogeográfico— y, por otro, afirmar un «comportamiento lúdico-constructivo» (*ibidem*: 50). La deriva opera con las distancias y con las proximidades; desvela las articulaciones psicogeográficas de la ciudad moderna y trabaja con ellas. Primero, desde el análisis que no aparece en los mapas, explicando cómo, por ejemplo, una estudiante parisina de Ciencias Políticas va a verse sumida en una estrechez de París circunscrita a los recorridos entre la universidad, su apartamento y el domicilio donde da clases de piano (*idem*). El espectáculo de la ciudad, así como los instrumentos de análisis

hegemónicos, te hacen pensar que vives en una gran ciudad llena de posibilidades cuando en realidad vives en un triángulo cerrado donde tres calles son sus lados y tres habitáculos sin escapatoria sus vértices. La acción rompe con el normal funcionamiento de los recorridos y los hábitos incorporados, desviándose de las rutas de la ciudad del espectáculo, jugando con los límites de la ciudad y sus umbrales. Aquí la materialización de la deriva tiene lugar en grupos muy reducidos o en aglomeraciones más grandes que luego se subdividen, abarcando desde toda una ciudad a únicamente una estación de tren, en duraciones desde lo que se extiende un día a prolongadas jornadas de sucesivos días. La condición de lo que miden las distancias y qué significa lo próximo adquiere, de pronto, una dimensión muy fuerte y distinta, llegando así a la «hipótesis central de la existencia de placas giratorias psicogeográficas. Se miden las distancias que separan efectivamente dos lugares de una ciudad que no guardan relación con lo que una visión aproximativa de un plano podría hacer creer» (*ibidem*: 53). Derivar es operar con una variación; en este caso, las variaciones buscan ir más allá del espectáculo mediante formas de proximidad —vecindad— nuevas. Cruzando umbrales prohibidos, trazando nuevas formas de moverse, desviando la atención, por eso en las derivas los situacionistas se desplazaban de otra manera; cogiendo taxis en puntos indeterminados sin sentido, comunicándose por *walkie-talkie* con el único propósito de cruzar las experiencias urbanas desde puntos remotos, haciendo auto-stop durante una huelga de transporte para multiplicar el desconcierto, entrando en casas abandonadas y cruzando fronteras prohibidas para habitar lo inhabitable, esquivando, por distintos medios, el espectáculo de la ciudad.

El desvío [*détournement*] es definido por la IS como «la reutilización de una nueva unidad de elementos artísticos preexistentes» (IS, 1959: 73) y descansa sobre dos leyes fundamentales: «la pérdida de importancia —llegando hasta la pérdida de su sentido original— de cada elemento autónomo desviado, y la organización al mismo tiempo de otro conjunto significativo que confiere a cada elemento su nuevo sentido» (*idem*). Hay que situar el desvío como una ruptura con las formas clásicas y burguesas de arte, pero también con las formas modernas, en la medida que son parte de un conglomerado de formulaciones que sustentan el

espectáculo. En ese sentido, cuando la cultura y sus distintas formas artísticas operan dentro del espectáculo, funcionan como propaganda ideológica. Por lo tanto, para salirse del espectáculo —o, al menos, no ser partícipes sumisos— es necesaria una nueva «propaganda de clase» (Debord & Wolman, 1956: 135). Esta es su forma de entender «el desvío como negación y preludio» (IS, 1959), es decir, como una actitud desviante que no se queda únicamente en la negación de las formas culturales heredadas y modernas, sino que hace que el mismo acto de negación sea un acto de invención, de preludio de algo nuevo. El desvío es una negación radical, pero eso no quiere decir que sea una negación frontal y absoluta, es radical en el sentido de que subvierte su propósito cómplice con el espectáculo, pero, a su vez, utiliza sus propios componentes para un nuevo propósito —«al servicio de la lucha de clases bien entendida» (Debord & Wolman, 1956: 138)—. La IL distingue entre dos categorías principales de desvío: «el desvío menor y el desvío abusivo» (*ibidem*: 136). El desvío menor es el que no tiene sentido en sí mismo, sino que lo adquiere en el contexto en el que se ubique; mientras que el desvío abusivo es el que tiene sentido en sí mismo sin necesidad de más elementos. Los situacionistas llevaron a cabo multitud de prácticas de desvío en muy diferentes formatos; desde la publicidad, la pintura, la música, la literatura, el cine, hasta el urbanismo y la arquitectura. Extendiendo sus posibilidades a todas las formas de expresión de la realidad, haciendo siempre mucho hincapié en que «no puede haber pintura ni música situacionistas, sino un uso situacionista de estos medios [...]», el desvío en el interior de las antiguas esferas culturales es un método de propaganda que testimonia el desgaste y la pérdida de importancia de estas esferas» (IS, 1999 [1957-1961]: 18). Por último, hay otra forma de desvío que no es una categoría más sino más bien un rasgo, llamado «ultradesvío», y que caracteriza «las tendencias al desvío que se aplican a la vida social cotidiana» (*ibidem*: 140). Se trata de actos y palabras que adquieren un nuevo sentido, formas de vestirse y disfrazarse que juegan con la atención y su puesta en escena⁶⁷.

67 Aquí adquiere especial interés el cuerpo y la performatividad, como a la que se refiere José Muñoz en su análisis sobre Kevin Aviance —*drag queen* neoyorquina—, donde «el cuerpo en movimiento es el fundamento de un lexicón visual en el que el gesto habla alto y claro» (Muñoz,

El juego hay que considerarlo «en su movimiento» (IS, 1958: 14), como la «creación común de ambientes lúdicos elegidos» (*idem*). Los situacionistas hacen dos precisiones importantes para entender su definición de juego. La primera, es la «desaparición de todo elemento competitivo» (*idem*), ya que hay que desligar el juego de la concepción heredada de un sistema productivo perverso que genera «tensión entre los individuos por la apropiación de los bienes» (*idem*). Es decir, hay una asociación inseparable entre el tipo de relaciones que se generan en el juego competitivo y el resto de relaciones competitivas que se dan en la sociedad. Además, el juego competitivo queda reducido a un pasatiempo ilusorio que solo enmascara las desigualdades sociales. La segunda, es que hay que superar la separación entre el juego y la vida cotidiana, «el juego ha de invadir la vida entera, rompiendo radicalmente con un tiempo y un espacio lúdicos limitados» (*idem*). El juego para los situacionistas es, por lo tanto, una cuestión extremadamente seria y profundamente política; se trata del núcleo central de la experimentación sin restricciones, sin competición y sin fin. El juego entendido como generador de novedades lúdicas, de invención. Los situacionistas también hacen referencia a que la experimentación lúdica está ligada a la generación de un ambiente. Aquí las referencias neerlandesas adquieren relevancia por su influencia en el concepto de juego; desde Johan Huizinga y su *Homo ludens* (1938), pasando por los *playgrounds* de Aldo Van Eyck —parques públicos para la infancia construidos en los solares vacíos como arquitecto municipal—, hasta la ciudad lúdico-nómada imaginada por Constant en su *Nueva Babilonia* (2009 [1956-1974]; 2015). El juego está también conectado con una interpretación conjunta —tanto de situacionistas como de

2009: 67). Desde las instancias e instituciones de control social históricamente siempre se ha nombrado a todas las sexualidades y expresiones de género que se salían de la norma como «desviados». Como ocurriera con el término *queer* —que como insulto se podría asimilar a «rarito», utilizado especialmente contra homosexuales, pero también contra cualquier disidencia de la norma sexo-género— en los territorios de habla inglesa, fue inicialmente un insulto, pero en este caso el insulto fue utilizado mediante un desvío menor en un nuevo contexto: el de la defensa y construcción de una nueva forma de entender el sistema sexo-género. Lo desviado siempre ha sido utilizado como insulto y forma de patologización, pero nunca hubo nada malo en el desvío, todo lo contrario; el desvío pone en crisis lo obsoleto e inventa algo nuevo, gesto de negación y preludio.

Lefebvre— sobre la Comuna de París de 1871⁶⁸. Se trata de entender la Comuna como *fiesta*⁶⁹, como ruptura con la cotidianidad, en la que los *communards* se hacen dueños de su propia historia y vida cotidiana, «ver el *juego* de todos con las armas, lo que quiere decir: “jugar con el poder”» (Debord, Kotanyi & Vaneigem, 1969: 644). Según los situacionistas, la Comuna ha sido la «*única realización del urbanismo unitario*» (*ibidem*: 646), porque aquí el juego en su dimensión experimental de ruptura con el espectáculo, la cotidianidad y la representación adquiere preponderancia.

Las conexiones entre los situacionistas y Lefebvre no se limitan a las interpretaciones de la Comuna de París, sino que también comparten una base interpretativa. El punto de encuentro principal fue la publicación del primer volumen de la *Crítica de la vida cotidiana* de Lefebvre (1947a) que influyó de manera considerable a los situacionistas. Sin entrar en los detalles de sus conexiones⁷⁰, sí que resulta relevante analizar la interrelación entre la teoría de los momentos de Lefebvre (1959; 1961)⁷¹ y la de la construcción de situaciones de los situacionistas. Lefebvre desarrolla su teorización sobre los momentos al final del segundo volumen de su crítica a la vida cotidiana, por lo que es un concepto muy ligado al de vida

68 La autoría de esta interpretación sería fruto de enormes discusiones y reproches entre Guy Debord y Henri Lefebvre, la versión de Lefebvre se puede leer en la entrevista que le hizo Kristin Ross en 1983 (Ross, 1997 [1983]) y la de Debord —y otros situacionistas— en este artículo en la IS (Debord, Kotanyi & Vaneigem, 1969). También se puede leer la versión de Michèle Bernstein (s.f.), que estuvo en el viaje a la casa de Lefebvre de los Pirineos donde tuvieron las discusiones a cerca de la Comuna de París como fiesta y donde redactaron un borrador conjunto.

69 La versión es muy similar, solo hay ligeras variaciones, por un lado, la fiesta es «la más grande del siglo y de los tiempos modernos» (Lefebvre, 1965: 389) y en el otro es «la mayor fiesta del siglo XIX» (Debord, Kotanyi & Vaneigem, 1969: 644).

70 Para una descripción más detallada en cuanto a las relaciones personales véase Ross (1997 [1983]), Bernstein (s.f.), Merrifield (2008); en cuanto a las relaciones conceptuales se pueden consultar los textos *Crítica del urbanismo* (IS, 1961: 174-178), *Perspectivas de modificación de la vida cotidiana* (Debord, 1961: 187-194) y *Teoría de los momentos y construcción de situaciones* (IS, 1960: 106-107).

71 La *teoría de los momentos* aparece primero en su libro *La Somme et le reste* (Lefebvre, 1959) y luego en un capítulo dentro del segundo volumen de su *Critique de la vie quotidienne II. Foudaments d'une sociologie de la quotidianneté* (Lefebvre, 1961a; 1961b: 634-652; 1967: 431-446).

cotidiana. De hecho, en última instancia, los momentos tratan de aclarar «los lentos caminos subterráneos y las etapas a ras de tierra de la necesidad del deseo. Pero lo más importante será que pueda abrir la perspectiva de la superación y mostrar cómo resolver el antiguo conflicto entre lo cotidiano y la tragedia, entre la trivialidad y la Fiesta» (Lefebvre, 1961b: 652). Los momentos tratan de ser una respuesta contra las limitaciones del instante, cuestión que comparten los situacionistas, es decir, como intento de organización de los instantes azarosos; «la situación construida está por tanto en la perspectiva del momento lefebvriano, contra el instante, pero en un *plano intermedio* entre el instante y el “momento”» (IS, 1960: 106). En ese sentido, son claros los intentos de Lefebvre por complejizar la vida cotidiana más allá del acontecimiento puntual y efímero —el instante— y la organización estructurada desprovista de espontaneidad; de ahí surgen los momentos, de «unir la Fiesta con la vida cotidiana» (Lefebvre, 1961b). Si la inercia de la vida cotidiana lleva ciertos grados de alienación y de ausencia de cuestionamiento, los momentos son rupturas en este flujo que intentan generar otro ritmo más allá del instante; otra cotidianeidad.

Lefebvre, explica que «la “teoría de los momentos”, se vincula, filosóficamente, con una interpretación de Leibniz. El vínculo “substantial” [*vinculum substantiale*]⁷² entre mónadas es en sí una mónada» (Lefebvre,

72 El *vinculum substantiale* de Leibniz aparece como concepto en la correspondencia que mantiene con el jesuita Bartolomé Des Bosses (Leibniz, 1709-1715: 596-617) sobre la transubstanciación. Sin embargo, no se queda en la transubstanciación, la discusión los lleva a pensar sobre la relación entre las sustancias y, a Leibniz, sobre la relación entre las mónadas, especialmente, sobre la naturaleza compuesta de las sustancias, es decir, sobre cómo se forma una sustancia compuesta o si ni si quiera esto es posible porque lo compuesto en sí ya deja de ser una sustancia. Dentro de su monadología esto es importante porque está en el centro de su argumento sobre que las mónadas son lo que no tiene partes; la cuestión está en cómo se forman compuestos de mónadas, es solo un fenómeno de agrupamiento o es una especie de entrelazamiento entre mónadas que forma una nueva substancialidad en el vínculo. La correspondencia no construye una estructura clara del concepto, sino más bien ciertas aseveraciones parciales —y a veces contradictorias— que no dejan muy claro qué es y qué hace el *vinculum substantiale*. Autores como Bertrand Russell (1937 [1900]) o Maurice Blondel (1930) han desarrollado sus críticas a este concepto, Lefebvre está muy influenciado por el pensamiento de Blondel, que fue su profesor y amigo, como el mismo reconoce (Lefebvre, 1976a: 18-24). Véase el trabajo de Brandon Look (2000) sobre las diversas interpretaciones posibles del concepto *vinculum substantiale* en la correspondencia. Lefebvre parece que se adscribe a una interpretación que entiende el *vinculum*

1961b: 878). Esto quiere decir, que los momentos, en tanto *atributos diversos* del ser, tienen una realidad similar a la de la «conciencia» que los vincula. Por otro lado, el término «momento» procede del momento dialéctico del sistema hegeliano, es el momento de la sublación [*Aufhebung*] dialéctica; aunque Lefebvre marca ciertas distancias, «nuestro empleo del término será a la vez más humilde y más amplio que su significación hegeliana». Lefebvre llama «momento a *la tentativa que procura la realización total de una posibilidad*» (1961b: 642), con resonancias de lo que Marx⁷³ llama «apropiación de la realidad humana» (1980 [1844]: 147) con el mundo, mediante el «ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar» (*idem*) que la propiedad privada intenta alienar —es decir, hacer objetivo para sí, exteriorizar su relación con el mundo—. Esto es a lo que se refiere Lefebvre, el «ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar» (*idem*) como momentos de ruptura con cierta inercia que se puede dar en lo cotidiano, pero no como ruptura puntual, sino que genera una nueva inercia hacia otra cotidianidad. Los situacionistas intervienen justo en este punto explicando que «el proyecto de la situación construida podría también definirse como un intento de estructura en lo coyuntural» (IS, 1960: 107). Aquí Lefebvre desarrolla que «la coyuntura es *casi* la situación, y el momento *casi* la estructura» (1961b: 646) y los situacionistas explican que «los momentos construidos como “situaciones” podrían considerarse como los momentos de ruptura, de aceleración, *las revoluciones en la vida cotidiana*» (IS, 1960: 107). Los situacionistas identifican un problema en los momentos que los diferencia de la construcción de situaciones, o de los «momentos situacionistas», y es que éstos últimos no «marcan su final

no como una substancia —distinta a las mónadas—, sino que sería una relación [*vinculum*] que se hace substancial al formar una substancia compuesta, al componerse.

73 La conexión de Lefebvre con Marx es permanente, en este punto con sus ideas de apropiación de la realidad y de totalidad, en sus manuscritos de 1844, en el contexto de su explicación sobre la propiedad privada, donde explica que «[e]l hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son, en su comportamiento *objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de este. La apropiación de la *realidad humana*» (Marx, 1980 [1844]: 147-148).

exacto» (*ibidem*: 106). No se puede hacer una lista de momentos porque lo que caracteriza «a la situación es su propia praxis» (*idem*). Además, no se trata solo de encontrar el momento o la situación sino también de inventar nuevas, de ahí la construcción. En este sentido Lefebvre hace una aclaración que parece intenta responder a esta limitación, explicando que no hay una lista de momentos sino una «constelación de momentos» (Lefebvre, 1961b: 638), donde «su enumeración no puede pretenderse exhaustiva, pues nada prohíbe la invención de nuevos momentos» (*idem*). Incluso explica que cada momento se encuentra «*percibido, situado, distanciado* [...] en relación con otros momentos y en relación a lo cotidiano» (*ibidem*: 644-645).

En los momentos lefebvrianos, aun desde una concepción que aporta elementos muy interesantes, existe una tendencia al absoluto que es problemática, en concreto sobre su dialéctica de lo posible. «Todo momento se vuelve un absoluto. Puede erigirse en absoluto. Debe incluso erigirse en absoluto. Pero el absoluto no puede concebirse, y menos vivirse. Por lo tanto, el momento se propone como lo imposible. [...] Lo imposible en lo cotidiano se vuelve entonces lo posible, incluso la regla de imposibilidad. Y es entonces cuando comienza el movimiento dialéctico “posible-imposible”, con todas las consecuencias que conlleva» (*ibidem*: 640-641). Y es que aquí el momento opera en una relación entre lo posible y lo imposible, en su capacidad de imposible posibilidad, es decir, de abrir o devenir posible frente o en lo imposible. Esto es lo que desarrolla Lefebvre en *Hacia un romanticismo revolucionario* (2012 [1957] 62-65) como distinción entre lo posible-posible —que es lo que está encerrado en las posibilidades alienadas— y lo posible-imposible —que es lo que rompe con lo posible como límite alienado—. Si las limitaciones se concentran únicamente en las contradicciones, cómo se puede concebir una constelación con ilimitadas relaciones contradictorias entre sí —de multiplicidad—. Esta condición de absoluto⁷⁴ también afecta al sujeto

74 Es importante aclarar que este posicionamiento problemático de Lefebvre con respecto a lo absoluto dista mucho de concepciones recientes aún más problemáticas de lo absoluto —aún compartiendo la misma raíz hegeliana— como la de Pier Vittorio Aureli con respecto a la arquitectura y la ciudad; donde «[e]l término *absoluto* pretende subrayar, en la medida de lo posible, la individualidad de la forma arquitectónica cuando esta se enfrenta al entorno en el que se concibe

que vive, rememora, construye, inventa el momento o la situación.

Lo más estimulante que surge de la construcción de situaciones —y momentos— es la condición accionante y revolucionaria en la que coloca a lo cotidiano. Pero no hay que perder de vista precisamente el sitio, la condición situada. La situación no es absoluta, pero tampoco es exactamente relativa, es una ruptura situada. Lo que Donna Haraway ha llamado lo situado, concretamente el «conocimiento situado» (1988), analizando como «[l]a alternativa al relativismo es el conocimiento parcial, localizable y crítico que sustenta la posibilidad de redes de conexiones llamadas solidaridad en política y conversaciones compartidas en epistemología» (Haraway, 1988: 584). Precisamente Haraway se refiere a las narrativas sobre la objetividad que se han construido en occidente como «alegorías de las ideologías que rigen las relaciones de lo que llamamos mente y cuerpo, distancia y responsabilidad» (*ibidem*: 583), justamente desde una visión que promete objetividad y se presenta como imparcial, pero lo hace siempre desde la misma posición parcial de género, etnia, nación, clase, etc. —«solo la perspectiva parcial promete visión objetiva» (*idem*)—. Por eso es tan relevante lo que propone Haraway, lo situado es lo que se encarna mediante el cuerpo de manera localizada, particular, específica y cuidadosa. Una nueva «objetividad» —encarnada, situada, feminista— parte de subjetividades multidimensionales en relación, que hacen de la multiplicidad del «posicionamiento crítico» una política no imparcial sino todo lo contrario, muy parcial, en el sentido de que está formado por distintos puntos de vista en relación. Leibniz decía que la ciudad es el acuerdo de los puntos de vista sobre la ciudad, porque esa parcialidad del punto de vista es la que expresa una singularidad situada y su composición es lo que llamamos ciudad; lo que habría que aclarar gracias a Haraway, es que ese acuerdo o intento simultáneo de conocer la multitud de puntos de vista es únicamente ilusorio; ya que el verdadero aprendizaje parte de la condición situada. Por eso no puede haber totalización, porque no hay posición total ni sujeto total, solo hay

y construye. Utilizo el término *absoluto* no en el sentido convencional de “pureza”, sino en su significado original de algo que es decididamente él mismo después de haber sido “separado” de su otro. En la búsqueda de la posibilidad de una arquitectura absoluta, el otro es el espacio de la ciudad, su extensa organización y su gobierno» (Aureli, 2011: ix).

posición situada. ¿Cómo se opera entonces en lo posible si no es desde lo absoluto?, ¿cómo se expande, abre, transforma lo posible? Se trata de agujerear. Si el sitio es el modo de coexistencia, agujerear es transformar el modo de situarse.

AGUJEREAR

En Lefebvre hay elementos que lo alinean con la posición de Leibniz. En *La producción del espacio* lo deja claro; «en la polémica de Leibniz contra Spinoza y Descartes, así como en la de Newton y Kant contra Leibniz, las matemáticas de hoy en día dan la razón a Leibniz. La mayor parte de los filósofos se entregaba al espacio absoluto como un hecho dado, [...] para Leibniz el espacio es *absolutamente relativo*» (Lefebvre, 2013 [1974]: 217). Y este será un argumento clave en Lefebvre para fundamentar que el espacio es una producción social. «¿Puede el cuerpo, con su capacidad de acción, con sus energías, crear el espacio? Sin duda, pero no en el sentido en que la ocupación “fabricaría” la espacialidad, sino más bien en el sentido de una relación inmediata entre el cuerpo y el espacio, [...] se produce en el espacio y al mismo tiempo produce ese espacio» (*ibidem*: 218). Esta aportación de Lefebvre es seguramente de la más relevantes y significativas, el espacio es social en su sentido constitutivo, su producción y reproducción es social. El espacio es soporte y resorte de la acción social. De ahí que todo el estudio que hace Lefebvre confluya en una doble conclusión: que las luchas sociales son el motor más importante de invención y fuerza para las transformaciones urbanas, pero, al mismo tiempo, el capital global ha aprendido desde muy temprano que las transformaciones espaciales —mediante procesos especulativos de urbanización— son absolutamente clave para la pervivencia de los ciclos de acumulación y de los procesos de atracción. En esta tensión coexisten estas dos fuerzas, unas de invención y otras de captura. Y que, como explicaron Deleuze y Guattari, no se limitan a los distintos modos de producción, sino que esta coexistencia es propia de todas las formaciones sociales.

Lefebvre continúa su reflexión sobre lo absoluto y lo relativo del espacio en distintos momentos históricos, y de la importancia que ha tenido

la construcción de un espacio absoluto como «espacio *tanático*: del poder absoluto sobre los vivos» (Lefebvre, 2013 [1974]: 277). Por eso la caracterización que hace Lefebvre del espacio vivido no puede ser como absoluto. La potencia de lo vivo solo se puede desarrollar en lo situado, no en lo absoluto. En cualquier caso, la división entre lo que es absoluto y relativo —relativo en cuanto espacio de las diferencias— no es clara, Lefebvre explica cómo el poder absoluto ha intentado siempre dominar y capturar el espacio, pero eso no quiere decir que lo haya conseguido. Son campos de fuerzas, de tensión, coexisten. Lefebvre continúa desarrollando cómo la construcción del espacio absoluto por parte del poder a lo largo de la historia tiene tres niveles o dimensiones: «la superficie, la altura y la profundidad» (*idem*), o, la tierra, las altitudes y los abismos. La superficie simboliza la sumisión, la altura el privilegio —del saber, del poder y del deber— y la profundidad la muerte —lo subterráneo—. Sin embargo, la propia noción de absoluto se tambalea en la práctica porque «en ninguna parte la muerte se percibe como “pura” muerte, ni como pura nada, ni el poder como puro poder, ni la sumisión ni el saber ni la sabiduría son aprehensibles en “toda su pureza”. De tal modo que el concepto de espacio absoluto se enmienda» (*idem*).

De esta impureza surge una caracterización sobre la espacialidad social del mundo, como ambigua relación entre «lo Tenebroso y lo Luminoso» (*idem*), entre el mundo y lo inmundado⁷⁵. Lefebvre llega así al agujero, entendido como el vacío que hace de umbral en esta ambigüedad, «¡[e]l Agujero tiene un sentido *profundo*! Ese agujero liga la ciudad, el espacio por encima del suelo, la luz, el terruño y el territorio con los espacios subterráneos, ocultos y clandestinos» (Lefebvre, 2013 [1974]: 283). A pesar de que no es un concepto central en Lefebvre, su sentido es *profundo*. El agujero es «el sumidero público al que se arrojan las porquerías, los condenados a muerte, el recién nacido que el Padre decide no “alzar” (esto es, que no iza del suelo, tras el nacimiento, elevándolo por encima de su cabeza, para su segundo nacimiento, social y no biológico)» (*idem*). El agujero es el lugar de paso de la superficie a las profundidades, de la

75 «El *mundus* aterroriza y glorifica. Su ambigüedad encierra la mayor mancha, la mayor pureza, la vida y la muerte, la fecundidad y la destrucción, el horror y la fascinación. “Mundus est immundus”» (Lefebvre, 2013 [1974]: 283).

tierra al abismo. En cambio, también en el sentido contrario, «lugar de paso por el que las ánimas regresan al seno terrenal y vuelven a salir para su renacer. [...] caverna que abre claridades, estuario de fuerzas ocultas, boca tenebrosa» (*idem*).

El agujero es el espacio por el que todo lo inmundo para el poder absoluto se oculta, y el espacio de paso en el que habitan y por el que emergen clandestinidades, rarezas y submundos. El agujero sirve tanto de mecanismo de ocultación de mundos indeseables, como de surgimiento de submundos. El agujero en Lefebvre parte de su función simbólica para el espacio absoluto, que es la de la defenestración, la represión y la muerte de lo inmundo, es decir, lo que no tiene derecho a existir por no ser bueno, bello y verdadero para el sistema de poder/saber de un momento histórico determinado. Pero no se limita a esa función negativa —y casi exclusivamente histórica—, sino que también es lo que deja pasar, lo que hace emerger, lo que comunica, los submundos clandestinos, ocultos y subterráneos con el mundo. Y esta interpretación es muy relevante, porque cuando el espacio es una producción social como lo fundamenta Lefebvre; las pugnas, luchas y resistencias que coexisten en y componen la ciudad son las que producen y reproducen el espacio. Por eso el espacio no puede ser un a priori ni un absoluto, sino el orden —o desorden— de lo coexistente.

La IS advertía en esta misma línea, en su *Programa elemental de la oficina de urbanismo unitario*, que «[e]l auténtico urbanismo empezará cuando se cree en algunas zonas el vacío de esa ocupación. Lo que nosotros llamamos construcción comienza por ahí. Esto puede comprenderse con la ayuda del concepto de *agujero positivo*, forjado por la física moderna» (IS, 1999 [1957-1961]: 185). El agujero como vacío para que las cosas pasen. Aquí la IS refuerza esta interpretación afirmativa del agujero, que toman de la física del estado sólido, del *trou d'électron* [agujero de electrón]⁷⁶. En este sentido, el agujero se refiere al vacío que

76 En castellano se utiliza más bien la noción de «hueco de electrón», desarrollada por Werner Heisenberg en 1931. Heisenberg había enunciado el *principio de incertidumbre* ya en 1927 en el que establece los límites de aplicabilidad de la física clásica, no solo por las limitaciones de la observación y la métrica de los instrumentos tecnológicos, sino también por la indeterminación de las trayectorias de las partículas. Lo relevante es la probabilidad de las trayectorias, cuestión

deja un electrón y que se considera como una partícula elemental de la materia que carga positivamente al átomo, sin ser propiamente una partícula sino la ausencia de esta, pero con propiedades físicas equivalentes a la de una partícula. Técnicamente es una cuasipartícula. Lo interesante es que este agujero contribuye al paso de la corriente eléctrica, a dejar pasar la energía. La IS explica cómo el espacio está actualmente «ocupado por el enemigo, que ha domesticado para su propio uso hasta sus reglas elementales (incluso la geometría)» (*ibidem*: 184). Es decir, una vez que la ciudad se ha convertido en espectáculo, la construcción de situaciones supone la apertura de vacíos para que ocurran otras cosas, agujeros indomesticables que produzcan otro espacio. El agujero, para la IS, tiene esa condición afirmativa de abrir vacío en lo que está saturado por los mecanismos de captura. El agujero es una forma de «sustraer a un planeta domesticado algunas parcelas de su superficie» (*ibidem*: 185).

Esta relación entre el agujero y la construcción de situaciones no se queda ahí, viene de lejos. La topología, heredera del *analysis situs* leibniziano, trabaja principalmente con agujeros. Lo que define un espacio topológico no es su morfología, ni sus dimensiones, sino sus agujeros. Los topólogos suelen decir que una taza y una rosquilla son equivalentes, porque topológicamente lo son. Son espacios que tienen el mismo número de agujeros, con lo cuál sus propiedades topológicas son similares. La vecindad de sus puntos, su consistencia y sus agujeros son equivalentes por lo que mediante operaciones de deformación, extrusión y estirado se puede pasar de uno a otro. Esta forma de entender el espacio viene, sin lugar a dudas, del *analysis situs* de Leibniz, no aparece de manera espontánea con el planeamiento de Euler en 1736 al resolver el problema de los siete puentes de Königsburg. Euler parte del *analysis situs* de Leibniz y lo reconoce en las primeras líneas de su texto *Solutio problematis ad geometriam situs pertinentis* (Euler, 1741: 1), donde expone la solución al problema y que se considera el nacimiento de la topología. El paso que da Euler con respecto a Leibniz es considerar las trayectorias entre los puntos de manera dinámica en vez de forma rígida, pero los conceptos

que será muy útil para una nueva forma no determinista de entender la ciencia, más centrada en las probabilidades que en las certezas.

de *sitio*, *vecindad*, *congruencia* y *semejanza* son cruciales para constituir el pensamiento topológico⁷⁷. Gauss continúa fundamentando una geometría no euclidiana en la que el espacio no se puede determinar como un a priori absoluto. Riemann lleva más lejos aún los avances de Gauss con su entendimiento multidimensional del espacio y con su descubrimiento de las multiplicidades —discretas y continuas—. Riemann (2016 [1854]) demuestra como una superficie se puede definir por el número de pliegues.

En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari (2008 [1980]) reúnen todos estos conocimientos de matemáticas, geometría y topología para hacerlos productivos en una nueva concepción del espacio⁷⁸ mucho más allá de estas disciplinas: desde el dualismo central del espacio liso y estriado, hasta una noción marginal pero significativa del espacio agujereado. Se produce un cambio en la interpretación de los agujeros, no es tan relevante el agujero en sí sino su devenir, es decir, el agujerear. Si Lefebvre realizaba el paso de una interpretación exclusivamente negativa a otra con aspectos positivos y la IS en una línea aún más claramente positiva, Deleuze y Guattari realizan el paso de una interpretación pasiva a otra que parece ser activa pero que en realidad disipa la dicotomía entre lo activo y lo pasivo. Se trata de agujerear, pero agujerear no es solo hacer agujeros nuevos, sino encontrar los agujeros que ya están ahí y poblarlos, expandirlos, habitarlos; hacer que en ellos y por ellos pasen más cosas.

77 La topología muestra cómo trabaja con las formas de juntarse, con vecindades y consistencias. Pero el planteamiento topológico no es únicamente espacial o geométrico, sino que aquí espacialidad y socialidad están fundidas, son una aleación situada. Las vecindades no son solo proximidades geométricas a un punto sino también socialidades. Las consistencias no son solo comportamientos matemáticos, sino también comportamientos de las formaciones sociales. Los agujeros abren vecindades, es decir, composiciones entre las partes y las partes. Pero no para crear unificaciones o totalizaciones, sino consistencias.

78 Deleuze y Guattari se refieren a un espacio que es «menos que un volumen y más que una superficie (es la presentación matemática de afinidad entre un espacio libre y un espacio agujereado)» (Deleuze & Guattari, 2008 [1980]: 494), también presente en la *esponja de Sierpinsky*, como ley de vaciado, para definir un espacio agujereado. «Son conjuntos cuyo número de dimensiones es fraccionario o no entero, o bien entero, pero con variación continua de dirección» (*idem*). Deleuze y Guattari explican cómo el descubrimiento de Riemann de las multiplicidades supone el «fin de la dialéctica, en beneficio de una tipología y de una topología de las multiplicidades» (*ibidem*: 491), que abre a su vez una exploración sobre los agujeros y el espacio agujereado.

Deleuze y Guattari desarrollan su concepto pasivo-activo de agujero y agujerear desde distintos campos en *Mil mesetas*, desde la crítica al inconsciente psicoanalítico, pasando por la lingüística —y la música—, después por las líneas de fuga y la literatura, más adelante el devenir, la nomadología, las matemáticas y, por último, la ciudad.

En la meseta *¿Uno solo o varios lobos?* comienza su interpretación del inconsciente desde la multiplicidad. Mientras que Freud, en último término, reduce todo a lo Uno, a la identidad perdida; Deleuze y Guattari alertan de no reducir la multiplicidad y sus intensidades. «El Lobo es la manada, es decir, la multiplicidad aprehendida como tal en un instante por su acercamiento o alejamiento de cero, distancias que son siempre indescomponibles» (*ibidem*: 38). El inconsciente no se basa ni en una carencia, ni en una castración, ni es un sustituto, es un devenir. «Devenir lobo, devenir agujero es desterritorializarse según líneas distintas enmarañadas» (*ibidem*: 39). Y para desarrollar esta idea explican como el agujero no es una ausencia, no es únicamente un vacío, es un devenir afirmativo. «Un lobo, pero también un agujero, son partículas, producciones de partículas, trayectos de partículas en tanto que elementos de multiplicidades moleculares» (*idem*). Aquí Deleuze y Guattari lo relacionan con las propiedades físicas del electrón, al igual que la IS, «un agujero es tan partícula como lo que pasa por él. Los físicos dicen: los agujeros no son ausencias de partículas, son partículas que van más rápido que la luz» (*idem*). El agujero no es la representación psicoanalítica de los órganos genitales femeninos, ni su manifestación como carencia en el inconsciente, no se reduce nunca a lo uno ni a la representación, es «más bien una pura multiplicidad que cambia de elementos o que *deviene*» (*ibidem*: 34). Para Freud que se entienda un calcetín como vagina es simplemente propio de una obsesión —neurosis—, relacionada con una carencia; mientras que si se entiende el calcetín como una multiplicidad de mallas eso es una locura —psicosis—, fuera de la realidad. De ahí el caso del lobo en la interpretación de los sueños que hace Freud y que Deleuze y Guattari cuestionan. Cuando se reduce a lo uno la interpretación, aunque se relate una manada en el sueño, se explica de manera falsa que la figura del lobo representa al padre. Pero el lobo es la manada, es multiplicidad, es «aprehensión instantánea de

una multiplicidad en esa zona, no es un representante, un substituto» (*ibidem*: 38). El agujero no representa ninguna carencia, ni ausencia, ni castración, sino todo lo contrario, es puro devenir afirmativo. El agujero es la expresión de una intensidad situada, es multiplicidad, parte de un agujereo, de un agujerear.

En otro momento de *Mil mesetas* aparecen los agujeros en el contexto de la lingüística. Para Deleuze y Guattari no es un sistema homogéneo —con sus invariantes—, porque no se define «por sus constantes y su homogeneidad, sino, al contrario, por una variabilidad que tiene como características ser inmanente, continua, y regulada de un modo muy especial (reglas *variables o facultativas*) [...] el cambio lingüístico no se produce tanto por ruptura de un sistema como por modificación gradual de frecuencia, por coexistencia y continuidad de usos diferentes» (*ibidem*: 97-98). El agujero introduce una modificación, que puede ser incluso en forma de aparente ruptura o corte, pero nunca como elemento aislado o puntual, sino como parte de un continuo heterogéneo en el que los cambios son modificaciones con distintas intensidades, graduaciones y profundidades. En relación a la música, Deleuze y Guattari explican como, el paso del sistema tonal al atonal no es exactamente una ruptura, lo importante es «la gran agitación que afecta al sistema tonal, en un largo período de los siglos XIX y XX, y que disuelve el temperamento, amplía el cromatismo, aunque conservando un tonal relativo, reinventa nuevas modalidades» (*ibidem*: 99). La agitación simplemente se hace presente, se hace oír, se hace aprehensible, pero gracias a sus variables moleculares que ya estaban operando. «Al poner en variación continua todas las componentes, la música deviene un sistema sobrelineal, un rizoma en lugar de árbol, y pasa al servicio de un *continuum* cósmico virtual, del que hasta los agujeros, los silencios y las rupturas, los cortes forman parte» (*idem*).

Más adelante, Deleuze y Guattari se preguntan *¿Qué ha pasado?* a través de tres novelas cortas para reflexionar sobre tres tipos de líneas —línea de segmentaridad dura o corte molar; línea de segmentación flexible o fisura molecular; línea de fuga o de ruptura (no segmentaria)—. No hay líneas buenas y líneas malas, las tres líneas operan y no paran de entrecruzarse. Sobre el segundo tipo de línea, a través de la novela *El*

Crack-Up de Scott Fitzgerald (2012 [1936]), Deleuze y Guattari explican que «ya no se trata de grandes cortes, sino de microfisuras, como en un plato, mucho más sutiles y más flexibles, y que se producen *más bien cuando las cosas van mejor del otro lado*. [...] La fisura “se produce casi sin que uno se dé cuenta, pero se toma verdaderamente conciencia de ella de repente”» (Deleuze & Guattari, 2008 [1980]: 203). Parece que siguen hablando del continuo heterogéneo del lenguaje, del que cortes, fisuras y rupturas forman parte; pero aquí la ruptura adquiere una dimensión distinta, como fuga. Citando de nuevo a Fitzgerald, «“[...] una verdadera ruptura es algo sobre lo que no se puede volver, que es irremisible, puesto que hace que el pasado deje de existir”» (*idem*). Y eso no quiere decir que la verdadera ruptura sea una huida lejos de todo lo conocido para así poder desaparecer o desconectarse del mundo, eso sería solo una trampa. «Las líneas de fuga no consisten nunca en huir del mundo, sino más bien en hacer que ese mundo huya, como cuando se agujerea un tubo» (*ibidem*: 208). Los agujeros nunca son una escapatoria del mundo, todo lo contrario; como línea de fuga su escape es *in situ*, revolviendo el sitio, situándose de otro modo, generando nuevas formas de situarse.

Las distintas líneas coexisten, «es un asunto de cartografía. Nos componen, como componen nuestro mapa. Se transforman, e incluso pueden pasar la una a la otra» (*ibidem*: 207). Podríamos pensar que los agujeros son principalmente líneas de ruptura, es decir, líneas de fuga, «nada más activo que una línea de fuga» (*ibidem*: 208); sin embargo, en los agujeros se disipa la dicotomía entre lo activo y lo pasivo, pueden ser corte molar, fisuras moleculares y ruptura, con distintas intensidades y profundidades, incluso entrecruzándose al mismo tiempo. Y los agujeros también son lo que ya está ahí, espacios donde las cosas pasan, pueden pasar o hacen que pasen; es decir, tienen una pasividad activa. En la reflexión que inician Deleuze y Guattari al principio de esta meseta se preguntan: «“¿Qué ha pasado? ¿Qué ha podido pasar?”» (*ibidem*: 197). Algo que atraviesa toda la meseta mediante los tres tipos de líneas como formas de relacionarse con el tiempo, donde el presente, el pasado y el futuro se entrelazan. «Algo ha pasado, o algo va a pasar, pueden designar perfectamente un pasado tan inmediato, un futuro tan próximo, que se confunden (diría Husserl) con las retenciones y las protenciones del propio presente»

(*ibidem*: 198). Para Deleuze y Guattari, en la novela corta las líneas se conjugan en un presente viviente y los tiempos se mueven entre líneas. A la pregunta de Fitzgerald, «¿qué ha podido pasar para que se llegue a esta situación?» (*ibidem*: 199), se le añade también un punto de vista espacial. El agujero es línea de fuga, pero no es solo ruptura, porque no es tanto lo que perfora sino lo que deja pasar, está definido por lo que pasa. Es la apertura de un vacío que permite que las cosas pasen. Y aquí pasar tiene varios sentidos; por un lado, atravesar y, por otro, ocurrir en el tiempo y en el espacio. Que las cosas pasen es que las cosas atraviesen y, también, que las cosas ocurran de manera situada, en situación. Que ocurran atravesando y que atraviesen lo que ocurre. Los agujeros son líneas de paso, que se hacen paso a paso, y no por ello dejan de pasar, siempre están pasando.

El agujereo no es solo agujerear sino también devenir agujero⁷⁹. Devenir agujero es moverse ahí, donde «lo imperceptible deviene algo necesariamente percibido, al mismo tiempo que la percepción deviene necesariamente molecular: llegar a agujeros, a microintervalos entre las

79 Deleuze y Guattari explican, en la meseta *Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...*, cómo uno «ha hecho de todo el mundo un devenir, puesto que ha creado un mundo necesariamente comunicante, puesto que ha suprimido de sí mismo todo lo que le impedía circular entre las cosas, y crecer en medio de ellas» (2008 [1980]: 282). Hacer del mundo un devenir es devenir todo el mundo, «es crear un mundo, mundos, es decir, encontrar sus entornos y sus zonas de indiscernibilidad» (*ibidem*: 281), agujerar el mundo deviniendo agujeros. Encontrar las vecindades, las zonas de proximidad que están deviniendo, relacionarse y componerse con ellas, devenir con ellas y gracias a ellas. Y aquí es donde la percepción juega un papel crucial porque encuentra sus límites, precisamente en relación al movimiento, a estos movimientos «entre las cosas, en el conjunto de su propio entorno, como la presencia de una haeccidad en otra, la aprehensión de la una por la otra o el paso de la una a la otra» (*ibidem*: 283). La percepción se topa con sus límites en el movimiento, pero no porque el movimiento en sí sea imperceptible por su propia condición móvil —ya que esto solo sucede en un plano de trascendencia u organización donde las relaciones entre sujeto y objeto están mediadas por umbrales de percepción distribuidos de manera que solo determinadas formas son perceptibles por sujetos que perciben—, sino porque la percepción opera como forma de composición en un plano de inmanencia o consistencia, es decir, «es el principio de composición el que debe ser percibido, el que solo puede ser percibido, al mismo tiempo que compone o da» (*idem*). Por lo tanto, la percepción, en este plano de inmanencia o consistencia, ya no estará fijada a las relaciones objeto y sujeto, sino a los movimientos de umbral entre uno y otro. No en la relación directa y mediada entre una cosa y otra, sino en ese circular entre las cosas, en la composición imperceptible entre las cosas que se percibe cuando se compone.

materias, los colores y los sonidos, en los que se precipitan las líneas de fuga, las líneas del mundo [...]» (*ibidem*: 283). Y entre las cosas, no hay posición fija desde la que mirar lo que pasa sino composición para moverse con lo que pasa, no hay tipologías para clasificar lo que pasa sino topologías por las que las cosas pasan, no hay unificación sino vecindades, no hay forma y función sino distintas formas de funcionar y funciones de deformación, no hay manera de planificar las cosas sino modos de situarse en y con las cosas, no hay ninguna cosa sin agujeros por los que moverse, ni movimiento sin devenir agujeros.

Pero no es hasta la meseta *Tratado de nomadología: la máquina de guerra* que aparece el concepto de espacio agujereado, inserto en la gramática entre espacio liso y espacio estriado, pero con algunas singularidades. Para empezar, se plantea como espacio situado que nace del subsuelo, de las minas. Una forma seminómada de habitar el espacio, «el subsuelo une el suelo del espacio liso a la tierra del espacio estriado: [...] *toda mina es una línea de fuga*» (*ibidem*: 412). El herrero, por ejemplo, en su forma de habitar no importa tanto que tenga una casa o una tienda de campaña porque «siempre las habita como si fuera un “yacimiento”, igual que el metal, como una gruta o un agujero» (*ibidem*: 413). Y aquí aparece una de estas singularidades, el herrero no sería ni nómada ni sedentario; sino un itinerante que «inventa un espacio agujereado» (*ibidem*: 415). Y, por otro lado, el espacio agujereado tiene una especificidad, un sitio; genera un habitar en agujero, un afecto agujero, un devenir agujero. «[A]gujerean el espacio y hacen nacer las formas fantásticas que corresponden a esas perforaciones, las formas vitales de vida no orgánica» (*ibidem*: 413)⁸⁰.

80 No es casualidad que los mineros asturianos en las últimas décadas, por ejemplo, hayan mantenido las huelgas y luchas más salvajes, hayan conseguido ganar ciertas batallas sociales con más éxito que muchos otros gremios o colectivos sociales. Pero no porque sean superhombres forjados en la dureza física y psicológica de la mina, sino por todo lo contrario, porque se mueven en una suavidad agujereante. Han devenido agujeros, habitan en agujero, saben agujerear. Y esa lógica agujereante la aplican a la huelga y la movilización social, así como a labores de rescate. Es un modo de situarse no una demostración puntual de fuerza y dureza. A propósito del conocido caso de Julen, un conjunto de operaciones que se llevaron a cabo en para intentar rescatar a un niño de dos años que se precipitó de manera accidental por un pozo en el pueblo malagueño de Totalán el 13 de enero de 2019, un grupo de mineros asturianos fueron llamados para realizar las acciones más arriesgadas de perforación especializada. Las operaciones fueron llevadas a cabo con éxito por los mineros que declararon en rueda de prensa «no somos superhombres, aplicamos

Deleuze y Guattari entienden que «el espacio agujereado comunica de por sí con el espacio liso y con el espacio estriado» (*ibidem*: 415), pero de modos distintos, «siempre *conexo* al espacio nómada, en cambio, se *conjuga* con el espacio sedentario» (*idem*). El espacio agujereado es *conexo* al espacio liso y se *conjuga* en el espacio estriado. Agujerear es operar en el paso, en lo que pasa, en las combinaciones, mestizajes y ambigüedades que se dan en la coexistencia de distintas fuerzas. Aquí se abre todo un campo de umbrales. Y ya no solo se trata de umbrales de consistencia, donde se aprecia como unas fuerzas —de estriaje o de alisado— dominan sobre otras; sino también de *umbrales de subsistencia* donde lo que se mueve —con distintos grados de lentitud y velocidad— es lo que subsiste más allá y por debajo de lo que coexiste, más allá y por debajo de que unas fuerzas determinadas adquieran consistencia. La subsistencia nunca entendida como degradación de la existencia, ni como estado relegado a la marginación que aspira a ser hegemónico cuando encuentre su momento de consistencia. Lo subsistente no pretende sustituir a lo existente, sino que es otro modo de coexistir, que de manera resistente, insistente y persistente agujerea lo existente. Agujerear es un modo de situarse en lo existente subsistiendo.

Si se entiende la ciudad existente como un plano de consistencia donde dominan las subyugantes fuerzas de estriaje y de alisado, es importante recordar que «[e]spacios lisos surgen de la ciudad que ya no son únicamente los de la organización mundial, sino los de una respuesta que combina lo liso y lo agujereado, y que se vuelve contra la ciudad: inmensos suburbios cambiantes, provisionales, de nómadas y de trogloditas, residuos de metal y de tejido, *patchwork*, que ya ni si quiera son afectados por los estriajes de la moneda, del trabajo o de la vivienda» (*ibidem*: 490). En la combinación de lo liso y lo agujereado se entiende la ciudad existente como un plano al que se le puede ir haciendo agujeros, comunicados a su vez con otros agujeros en otras ciudades; agujeros en los que se puede estar, habitables y siempre en movimiento, con contornos cambiantes y en expansión, a muy distintas escalas, haciéndose más y más porosos.

la práctica minera». Es precisamente la suavidad y la extrema sensibilidad del subsuelo, su habitar en agujero, su devenir agujero lo que les permite moverse y perforar el terreno; así como moverse en la clandestinidad para organizar huelgas y movilizaciones sociales de distinto tipo.

De distintas intensidades, profundidades y densidades. Microagujeros y agujeros cósmicos, agujeros en el terreno y agujeros en la subjetividad, agujeros que pliegan el tiempo y el espacio, agujeros que despliegan otros tiempos y otros espacios, agujeros que forman constelaciones de agujeros, agujeros que invitan a agujerear y a devenir agujero. Agujerear todo lo posible, abriendo vacíos habitables, espacios que dejan que las cosas pasen y que cuidan lo que pasa. La lógica impasible de la ciudad existente no deja que nada pase, que ninguna emoción se muestre, que ninguna musicalidad se oiga, que ninguna distorsión interrumpa, que ninguna rareza distraiga, que ninguna diferencia emerja; los agujeros abren la pasibilidad de lo subsistente. Lo impasible es incapaz de sentir nada ni verse afectado por nada, mientras que lo pasible es lo que siente lo que pasa, lo que se ve afectado por lo que ocurre. No es solo que pasen cosas, sino que se sienta lo que pasa, que transforme, desvíe e invente lo que pasa. Lo pasible es lo que permite atravesar las cosas y verse atravesado por las cosas, sentirse en lo que pasa y sentir lo que pasa. Agujerear, por lo tanto, es una acción transformadora pasible en el modo de situarse. Esto es, que conlleva una sensibilidad con lo que pasa y con lo que le pasa.

¿Por qué es esto relevante para pensar el espacio? Se trata de algo que ya intuyó Lefebvre, al multiplicar el entendimiento y la producción del espacio entre las dimensiones de lo concebido, lo percibido y lo vivido. El espacio es una producción social, que opera de muy distintas formas y no está ni puede estar ajeno a las dinámicas de poder, como tampoco a los gestos más pequeños de la vida cotidiana. Pero el espacio no solo parte de una concepción situada, sino que además se produce al situarse. Refleja tanto las dinámicas de poder como los gestos más pequeños, pero sin estar limitado a tres dimensiones espaciales sino abierto a la multiplicidad de fenómenos que conforman la espacialidad. Esto quiere decir que abre sus posibilidades de transformación hacia nuevos límites. Agujerear es expandir estas posibilidades, inventar nuevas espacialidades/socialidades —agenciamientos entre espacialidad y socialidad—, maquinar formas inesperadas de transformar la ciudad mediante una nueva sensibilidad entre la espacialidad y la socialidad. Para el pensamiento y la acción de la ciudad esta disputa es crucial porque el divorcio impasible entre el espacio y lo social, entre la ciudad y la vida cotidiana, ha generado una

manera de hacer ciudad y una forma de habitarla aterradora: individualizada, mercantilizada, insolidaria y triste⁸¹. Agujerear la ciudad existente no es más que intentar abrir nuevas sensibilidades de socialidad en y con la espacialidad.

81 Precisamente por esto es importante aclarar que el entendimiento de los agujeros y de la acción de agujerear aquí desarrollada no tiene ninguna relación, o si la tiene es por oposición, con la forma en la que algunos autores como Alejandro Zaera Polo la han desarrollado en relación con la arquitectura como manera de cartografiarla en su autonomía: «El *mapa busca-nichos* que propongo trata de inaugurar una nueva forma de leer revistas en la que uno no trata de identificar tipos o modelos a imitar, sino *agujeros* en la fábrica de la arquitectura contemporánea» (Zaera Polo, 1998: 309). Los agujeros no como intentos de la espacialidad reducida a la forma para aislarse de la complejidad de la socialidad —aunque sea haciendo formalmente orificios como hace Steven Holl en el Stadgenoot Pavilion estudiando la geometría de la *esponja de Sierpinsky*—, sino como generación de agenciamientos entre la socialidad y la espacialidad. Véase el repaso que hace Carlos Tapia (2015) contra la idea totalizadora de la arquitectura como obra.

CAPÍTULO 4

SUAVE ES LA NOCHE

SUAVIDAD

El reto de pensar una nueva sensibilidad entre la espacialidad y la socialidad se produce en Lefebvre de distintos modos a lo largo de su trabajo, pero se concreta particularmente en *La producción del espacio* (2013 [1974]). Como entendió Lefebvre, el espacio no es un contenedor vacío ocupado por cuerpos, sino una producción social. «La noción de un espacio en principio vacío, después llenado por una vida social y modificado por ella, descansa en la hipótesis de una “pureza” inicial» (Lefebvre, 2013 [1974]: 236). La relación entre la socialidad y la espacialidad es más profunda, se encuentran interrelacionadas, y no parten de un estado primigenio y puro que posteriormente es ocupado y desde donde se realizan transformaciones. Lefebvre advirtió que el espacio «es más *socializador* (por medio de una multiplicidad de redes) que *socializado*» (*idem*). Pero ya no se trata solo de que el espacio sea una producción social, sino también, que lo social es una producción espacial. Hay una nueva sensibilidad de agenciamiento mutuo entre socialidad y espacialidad. No está limitado a la «tríada conceptual» de Lefebvre, sino abierto a la multiplicidad de distintas intensidades, porosidades y densidades en relación. Lo que no contradice la posibilidad de entender el espacio concebido como término práctico para explicar una deriva concreta de homogenización y erradicación de la socialidad con respecto a la espacialidad que genera el pensamiento hegemónico mediante la ciudad existente. La ciudad existente se ha construido en base a esta insensibilidad, entre el espacio y la constelación de relaciones que lo constituyen —y son constituidas al mismo tiempo por el espacio—. Por eso el *derecho a la ciudad*⁸² (Lefebvre, 1969 [1968]) no es más que la apertura de esa sensibilidad. Nunca se ha tratado de la reclamación de la ciudad existente bajo un nuevo mando social que llenaría el vacío ocupado por los antiguos gestores antisociales, sino de abrir el potencial de concatenación entre socialidad y espacialidad para transformar verdaderamente la ciudad, es decir, para poder reinventarla. Especialmente

82 Para una profundización mayor en el concepto del *derecho a la ciudad*, véase (Rubio, 2011), (Rubio & España, 2016) y (España, 2016).

en lo que respecta al concepto de derecho, las confusiones están muy extendidas, no tanto por la práctica concreta de la multitud de movimientos sociales urbanos que de manera encomiable hacen bandera del derecho a la ciudad para muy distintas reivindicaciones contestatarias; sino, primero, por su excesiva focalización en lo jurídico y, segundo, por su afirmación acrítica sobre la ciudad como constructo conceptual.

Lefebvre delinea algunos aspectos que son muy relevantes para sobreponerse al pensamiento hegemónico sobre el espacio. «¿Acaso [el espacio] no es siempre y simultáneamente *campo de acción* (abriendo su extensión al despliegue de los proyectos e intenciones prácticas) y *soporte de acción* (conjunto de lugares de donde proceden y a donde se dirigen las energías)? [...] El espacio aparece como objetividad, pero no existe socialmente sino por la actividad» (*ibidem*: 237). Pero desde el punto de vista de una nueva sensibilidad entre socialidad y espacialidad es necesario ir más allá. La espacialidad es soporte de acción (social) y campo de acción (social), pero la socialidad también es soporte y campo de acción espacial. Los trabajos recientes de Judith Butler hacen posible desarrollar una mejor comprensión de la corporalidad de la suavidad como superposición de la espacialidad y la socialidad. «[L]a plaza y la calle no solo son los soportes materiales de la acción, sino que también son parte de cualquier teoría de la acción pública y corporal que podamos proponer» (*ibidem*: 77). De lo que se extrae que «[e]l “verdadero” espacio está entonces “entre la gente”, lo que significa que, al mismo tiempo que tiene lugar en un sitio concreto, la acción configura un espacio que en esencia pertenece a la alianza misma» (*idem*). Butler desarrolla su acercamiento a través de la performatividad del espacio, desde el entendimiento de que lo normativo determina la aparición en el espacio y predomina la presencia de los cuerpos. Explica como la acción congregada, la asamblea, puede ser una forma de cuestionar y desobedecer, a través del cuerpo, los mandatos de la ciudad existente. Este cuestionamiento se produce porque, «por una parte, las protestas se expresan por medio de reuniones, asambleas, huelgas, vigiliás, así como en la ocupación de edificios públicos; y por la otra, estos cuerpos son el objeto de muchas de las manifestaciones que tienen en la precariedad su impulso fundamental» (*ibidem*: 17). La socialidad de la espacialidad adquiere mucha importancia, y no precisamente por la

concepción de la democracia liberal de participación de la ciudadanía en los asuntos comunes y en el espacio público, sino desde la reivindicación de que lo que constituye el espacio es la acción política. Las diferentes luchas urbanas, revueltas, manifestaciones, toman cuerpo en la ciudad, pero no solo eso, el espacio de aparición política —que Butler reelabora de Arendt⁸³—, no es un espacio vacío, produce las acciones al mismo tiempo que es producido por éstas. El cuerpo aquí es crucial, es el suave cruce entre socialidad y espacialidad. Para que la socialidad del espacio tenga lugar, el cuerpo tiene que aparecer, y esto implica que el espacio que hay *entre* los cuerpos permite la aparición. La acción emerge del entre los cuerpos y cobra sentido cuando la acción es conjunta (*ibidem*: 75-81).

La suavidad es esta nueva sensibilidad, entre espacialidad y socialidad. El entre diluye esta separación, pero también otras. Ya que la suavidad es lo que opera socio-poéticamente en la interdependencia de cualquier ecología. La fuerza que hay en la vulnerabilidad entre los cuerpos, «si aceptamos que parte de lo que un cuerpo es [...] se cifra en su dependencia respecto de otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no se pueden concebir los cuerpos individuales como si fueran totalmente distintos unos de otros» (*ibidem*: 131). Y para Butler, «la vulnerabilidad no es un simple atributo o disposición circunstancial de un cuerpo discreto, separado, sino más bien un modo de relacionarse que continuamente pone en cuestión esa dimensión discreta» (*ibidem*: 132). La vulnerabilidad suaviza las distancias entre los cuerpos por su propio modo relacional. Aquí la operatividad ecológica de la suavidad, su interdependencia, pero también su desjerarquización no solo entre los elementos que la constituyen sino como devenir, como constelación; propicia una multiplicidad de variaciones, intensidades, porosidades, no limitadas a las ecologías medioambientales, sino también, sociales y mentales (Guattari, 2017 [1989]), incluso *tecnecologías* (Raunig, 2018), que hacen de la suavidad una fuerza transversal. Félix Guattari, en *L'inconscient Machinique*, expande el concepto de suavidad hacia nuevas formas de inventar y maquinari sensibilidades; «[a]hora hemos vuelto a la

83 El concepto de *espacio de aparición* en Hannah Arendt se desarrolla en el capítulo V, llamado «Acción», de su libro *La condición humana* (Arendt, 2009 [1958]: 199-276).

cuestión del esquizoanálisis. No se trata de verlo como una nueva receta psicológica, sino como una práctica micropolítica que solo se orienta por un gigantesco rizoma de revoluciones moleculares que proliferan desde una multitud de devenires mutantes: devenir-mujer, devenir-niño, devenir-viejo, devenir-animal, devenir-planta, devenir-cosmos, devenir-invisible...; como tantas formas de inventar, de “maquinar” nuevas sensibilidades, nuevas inteligencias de la existencia, una nueva suavidad [*douceur*]» (Guattari, 1979: 201). Más tarde, en discusiones y conversaciones con Suely Rolnik, desarrollan esta concepción de suavidad como la invención de una nueva relacionalidad. Frente a la dureza y crueldad con la que se entienden los límites, las separaciones y las delimitaciones, «la nueva suavidad corresponde, por el contrario, con nuevos coeficientes de transversalidad, con la invención de nuevas constelaciones [...], se trata de un objetivo micropolítico» (Guattari & Rolnik, 2006 [1986]: 329-330). La suavidad es micropolítica porque opera en el entre, como relacionalidad, inventando nuevas relacionalidades. La suavidad⁸⁴ opera como des/ligazón en la socialidad micropolítica, si se separa de lo micropolítico endurece y deja de funcionar.

Dentro de su condición relacional como socialidad, la suavidad tiene un aspecto experimental, de investigación performativa en y del

84 Es necesario advertir cierta complejidad del término «suavidad» en castellano. Confluyen en este concepto una serie de confusiones que conviene aclarar. Primero, el concepto original usado por Keats (2016 [1819]) y recogido por Fitzgerald para el título de su novela es «*tender*» (Fitzgerald, 2010 [1934]), y fue traducido al castellano por «suave» (Fitzgerald, 2002 [1934]). Segundo, Guattari en *L'inconscient Machinique* usa el término «*douceur*» (Guattari, 1971: 201), y en el viaje que hacen él y Suely Rolnik a Brasil vuelve a salir el concepto y es recogido en el libro en portugués *Micropolítica. Cartografias do Desejo* donde se traduce como «*suavidade*» (Guattari & Rolnik, 1986: 281-290). La traducción castellana aparece en 2006 donde se traduce como *suavidad* (Guattari & Rolnik, 2006: 327-336), sin embargo, en la traducción inglesa que aparece en 2007 se traduce como *smoothness* (Guattari & Rolnik, 2007: 413-426), generando gran confusión porque el término francés original «*espace lisse*» (Deleuze & Guattari, 1980), en castellano «espacio liso» (Deleuze & Guattari, 2008 [1980]), en inglés está traducido como *smooth space* (Deleuze & Guattari, 1987 [1980]). Para aumentar la confusión, en la edición inglesa de *L'inconscient Machinique* el término *douceur* está traducido por «*gentleness*» (Guattari, 2011 [1979]: 195). Tercero, las referencias a *smoothness* en el contexto de ciertos debates desde la teoría de la arquitectura, como en el texto de K. Michael Hays (1995) y el debate posterior suscitado a su alrededor (Hays, Allen y Colomina, 1995), no se refieren a lo que aquí se entiende como suavidad.

encuentro. La suavidad disuelve las separaciones entre lo definido como momento de aprendizaje, momento de investigación, momento de disfrute; para entender la socialidad como una práctica de densidad micro-política, donde se condensa y suaviza la relacionalidad y sus posibilidades de transformación. Cuando Harney y Moten hablan de *estudio*, lo hacen refiriéndose a esto, a que esta socialidad envuelve una «práctica intelectual común» (Harney & Moten, 2013: 110). Y no se trata solo de que el estudio se da también fuera del momento de clase —de la universidad, del grupo de estudio o de lectura—, sino que es precisamente en lo que está alrededor, por debajo, antes y después de lo que se entiende propiamente como el momento de estudio, donde se da realmente el estudio. Como en los corrillos informales que se forman entre estudiantes antes de clase o en las conversaciones en un bar después de un grupo de lectura. El estudio como «lo que haces con otras personas. Es hablar y dar una vuelta por ahí con otras personas, trabajando, bailando, sufriendo, [...] tocar en una banda, en una *jam session*, u hombres viejos sentados en un porche, o personas que trabajan juntas en una fábrica» (*idem*). Y en todas estas actividades se produce una socialidad que es *ya* una práctica intelectual.

Ese *hacer con otras* o *manera de estar con otras* es una socialidad subcomún que no se desliga de los problemas ni de las cosas que no funcionan bien y que no necesita llamar al orden para funcionar. La *llamada al orden*⁸⁵ es ese momento en el que se corta con la socialidad de la que emerge el estudio, como el ejemplo que ponen Harney y Moten en una clase antes de que llegue el profesor que llama al orden para empezar la clase cuando se para el ensayo para dar paso a la actuación. Sin embargo, es precisamente cuando no se produce llamada al orden cuando ocurre lo más interesante, cuando no hay corte entre lo informal y lo formal, cuando el cuchicheo, los saludos, el ensayo, conducen sin interrupción ni llamada al orden al concierto. Donde no se sabe dónde empezó el concierto o la clase, pero el estudio se da tanto en la informalidad previa como en el momento en el que esa informalidad se condensa en una forma, se extiende hacia una formalidad. Mientras la tendencia de la

85 Concepto de Jean Cocteau (1926) que Harney y Moten utilizan para explicar el corte y el intento de disciplinamiento en la socialidad.

universidad y de las distintas instituciones educativas es corregir y aislarse de esta socialidad, el estudio no solo no se puede separar de ella, sino que es el lugar del que parte. Como explica Moten junto a Harney, «la forma no es la erradicación de lo informal. La forma es lo que surge de lo informal» (*ibidem*: 128). Y en este surgimiento juega un papel muy importante el tacto y la sensibilidad para suavizar esos límites en el hacer con otras y en la manera de estar con otras.

Por otro lado, la socialidad subcomún parte de una problematización de la individualidad y de los comunes. Tradicionalmente, los comunes han sido teorizados como un conjunto de recursos y relaciones que se crean, protegen y administran. Lo que Harney y Moten señalan es que este conjunto de relaciones y recursos —llamados comunes— se presentan como un estado alcanzado por los individuos que deciden entrar en relación a través de los comunes. Este es el problema, que los individuos-en-relación no crean «comunes sino estados y naciones» (Harney & Moten, 2019: 52). Sin desembarazarse del individuo —incluso de la idea de los individuos en relación— no se pueden construir comunes. La socialidad subcomún rompe con esta concepción individual, porque de donde parte y con lo que trabaja es con lo que está por debajo de los procesos de individuación. En la informalidad que ya está ahí, antes de la llamada al orden, del momento de regulación, de corrección, de asentamiento. La socialidad subcomún es lo que real y materialmente puede construir comunes, porque no necesita proteger, administrar ni crear nada, sino más bien sumarse, cuidar, tener tacto, ser sensible, experimentar con lo que ya está ahí, con lo que ya está pasando. Como en la canción *What 's Going On?* de Marvin Gaye, que recuerda Moten, en la que la «canción surge del hecho de que ya está pasando algo» (Harney & Moten, 2013: 128), en la que la voz de Marvin Gaye es una extensión de la multiplicidad de voces y conversaciones informales de los primeros 17 segundos —e incluso más que quedaron fuera de la grabación—. Y prolongando esta problematización, los subcomunes no pueden ser tampoco ni un *nosotros* ni un *nuestro*; primero, porque no termina nunca de cerrarse a una colectividad o comunidad concreta y, segundo, porque no es una posesión —ni siquiera una autoposesión—. Se trata de una socialidad que se mantiene desposeyente y siempre en movimiento, en

la experiencia relacional del entre. No nace de cero, sino que emerge de lo que ya está pasando entre las cosas, como una constelación de micro-prácticas del entre.

Harney y Moten recuerdan que lo subcomún está ya ahí incluso en las situaciones de desposesión total, en las condiciones de esclavitud que también son la base material de los perversos avances en las alianzas algorítmicas entre financiarización y logística. Precisamente desde esa desposesión es desde la que emerge la *hapticalidad* (*ibidem*: 97-99). Harney y Moten explican como la negritud, siendo el lugar donde la absoluta naditud converge con el mundo de las cosas, es también y precisamente por eso, donde y por lo que la relacionalidad «desplaza la ya desplazada imposibilidad de un hogar» (*ibidem*: 96). Y es una relacionalidad que va más allá y por debajo de lo propio, «no solo para estar *entre propios*, sino para estar *entre propios* en desposesión, estar entre los que no pueden tener nada propio, los que no tienen nada y, no teniendo nada, lo tienen todo» (*idem*). Al igual que el paso de la logística a la logisticalidad supone un atravesar todo, una deslocalización e ilocalizabilidad total; el paso de la háptica a la hapticalidad implica un tacto ilocalizable que atraviesa todo. Moverse y ser conmovido por y con otros es lo que ocurre al ser embarcado, pero la logisticalidad no puede determinar el sentir que atraviesa y mueve los cuerpos, esa es la hapticalidad. «El terrible regalo de la bodega fue juntar las sensaciones desposeídas en común, crear un nuevo sentir en los subcomunes» (*ibidem*: 97). Un sentir que no se puede sentir individual ni colectivamente, que no es *mío* ni *nuestro*, sino que es un sentir que se vuelve común. La hapticalidad es este sentir, «una manera de sentir a través de otras, un sentir por sentir a otras sintiéndote. [...] Este es el sentir que ningún individuo puede tolerar, y ningún Estado permitir» (*ibidem*: 98). Se trata de un sentir que no se puede fijar a un territorio, estado, nación o historia. Es el tacto de la socialidad subcomún, porque antes de toda forma de encierro, pero también antes de toda forma de *commoning*, se está ya en contacto. «Arrojados juntos, tocándonos unos a otros, nos fue negado todo sentimiento, negadas todas las cosas que supuestamente nos producirían un sentimiento, la familia, la nación, el lenguaje, la religión, el lugar, el hogar. Aunque forzados a tocar y ser tocados, a sentir y ser sentidos en ese espacio sin espacio, aunque nos

fue negado el sentimiento, la historia y el hogar, (nos) sentimos (unos) a otros.» (*idem*). Parece necesario y urgente derribar muchas fortificaciones, que no son solo lejanas y extrañas, sino también propias y cotidianas. «Este derribo viene en movimiento, como un chal» (*ibidem*: 19), abrigo subcomún de delicado tacto e imprevisible revuelo, «la armadura de fuga» (*idem*), hapticalidad, una nueva suavidad.

COTINOCTURNIDAD

La socialidad subcomún que está ya ahí en el entre, es lo que emerge de la suavidad de la noche de acuerdo con el verso de John Keats (2016 [1819]) con el que comienza la novela de Scott Fitzgerald; «¡Ya estoy contigo! Suave es la noche» (2002 [1934]: 11). Lo que ya está pasando en la suavidad fugitiva de la noche. En los alrededores de lo cotidiano, entre sus atracciones, emerge la cotinocturnidad como fuga, como ruptura circundante, agujereo de la cotidianidad. «Lo que Fitzgerald llamaba una verdadera ruptura: la línea de fuga, no el viaje a los Mares del Sur, sino la adquisición de una clandestinidad [...]. Traicionar eso, ser por fin desconocido como pocas personas lo son. Pero llegar a ser un desconocido para todo el mundo, en el barrio, incluso para la portera, es muy difícil. El cantante sin nombre, la cantinela. Al final de *Suave es la noche*, el héroe se disipa literalmente, geográficamente» (Deleuze & Parnet, 2013 [1977]: 54). Sumergirse en la noche, verse atrapado y atravesado por ella, sentir la ausencia de claridad, la potencia de lo difuso. Porque la noche no es algo ante lo que exponerse, está ya antes; envuelve, rodea y atraviesa; invade cada poro, se siente en la carne, no se puede tocar, pero trastoca. Disuelve las distancias, disipa la identidad, difumina la posesión, es invisible. Pero la noche no es lo opuesto al día, tampoco lo nocturno a lo diario, ni lo cotinocturno a lo cotidiano; la noche también se esconde a plena luz del día, en una especie de clandestinidad suave, en las grietas, agujeros y rincones, en el subsuelo, en sus túneles y subterfugios, en cada sombra. Así es como se desvanece la claridad del día, en cada claroscuro, en cada calle, cada noche. Esta es la suavidad cotinocturna, donde socialidad y espacialidad se diluyen, donde cuesta ser identificado, ilustrado, medido, mediado, contado, controlado.

Pero sigue pareciendo que cuando cae la noche o se entra en un callejón oscuro, solo el miedo, la delincuencia y el peligro están presentes. Que no hay nada bueno en la noche, que la vida nocturna solo trae cosas malas. Sin embargo, movimientos sociales y grupos revolucionarios han repetido en muchas ocasiones, y siguen repitiendo, que el mayor miedo, el peor de los peligros y las violencias más graves se dan en la normalidad del día a día, cuando se asientan y colonizan la cotidianidad. «Si creíamos que los criminales se escondían y aprovechaban la oscuridad para sus fechorías, la nueva generación que padece la clase política mexicana nos ha sacado del error. Los criminales andan a la luz del día, ostentan puestos gubernamentales y partidarios, disfrutan de fueros constitucionales y son quienes tienen en sus manos la administración de la justicia y las fuerzas militares [...], apestan y pudren todo lo que tocan. En la noche no. La noche... la noche es nuestra» (Subcomandante Insurgente Marcos, 1999). La suavidad cotinocturna del zapatismo es subsistente, insistente e insurgente alrededor de la cotidianidad existente, porque saben muy bien que no se trata de sustituir a quien está al mando, que la insurgencia no puede ser una fugaz emergencia sino la construcción lenta, desde abajo y constante de otra forma de cotidianidad, cotinocturna. «Si estamos a la defensiva es porque aún el mal y el malo dominan el día, porque la noche sigue siendo aún el espacio predilecto de la memoria, y porque es en la noche de la memoria donde otro día se forja ya...» (*idem*). La ruptura con la dureza y la claridad del día a día, de la cotidianidad existente, está en la clandestinidad y suavidad de la noche, en la cotinocturnidad, donde otra cotidianidad se forja ya.

La noche es *nuestra*, pero como la propia práctica zapatista demuestra, ese *nuestra* no es una forma de autoposesión, es un *nuestra* impropio, incompleto, invisible; porque la noche es la nada. Es *nuestra* la nada porque nada es nuestro, porque la problematización de la posesión y la identidad que el zapatismo practica interpela precisamente a que reclamar una posesión común es reclamar *nuestra* autodesposesión: «para todos todo, para nosotros nada» (Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN, 1994). La noche es *nuestra*, también, como la práctica feminista demuestra, alertando que el machismo no opera solo en la noche, no se reduce a los callejones oscuros

donde suceden secuestros, violaciones y agresiones⁸⁶, sino que atraviesa toda la cotidianidad. La reivindicación feminista de «la noche es nuestra, ninguna agresión sin respuesta» demuestra que es también el lugar del aquelarre, de las asambleas multitudinarias del 8M, de la ciudadanía cotinoturna que genera mecanismos de autodefensa y cuidado mutuo frente a las violencias machistas.

Deleuze y Parnet continúan, en sus comentarios sobre Fitzgerald y la superioridad de la literatura angloamericana en general, diciendo que «[e]l gran secreto es cuando ya no tenemos nada que ocultar, y que entonces nadie puede atraparnos. Secreto a voces, nada que decir» (2013 [1977]: 56). Ese es el secreto de la suavidad cotinoturna, una clandestinidad que en realidad no trata de ocultar nada, no tiene nada que esconder, no tiene nada, porque nada puede atraerla, porque se mantiene inatractiva. No se trata de una huida a escondidas, ni de una forma de evadirse, sino del devenir inatractivo de la cotinoturnidad. «El gran error, el único error, sería creer que una línea de fuga consiste en huir de la vida, evadirse en lo imaginario o en el arte. Al contrario, huir es producir lo real, crear vida, encontrar un arma» (Deleuze & Parnet, 2013 [1977]: 58). Y encontrar un arma también implica poder soltarla cuando se convierta en una distracción, cuando haya quedado reducida a la atracción que encierra la cotidianidad. Aún así, hay formas de armarse en la fugacidad de la noche, a pesar de que la vida nocturna esté hoy totalmente iluminada, vigilada, controlada. Fuera del alcance de los focos, de los espectaculares alumbrados de la ciudad existente, «hay una cierta oscuridad en el concepto mismo de la *vida cotidiana*» (Lefebvre, 1958b: 53), una cierta cotinoturnidad.

La noche acentúa las prohibiciones contra lo difuso y lo inatractivo. La atracción y sus obedientes súbditos preparan física y discursivamente la protección de la propiedad privada mediante el encierro; «las cancelas y rejas, las barreras materiales y los fosos no son sino casos extremos de la separación» (Lefebvre, 2013 [1974]: 355), pero también urbanizaciones privadas, *gated communities*, *beaux quartiers*, aisladas y protegidas del resto.

86 Véase *Urbanismo feminista. Por una transformación radical de los espacios de vida* (Collectiu Punt 6, 2019); *Nocturnas. La vida cotidiana de las mujeres que trabajan la noche en el área metropolitana de Barcelona* (AA.VV., 2017) y *Space, place, and Gender* (Massey, 1994).

En la mayoría de casos se trata de una consideración de la noche y lo nocturno, como espacio peligroso del que segurizarse, como el momento en el que las jerarquías y protecciones cotidianamente asumidas se difuminan, aunque sea levemente. «La ruptura del espacio se acentúa: los barrios de “fiesta” se iluminan al anochecer mientras que los barrios de “negocio” penetran en el vacío y la muerte. Durante la noche, resplandeciente, las prohibiciones diurnas dejan lugar a las pseudo-transgresiones [...]» (Lefebvre, 2013 [1974]: 355). Aunque para Lefebvre aquí no resuena la fiesta como potencia revolucionaria, como ruptura de lo cotidiano, sino que se manifiesta como parodia alienada y domesticada por el ocio nocturno y las distracciones nocturnas de la vida cotidiana. Lo que ocurre de manera generalizada en la ciudad de atracciones, una concepción muy restringida y reducida de fiesta⁸⁷, solo como forma de distracción. Muchas veces funciona como el foco de atracción principal, como el punto más atractivo, sin embargo, ese atractivo anunciado como rompedor lo único que hace es apuntalar aún más las opresiones cotidianas. Su efectividad aumenta cuando se normalizan, cuando la fiesta domesticada solo es un elemento más del panorama cotidiano de servilismo y obediencia a la ciudad existente.

Aún así, Lefebvre advierte de la potencialidad que siempre alberga la cotidianidad, incluso cuando parece que la ciudad ya está perdida, sumida inexorablemente en la docilidad. «Incluso la más vulgar cotidianidad conserva rasgos de grandeza y de poesía espontánea, excepto quizá cuando es solamente la aplicación de la publicidad y la encarnación del mundo de la mercancía» (Lefebvre, 1972a [1970]: 89). Esto lo hace

87 Véase el estudio *The Gentrification of Nightlife and the Right to the City. Regulating Spaces of Social Dancing in New York* sobre la represión y las restricciones al baile social en la vida nocturna debido al auge de la gentrificación: «Algunos comentaristas han interpretado esta represión de los establecimientos de baile social como una continuación del proyecto de la Ilustración de gobernar mediante la contención de los movimientos corporales “indisciplinados”, movimientos corporales realizados por placer, que se toman como un signo de estar en desacuerdo con las virtudes de la “mente racional” [...]. Cómo la ciudad ha experimentado la gentrificación durante las últimas tres décadas, los negocios de la vida nocturna “ruidosa” y “bulliciosa” en los barrios gentrificados, incluyendo bares y salones, así como clubes de baile, han sido censurados como el enemigo número uno de la “calidad de vida” en estos barrios debido a sus molestos efectos.» (Hae, 2012: 2).

dentro de sus reflexiones sobre el habitar, donde pretende ampliar las relaciones entre la vida cotidiana y la ciudad. Lefebvre muestra como desde el urbanismo funcionalista hasta los desarrollos neoliberales, la noción de habitar ha quedado sepultada por el lugar de habitación. En este último, la relación entre la vida cotidiana y la ciudad queda reducida a la «aplicación de un espacio global homogéneo y cuantitativo, obligación de lo “vivido” a dejarse encerrar en cajas, celdas o “máquinas de habitar”» (*ibidem*: 88). En el análisis de Lefebvre, «si esta relación está escondida es precisamente a causa de su claridad» (*ibidem*: 89), ya que es un fenómeno tan extendido y tan normalizado que se hace muy difícil cuestionar su claridad. Para salir de ese encierro «tenemos que utilizar conceptos y categorías que se sitúan al margen de lo “vivido” por el habitante en lo desconocido o mal conocido de la cotidianidad» (*ibidem*: 89). La cotinocturnidad facilita la disolución de esa claridad, entre espacialidad y socialidad, donde otra forma de habitar entra en juego y que, en Lefebvre queda condensada en una recuperación crítica de la expresión de Hölderlin; «habitar en poeta» (*idem*). Pero la fuerza sociopoética del habitar cotinocturno es inatractiva, lo que no quiere decir que no contenga belleza, todo lo contrario, es la belleza más potente de todas porque su magnetismo no está basado en el atractivo sino en la potencia de la socialidad subcomún y su informalidad, improvisación, indisciplina.

Mientras tanto, en las distintas periferias, internas y externas, en sus múltiples rodeos, subsiste la fiesta inatractiva. Un tipo de fiesta que no se basa en atraer ni en distraer, sino en romper con la inercia cotidiana, en desplegar la cotinocturnidad más allá y por debajo de la vida cotidiana. Una fuerza invisible, una suavidad que se mueve de maneras difusas, que agujerea y deviene agujereo en su movimiento, se fuga *in situ*, produce asamblea real, construye un tipo de revolución que no se limita al asalto ni a la guerra de posiciones, sino que hace de las formas de juntarse su campo de batalla encarnado, situado y desobediente. Una revolución cotinocturna, donde se construye una nueva cotidianidad. «Tenemos que ver nuestro propio cotinocturno como ese cotidiano, hasta que la fiesta se convierta en La Fiesta; y aunque no somos parte de ese intercambio, porque no somos, lo sentimos, porque se mueve a través de nosotros

cuando nos sentimos (por) el uno al otro» (Moten, 2017: 193). La hapticalidad de la suavidad, donde espacialidad y socialidad se tocan, genera la materialidad insurgente del encuentro, la fricción del entre, «el afuera (en el) que vivimos, nuestra hechura y juntura y renovación de la asamblea real» (Moten, 2017: 197). Sentir ese afuera en el que se vive es parte de la revolución, de una huida *in situ* de la alianza de fuerzas de atracción que opera en la ciudad existente, mediante una nueva suavidad con lo subsistente, agujereando lo existente, donde abrir y dejar pasar una ecología de vecindades cotinocturnas.

La fiesta inatractiva se deslíe en la cotinocturnidad de la vecindad. No es ya una ruptura puntual como respecto a la cotidianidad, sino una fugacidad continua, cambiante y rodeante, propia de la vida cotinocturna. Donde bailar y cantar es una forma de moverse por las calles, donde la queja es una tonalidad suave y siempre desobediente de la musicalidad vecinal. Donde la materia, la tierra, los fantasmas, los ruidos, los muros, la tecnología, las tejas, las solerías, los árboles, pájaros y gatos se entrelazan con los vecinos y vecinas, devienen vecindad. Donde no paran de hacerse agujeros en los que pasan y por los que pasan cosas nuevas. Donde espacialidad y socialidad se funden en la vecindad. Donde el juego de distancias, profundidades, intensidades y claroscuros compone la relacionalidad inatractiva de la fiesta perpetua.

CAPÍTULO 5

(EL DERECHO A) INVENTAR MÁLAGA

MÁLAGA GENIAL. LA CIUDAD DE ATRACCIONES

Las ciudades se han convertido en un campo de batalla, en competición unas con otras, por los flujos de capital. Los fenómenos más visibles de turistificación, museificación, gentrificación y las infinitas variantes de mercantilización, son únicamente los efectos de un modo de entender y asentar la ciudad. Las causas no son tan fácilmente identificables, están enraizadas en la vida cotidiana y, al mismo tiempo, separadas de ésta. No se trata solo de entender la alienación de la sociedad y los procesos concretos de mistificación, sino de desasentar los mecanismos de atracción de la ciudad. La obediencia a los planes de la ciudad de atracciones es la actitud más extendida y la que mejor explica y posibilita el agresivo repunte de la competición en y entre las ciudades.

Desmantelamiento de las infraestructuras de cercanía y expulsión de sus habitantes, aumento exponencial de las pernoctaciones fugaces y empeoramiento de las condiciones de trabajo en la industria hotelera, proliferación sin control de alojamientos turísticos de corta estancia y desaparición de alquileres asequibles de larga duración, recepción sin límite de visitantes adinerados por tierra, mar y aire, mientras se despide y limita la presencia de habitantes empobrecidos. Desde siempre, la ciudad ha funcionado como terreno de experimentación de las distintas formas de gobierno. El nombre de la ciudad se confunde con el dominio sobre los muchos condensados en diferentes tiempos y en diferentes lugares, con arreglo a distintas modalidades. Autocontrol cotidiano, mistificación de la imagen, desigualdad asentada en la organización de la ciudad, explotación y extracción de todos los recursos, hasta los de la vida cotidiana. Se despliega así la cooptación del territorio de la condensación de relaciones, su puesta en valor, su reducción a la obediencia. La virulencia de la competición ha convertido ciertas zonas de la ciudad consideradas poco atractivas, envejecidas y peligrosas por parte de los turistas —y de algunos locales de las partes «nobles» de la ciudad—, en la atracción financiera más excitante para los especuladores.

*Picasso reinventa Málaga*⁸⁸, este es el titular de la noticia de un periód-

88 Con esta noticia Rogelio López Cuenca inicia su conferencia junto a Elo Vega en La Casa

dico local. La noticia, con fecha de 28 de octubre de 2004, muestra los primeros efectos de una operación, la construcción de la «marca Málaga», de la ciudad genial, a partir de la apropiación de la figura de Picasso por parte del Ayuntamiento y los poderes locales y que hará extensiva como motor económico, a través de la atracción turística, a todas las escalas de la ciudad, convirtiéndose en el *leitmotiv* de restaurantes, bares, tiendas de *souvenirs*, inmobiliarias y un sinfín de formatos urbanos. La imagen de la ciudad se reconstruirá con y a través de Picasso: la Feria, la Semana Santa, los toros, la universidad, los lugares emblemáticos, sea donde fuere Picasso siempre estuvo allí. El esfuerzo es tal que la ciudad se venderá directamente como una transfiguración de Picasso, venir a visitarla será como deambular entre sus geniales entrañas. «Picassización de Málaga y malagueñización de Picasso»⁸⁹. Picasso como atracción y la ciudad como parque de atracciones. El lema «Málaga Ciudad Genial»⁹⁰ encabeza la estrategia turística de la administración local en la que se produce la mistificación de Picasso para fines propagandísticos. La separación de la figura Picasso de la realidad de Málaga, el enmascaramiento de operaciones inmobiliarias bajo un relato cultural, la captura y utilización descontextualizada de algunos gestos superficiales a través de un relato ficticio de totalidad. La relación del pintor con la ciudad queda totalmente mistificada. La ciudad genial es el producto de esta mistificación, una máscara ficticia que produce el relato y la imagen de que la genialidad de Picasso está entrelazada con la propia ciudad. Esta mistificación es la que facilita los mecanismos de atracción.

La reinención de Málaga mediante la mistificación de Picasso se hace realidad, aunque esto no ocurra solo en Málaga ni surja de la nada en 2003 con la inauguración del Museo Picasso de Málaga. Es un proceso de

Invisible en marzo de 2017, en el marco de las jornadas «Picasso en la institución monstruo». De estas jornadas luego se desarrollará un proyecto durante los meses siguiente llamado «Málaga 2026», véase: <https://malaga2026.net/> (accedido el 8 de diciembre de 2020).

89 Expresión mencionada por Rogelio López Cuenca y Elo Vega en el proyecto artístico *Surviving Picasso / Sobrevivir a Picasso*: <http://lopezcuenca.com/proyectos/surviving-october/intro.html> (accedido el 8 de noviembre de 2020).

90 Véase la web oficial de turismo del Ayuntamiento de Málaga: <http://www.malagaturismo.com/> (accedido el 8 de noviembre de 2020).

largo recorrido y enormemente denso, cuya influencia actual en la función tan importante que tuvo esta parte del Estado —el espacio— para el capital turístico europeo y mundial a mediados del siglo pasado, así como durante el proceso de instauración de la democracia. La «vía turística de acumulación» (Murray, 2015), iniciada por la dictadura e impulsada gracias al nuevo rol geopolítico de España con respecto a Estados Unidos tras la caída del fascismo en el resto de Europa, dibujaría el nuevo terreno de juego económico en todo el Estado. Con la llegada de la democracia y el proyecto neoliberal, junto con la entrada de España en la Unión Europea en 1986, se refuerza la estrategia de generación de espacios para el turismo, así como de desmantelamiento industrial e implantación de la «cultura del pelotazo» financiero-inmobiliario, favorecida aún más con la ley de liberalización del suelo de 1997 y el nuevo panorama de liberalización financiera mundial. Las ciudades y municipios competían por atraer la mayor cantidad de visitantes, megaproyectos, macroeventos, urbanizaciones y complejos turísticos, recurriendo a todo tipo de estrategias que darían forma a la red de corrupción político-empresarial que se conocería luego.

Las consecuencias urbanas fueron enormes en todo el territorio estatal, las ciudades se convirtieron en una mercancía más: ciudades-marca⁹¹. En 2008 la intensidad constructora y de transformación urbana era más alta que nunca, mientras se alcanzaban las mayores cuotas de visitantes. Entonces llegó la crisis global y la explosión de la burbuja financiero-inmobiliaria, arrasando a su paso con la frágil composición social y dejando paisajes y vidas devastadas por todo el territorio: urbanizaciones zombis, cadáveres inmobiliarios, ciudades sin vida. Ante la desolación, los especuladores financieros llegaron con más fuerza, reaparecen los fantasmas del pasado en forma de nueva burbuja, pero esta vez el terror de la maximización de beneficios se concentra en la renta en lugar de la venta. Estos especuladores se aprovechan de la ausencia de vida para consolidar la creación de espacios para el turismo, mediante la estetización forzosa del espacio con fines comerciales, la peatonalización como mecanismo

91 Véase (Kavaratzis & Ashworth, 2005) y también un número especial reciente que vuelve a analizar el concepto de *city branding* [ciudades marca]: (Kavaratzis, 2019; Vanolo, 2019).

de engrase de los procesos de gentrificación y la rehabilitación —o, más bien, la destrucción de todo lo viejo para que dé paso a lo nuevo— de los edificios antiguos y deteriorados para alojar los modernos apartamentos de alquiler turístico. Se impone el modelo de la obediencia a la ciudad genial a través de la atracción. Con la promesa de una experiencia única con la que atraer a los visitantes, la ciudad turística se convierte en centro comercial, y sus productos, los museos y Picasso, son una pieza más de toda esta infraestructura de acumulación turística. En el subtítulo de la noticia en la que se anuncia la reinención de Málaga a través de Picasso, antes mencionada, se lee con mucha claridad: «El Centro se perfila como “macromuseo”⁹² al aire libre».

El Museo Picasso fue el primero pero no el único, le siguieron una larga serie de inauguraciones que lo que verdaderamente iniciaron fue una manera sutil y disimulada, a la vez que antisocial, de gentrificar barrios enteros a través de la imagen de una ciudad cultural y moderna. Estas nuevas instituciones culturales funcionaron simbólicamente como las sedes de las inmobiliarias de turno, como museos-piso-piloto en los que lo que se enseñaba no era la espacialidad del inmueble, sino la rentabilidad-atractivo potencial del barrio. El caso más claro es la inauguración del Centro de Arte Contemporáneo de Málaga (CAC) en febrero de 2003 como parte de la Operación Soho, un proceso de gentrificación planificada que atrajo, previo pago, a numerosos artistas urbanos de prestigio para revalorizar el suelo y desprenderse de los habitantes que no fueran capaces de soportar las fuertes subidas de precio de los alquileres.

92 No queda muy lejos de la imagen que daba Brian Holmes hace casi 15 años sobre el último de los tres pasos en la expansión del museo por la ciudad: «Imagine un muticomplejo de seis pisos con una recepción y boleterías, cines, salas para conferencias y eventos, centros de información y comunicación, bibliotecas, una librería y un almacén de regalos, una cafetería, un bar-restaurante, y por supuesto, galerías de exposición. Se trata del centro Pompidou de París. Distribuya los elementos del muticomplejo dentro de un gran patio inmenso y cerrado, rodeado de una multitud de edificios y de todo el atractivo de un paseo arquitectónico: se trata del MuseumsQuartier de Viena. Disemínelos aún más en el seno de una ciudad renovada en la cual los festivales tradicionales y la vida intelectual contemporánea pueden ser programados como eventos del calendario turístico: es el conjunto de la municipalidad de Barcelona. [...] Los Estados providencia tal vez estén encogiéndose, pero no es así el caso del Museo. Este se encuentra más bien en fragmentación y penetra de manera más profunda y orgánica que nunca el complejo entramado de la producción semiótica» (Holmes, 2004).

Un tipo de gentrificación rápida que contrasta con los procesos de revalorización habitualmente lentos que se requieren en otros barrios u otras ciudades. El ensanche Heredia, renombrado como «Soho, Barrio de las Artes», es ya la zona de Málaga más cara e inaccesible al tiempo que intenta dar una imagen de espacio cuidadosamente decadente. Esta operación ha expulsado no solo a los antiguos vecinos del barrio, sino también a todo el tejido social que lo sostenía. En palabras del propio alcalde sobre la operación: «los objetivos son convertir el ensanche del Muelle Heredia en un espacio de atracción cultural, comercial y de ocio para el ciudadano y el turista, ampliar y facilitar la accesibilidad del peatón, crear rutas alternativas de ocio y cambiar la imagen del barrio dotándolo de un carácter propio»⁹³.

Otro ejemplo es la inauguración del Museo Carmen Thyssen Málaga en marzo de 2011 en el marco de la Operación entorno Thyssen, donde lo más llamativo no tuvo que ver con el museo, sino con toda una campaña sobre la imagen de la ciudad en los alrededores del museo, en pleno centro histórico. Esta ha sido una de las zonas históricamente menos atractivas del centro donde se proyectaban los clásicos estereotipos de la venta de drogas, el trabajo sexual y la sensación de peligro, pero también una zona llena de vida vecinal, con comercios locales, donde ocurrían acontecimientos imprevistos, espacio para los que no suelen tener sitio, donde una vivienda era accesible, donde vivir era posible. Esta campaña llenó el entorno del Thyssen de unas banderas rosas con el logo del museo y tres palabras que definen perfectamente las intenciones del gobierno local: «comercio, cultura, turismo». En poco tiempo, la campaña del Ayuntamiento a través de una serie de ayudas al alquiler de los locales (sin que tuvieran que estar relacionados con el arte o la cultura) cambió completamente la imagen de la zona, como si la cafetería y la tienda de regalos del museo no fueran suficiente para rentabilizar la presencia de la colección de la baronesa Carmen Thyssen y necesitaran expandirla por todo su entorno, convirtiendo el distrito en una marca, en una parte más (de la imagen) del museo. Una vez más, el arte y la cultura

93 <https://www.laopiniondemalaga.es/malaga/2011/02/11/soho-malaga-cerca/401196.html> (accedido el 8 de noviembre de 2018).

utilizados como mecanismos de atracción para reinventar la (imagen de la) ciudad, vaciarla de vida y de todas sus incomodidades y dejar vía libre a la acumulación.

Las operaciones de atracción se siguen multiplicando: ya están en marcha las operaciones Carretería⁹⁴ y Lagunillas⁹⁵, para expandir la obediencia a las atracciones a todos los rincones de la ciudad. Esta forma de amenizar la obediencia, que se presenta siempre como necesaria para la ciudad genial, mediante distracciones infinitamente expandibles —no solo de museos— para generar atracción infinita —valorización infinita, deuda infinita, antisocialidad infinita—. ¿Qué hay bajo esta imagen de la ciudad? ¿Cómo se interviene en esta imagen de la ciudad? O, como se pregunta Moten, «¿Cómo vive la gente en la ausencia de esa lista infinitamente expandible de “amenidades” que se presentan como “necesarias”? [...] ¿Qué es esta imagen de lo [que está antes de la ciudad] que sucede cuando una forma limitada (la ciudad de atracciones y su noción, concomitante y lánguida, de riqueza y necesidad) es despojada?» (Moten, 2017: 188). En Málaga, la imagen de la ciudad es (la imagen de) Picasso. Esto se ve muy bien en el trabajo de Rogelio López Cuenca y Elo Vega titulado *Surviving Picasso / Sobrevivir a Picasso*⁹⁶. La narrativa oficial es tan

94 En calle Carretería es donde mejor se pueden apreciar los efectos de la profesionalización de Airbnb a través de compañías financiero-inmobiliarias que compran edificios enteros para su explotación turística, así como la sustitución de una heterogeneidad de comercios locales por la homogeneidad plástica de las infraestructuras de la acumulación turística (consignas, *segways*, lavanderías, *muffins*, etcétera). La explotación turística no es solo el vaciamiento de las viviendas (sustituídas por habitáculos turísticos) sino también explotación laboral mediante el vaciamiento de los derechos laborales y la extensión de la precarización (por ejemplo, <http://malaga.cnt.es/spip.php?article1174>). Véase https://www.eldiario.es/economia/Airbnb-Espana-anfitriones-gestionan-alojamientos_0_806669478.html (accedidos el 8 de noviembre de 2020).

95 Aquí se puede ver un proceso más clásico de gentrificación: una zona se mantiene descuidada para que se deteriore y más tarde atraiga a las «clases creativas» para revalorizar el territorio y acabe por expulsar a la vecindad con la subsiguiente revalorización del suelo. En este caso no se han atraído directamente a las «clases creativas» sino que la propia vecindad se ha ido expresando en sus muros con mensajes que, a medida que avanza la presión especulativa, se politizan cada vez más. (cf. Ruiz, 2018; Raunig, 2018).

96 Véase aquí el proyecto de investigación y creación artística *Surviving Picasso / Sobrevivir a Picasso*: <http://lopezcuenca.com/proyectos/surviving-october/intro.html>. Que luego tendrá formalizaciones concretas como *Ciudad Picasso* (<https://www.lopezcuenca.com/ciudad-picasso/>)

fuerte que la cotidianeidad de la (imagen de la) ciudad ha absorbido no solo las atracciones de la ciudad genial y sus infinitas amenidades, sino que también ha calado una dimensión de la precariedad que entiende la existencia propia como (super)vivencia. Por un lado, (super)vivencia como la prerrogativa neoliberal del «sálvese quien pueda» y a cualquier precio y, por otro, como la propia existencia alimentada de *vivencias*, es decir, de experiencias pueden ser consumidas en el mercado que ofrece la (imagen de la) ciudad.

Pero más allá y por debajo de la ciudad de atracciones y su imagen, subsiste una socialidad inatractiva, a la que refiere Fred Moten cuando se pregunta si «la ciudad es donde la vida escapa» (*ibidem*: 191). Moten aborda la cuestión desde fuera: «¿Hay algo en el orden de una vida de atracciones que se pueda pensar en relación con una arquitectura de atracciones, una vida y una arquitectura de atracciones en ausencia de todo punto de atracción?» (*ibidem*: 188). ¿Una vida de las atracciones, una arquitectura de las atracciones, por debajo de la ciudad de las atracciones? Aquí la atracción se muestra como algo muy diferente de la imagen totalizadora de la sociedad del espectáculo: precisamente como aquello que es visto en un principio como algo carente de atractivo, repelente, falta de la menor pizca de atracción, pero que al mismo tiempo se presenta como vivible y vital precisamente por su ausencia de atracción. Como se lee en la consideración de Moten sobre la reflexión de Masao Miyoshi sobre «la experiencia (anti)estética» de las periferias; estas son «monumentos a una unidad acumulativa que marca la derivación de lo propio a partir de lo común». Mientras que, para una mirada superficial, se presentan como «barriadas de clase trabajadora y clase media monótonas, extensas e inatractivas», al mismo tiempo son «antes que eso, en el doble sentido del antes, la cosa que subyace y rodea el encierro» (*ibidem*: 187). Lo que subsiste por debajo de la ciudad, bajo la imagen de la ciudad genial, se despliega a muchas escalas. En medio del desarrollo de nuevas formas de dominio en/de la ciudad, paralelamente o antes y ante sus efectos antisociales, se desarrollan en el rodeo y a partir de estos

o *Casi de todo Picasso* (<https://www.lopezcuena.com/casi-de-todo-picasso/>) (accedidos el 21 de diciembre de 2020).

agenciamientos sociales de todo orden de magnitud.

Bajo y alrededor de la imagen de Málaga, en contacto y a través de las sombras y claroscuros de cada antro que cierra⁹⁷, de cada barrio desatendido, de cada noche llegando tarde, de cada mañana levantándose de noche, hay otra cotidianeidad que no se sostiene gracias a la dura luz del día y sus alucinantes atracciones, sino que subsiste en la suavidad de la noche, en el cuidado *queer*-feminista de lo subcomún, en la socialidad del rodeo, en «la vida nocturna que no tiene nada de bueno» (Harney & Moten, 2013: 19), en la vida cotinocturna. Esta cotinocturnidad tiene que ver con la noche, con cada noche, con la vida cada-noche, pero no es solo una cuestión de la hora del día o de la cantidad de luz, más bien tiene que ver con otra forma de entender el tiempo, la presencia⁹⁸ y la claridad. Son las personas que de manera invisible sostienen las calles y su vida antes de que empiece el día, pero también las que conspiran a escondidas cuando cae la noche para subvertir la ciudad, y que a su vez conjuran y anticipan las capturas de la atracción. La cotinocturnidad rodea la falsa imagen de la ciudad para desasentarla, está siempre-ahí, antes y ante la ciudad, alrededor de las atracciones que la intentan destruir.

En el trabajo de Rogelio López Cuenca y Elo Vega, *sobrevivir* no es solo una cuestión de supervivencia, es mucho más. Sobrevivir, aquí, está ligado a lo que subsiste y al mismo tiempo es resistente, insistente y persistente frente a la (imagen de la) ciudad. Sobrevivir a Picasso es ir más allá y por debajo de (la imagen de) Picasso, antes y ante la ciudad, es moverse con lo subsistente, bajo la atracción de la (super)vivencia de Picasso. La vida cotinocturna es lo que sobrevive a la cotidianeidad, a la claridad deslumbrante de la ciudad genial. La Operación Soho fue un intento rotundo y claro de exterminar cualquier cosa que no encajara con la nueva imagen del barrio genial. Las trabajadoras sexuales fueron el enemigo público número uno, el Ayuntamiento elaboró una ordenanza municipal contra ellas y prohibió el trabajo sexual en la calle,

97 Véase <https://www.diariosur.es/malaga-capital/declive-noche-alternativa-20180805002909-ntvo.html> (accedido el 8 de noviembre de 2018).

98 Véase el libro de Isabell Lorey *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart* (Lorey, 2020), donde realiza una crítica a la democracia liberal desde una nueva forma de entender la presencia y el tiempo presente.

expulsándolas a los polígonos de la periferia, criminalizando su presencia y aumentando aún más su marginalidad. Rogelio López Cuenca y Elo Vega realizan una intervención artística mediante un fotomontaje⁹⁹ sobre esta narrativa de la (imagen de la) ciudad construida sobre (la imagen de) Picasso, en concreto en relación con *Las señoritas de Avignon*. Un cuadro conocido por representar la marginalidad del trabajo sexual y sus sombras, pero siempre en el museo, sin incidir en la situación real de pobreza y marginación en la que está sumido el trabajo sexual¹⁰⁰. En el fotomontaje se puede ver una protesta ficticia de trabajadoras sexuales donde llevan las caras tapadas con caretas con las caras de las *señoritas de Avignon* y el eslogan «Spantalo, porque te lo mereces», en referencia al prostíbulo Scandalo y a su conocido eslogan «Scadalo, porque te lo mereces», muy frecuentado por «respetables caballeros» que no quieren ser vistos. Rogelio López Cuenca y Elo Vega visibilizan la hipocresía de estas acciones contra las trabajadoras sexuales en el espacio público donde su mera presencia les parece grotesca a estos mismos «respetables caballeros» que consumen la explotación de sus cuerpos. «El viejo resorte que nunca falla: la explotación de la imagen de aquel a quien se excluye [...] la puta que queremos es aquella congelada en el cuadro del Museo, en silencio, pasivamente hablada por el artista y su genialidad»¹⁰¹. En la descripción del fotomontaje Rogelio López Cuenca y Elo Vega recalcan que Picasso no hubiera dudado en *dar la cara* por esta causa, poniendo en primer plano de manera irónica su machismo y, al mismo tiempo, utilizando la mistificación de su imagen como desvío. Se subvierte el discurso asentado (de la imagen) que las condena para desasentar la vida que hay debajo, la vida cotinocurna, poniendo el cuerpo ahora de día,

99 Véase aquí, dentro del proyecto de investigación y creación artística *Surviving Picasso / Sobrevivir a Picasso*: <http://lopezcuenca.com/proyectos/surviving-october/intro.html> (accedido el 8 de noviembre de 2020).

100 Véase la explicación de María José Barrera sobre la pobreza y la marginación del trabajo sexual: https://www.youtube.com/watch?v=3B_5D1BsxKY&ab_channel=LaLaboratoria (accedido el 8 de noviembre de 2020).

101 Fragmento del texto del proyecto *Surviving October*, parte de *Surviving Picasso / Sobrevivir a Picasso* de Rogelio López Cuenca, junto a Elo Vega: <http://lopezcuenca.com/proyectos/surviving-october/octubre1.html> (accedido el 21 de diciembre 2020).

dando la cara que no puede ser vista fuera del museo o del prostíbulo. El escándalo cotinocturno toma la calle en forma de espanto, y asusta únicamente porque es desobediente a la cotidianeidad normalizada.¹⁰²

Aquí se puede ver cómo, bajo la falsa imagen de la ciudad genial, subsiste la vida cotinocturna, la socialidad vulnerable de las trabajadoras de la noche que ya no solo están en riesgo por exponer sus cuerpos a la explotación, la marginación y el peligro en la calle cada noche, sino que son perseguidas por la policía que vigila cualquier fuga de la cotidianeidad normalizada. Son expresión del subcomún atacado por la dureza de la (imagen de la) ciudad cotidiana, por intentar sobrevivir/subsistir a la cotidianeidad de la ciudad genial. A estas se suman una multiplicidad infinita de prácticas sociales que subsisten en la vida cotinocturna, que, como recuerdan los zapatistas, vienen de lejos pero no tienen futuro, vidas desposeídas en el rodeo cotinocturno. La cotinocturnidad habita un espacio subsistencial, insurgente, que lo quiere todo para todos y nada para sí al mismo tiempo, como en las palabras del subcomandante insurgente Marcos en la larga noche de los 500 años: «Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. [...] Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada» (Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN, 1996). La autodesposesión como antídoto no solo contra la desposesión, sino también contra toda producción de lo propio, desde la propiedad hasta la identidad. Se trata, citando de nuevo a Moten, de «la crítica de la posesión que solo los desposeídos pueden hacer» (Moten, 2017: 192), que se puede reconocer incluso en los cuadros de Picasso, desde luego no en razón de su genio, sino porque en ellos hay un destello de la cotinocturnidad subsistente, que está presente cada noche en las calles, alrededor y por debajo, antes y ante la ciudad de atracciones.

102 Un extracto embrionario de esta reflexión, junto a otras, formó parte del catálogo de la exposición *Yendo leyendo, dando lugar* de Rogelio López Cuenca en el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía que tuvo lugar en 2019 (España & Raunig, 2019).

MÁLAGA AHORA. ÓRGANOS DE LA CIUDAD CONTRAESTATAL

Las promesas de transformación de la ciudad son parte habitual de los discursos políticos dominantes, sin embargo, el desencadenamiento común de un cuestionamiento radical de las formas en las que la ciudad funciona y se organiza institucionalmente no ocurre tan frecuentemente. El movimiento 15M llevó a cabo una impugnación radical y translocal de los encierros de la ciudad de atracciones. La extensión municipalista abrió el combate entre una forma contraestatal de ciudad y el gobierno de la ciudad existente por la forma-Estado. El planteamiento municipalista no es el de construir un nuevo tipo de organización de la ciudad sino la de transformar sus órganos, ensayar una nueva organicidad contraestatal.

El 6 de junio de 2014 el Movimiento por la Democracia de Málaga¹⁰³ organizó una asamblea¹⁰⁴ en el patio de La Casa Invisible con la idea de generar un clima de confluencia entre los distintos movimientos —y también partidos— que en cierta manera ya se encontraban en luchas concretas de la ciudad. Después de las intervenciones por parte de los colectivos se sucedieron una serie de intervenciones individuales, la primera de ellas hizo hincapié en la diferencia como cualidad, «trabajar en común es posible si somos capaces de reconocer las diferencias entre nosotros», la persona que se sentaba a su izquierda continuó comentando que «no es que las redes hayan surgido hace muy poquito con internet, las ciudades han funcionado siempre como redes y, de alguna manera, diferenciadas y hasta de forma opuesta, a la lógica de los estados». Por último, y ya cerrando la asamblea hubo una intervención que se refirió a la relación entre movimientos e instituciones, sobre la necesidad de «un tipo de generosidad nueva, [...] para que esa pata que los movimientos necesitan en la institución se haga de manera colectiva, conjunta y

103 El grueso de la gente que formó el Movimiento por la Democracia en Málaga había formado parte del nodo de Málaga de la plataforma Democracia Real Ya que organizó la manifestación del 15 de mayo de 2011 y había sido muy activa en la Acampada Málaga: la ocupación de la Plaza de la Constitución que le dio consistencia al movimiento 15M en Málaga.

104 Aquí se puede ver un breve vídeo resumen de la asamblea: <https://youtu.be/P1mE4Yx7nLI> (accedido el 28 de septiembre de 2020).

realmente incisiva». La estrategia de la ciudad genial ha generado una inercia de homogeneización que dificulta enormemente la presencia de diferencias, así como la tradición de los aparatos de partido ha complicado mucho el trabajo en común para contestar estas estrategias. La idea de trabajar en común desde las diferencias cobra una importancia especial después de la experiencia concreta en la plaza de la Constitución en 2011 durante el movimiento 15M y, más aún, en todas las prácticas que se desarrollaron después y alrededor de éste. Al contrario de lo que se podría pensar, no hubo ni pérdida de eficacia operativa ni de radicalidad política en la proliferación de estas prácticas y grupos pequeños, heterogéneos y volátiles. El trabajo en común, sin unificación homogeneizadora, desde las diferencias de estos pequeños grupos en realidad supone una composición mucho más fidedigna con la realidad curva de la ciudad. La ciudad no está formada por campos rectilíneos y estancos como la ciudad genial intenta dibujar con sus museos perfectamente cúbicos, ni tampoco es homogénea por mucho que se intente imponer una única manea de habitarla. La ciudad es curva, se conforma mediante el des/acuerdo de los puntos de vista, como una relación diferencial. Esta relación diferencial es normalmente negada, ocultada y combatida, cuando es precisamente esta relación la que genera la complejidad de la ciudad. Hay momentos, sin embargo, en los que esta relación diferencial o ciertos puntos singulares que la constituyen se hacen más visibles y presentes pese a las operaciones de ocultación. La PAH, las mareas de la educación —verde—, la sanidad —blanca— o los servicios sociales —naranja— y distintas situaciones concretas como huertos comunitarios y grupos de autoconsumo, centros sociales y otros movimientos expresan singularidades reales de la ciudad que son ignoradas o perseguidas. La apuesta de la experiencia municipalista en Málaga es preguntarse cómo trabajar en común desde estas situaciones concretas, desde estos puntos de vista, para romper los acuerdos existentes que niegan la enorme heterogeneidad de puntos de vista sobre la ciudad y transformarla desde nuevos des/acuerdos.

Internet y los nuevos mecanismos tecnopolíticos¹⁰⁵ están en el centro

105 Véase el trabajo *Tecnopolítica y 15M. La potencia de las multitudes conectadas* (Toret, 2015).

de la potencia que tuvo el 15M —así como la Primavera Árabe o el movimiento Occupy—, de su capacidad de contagio y funcionamiento en red. Pero, como se mencionó en la asamblea, las ciudades en sí mismas han funcionado en red antes de la existencia de internet, como redes de relaciones de entradas y salidas de un modo distinto e incluso opuesto al de los estados. Esta dimensión contraestatal de las ciudades volvió a emerger en el ciclo 2010-2013¹⁰⁶ en más de 50 ciudades españolas y en cientos de ciudades por todo el mundo; desde los lugares más conocidos y mediáticos a otros enormemente desconocidos. Esta relacionalidad en red contraestatal en la que las ciudades eran nodos de trabajo común tuvo una operatividad muy alta en términos de eficacia sin la necesidad de una dirección o cualquier otra instancia mediadora. La movilización mundial del 15 de octubre de 2011, también conocida como 15O, fue un paso más en cuanto a la potencia de esta relacionalidad, ya que se coordinaron manifestaciones masivas en 1051 ciudades del mundo —de 90 países distintos— en un trabajo en común sin precedentes de activistas de cientos de movimientos distintos. La dimensión contraestatal de la ciudad no solo indica una posición de enfrentamiento a la lógica estatal, tanto en términos de anticipación-conjuración del aparato de captura estatal como en términos de porosidad de la frontera, sino que también supone un tipo de relacionalidad distinta, menos mediada, menos homogeneizada y mucho menos identitaria. La ciudad contraestatal, o la dimensión contraestatal de la ciudad que no ha sido todavía capturada del todo por la forma-Estado, se forma de relaciones translocales sin fin. No se puede explicar el 15M, mucho menos el 15O o el incipiente movimiento municipalista, sin particularizar que las redes y relaciones que le dan forma no son de tipo estatal sino que tienen componentes contraestatales.

Pero la novedad en términos de movimiento de la apuesta municipalista¹⁰⁷ es la de construir una organicidad no unitaria que su pretensión no

106 En España en 2011, pero en realidad en 2010 ya habían empezado las revueltas en varias ciudades árabes. Luego en septiembre de 2011 en ciudades EEUU, el movimiento YoSoy132 en Ciudad de México en mayo de 2012, o en Estambul en mayo de 2013.

107 Véase el libro *La apuesta municipalista* (Observatorio Metropolitano, 2014), donde se analiza la situación y el desafío de transformar radicalmente el funcionamiento de las ciudades

sea simplemente sustituir a los que gobiernan la ciudad, sino utilizar y, sobre todo, transformar su forma institucional¹⁰⁸. Se trata de la creación de un tipo de organicidad contraestatal tanto en su forma relacional como en su forma institucional, que permita a los movimientos incidir en políticas públicas sin mediación, expandir las formas de democracia, insistir en la relación diferencial que compone la ciudad, subvertir el dominio del capital sobre la vida. Desde Barcelona, se publica el manifiesto *Guanyem Barcelona*¹⁰⁹ —el 15 de junio de 2014—, que luego se presenta en un acto público—el 26 de junio— donde adquiere especial importancia la presencia de Ada Colau, la cara más visible de la PAH en Barcelona¹¹⁰. Tanto en el manifiesto como en la presentación pública se habla de construir una candidatura de confluencia con total protagonismo ciudadano para reapropiarse de las instituciones mediante una rebelión democrática en la ciudad. Esto genera una aceleración de los procesos que estaban ocurriendo en otras ciudades. En Málaga, el 17 de julio de 2014, nace Ganemos Málaga mediante la publicación de un manifiesto/llamamiento titulado «Ganemos Málaga para la gente. Por un proceso de confluencia para construir una ciudad digna y democrática»¹¹¹ donde se resalta la idea de iniciar un proceso abierto «del que surja no solo una candidatura democrática de confluencia y con protagonismo ciudadano, sino un nuevo tejido organizativo común que, ante todo, nos llene de fuerza y de entusiasmo para transformar las instituciones y ponerlas al servicio de la gente». Durante ese verano se sucedieron

y su forma institucional.

108 Véase el análisis de la experiencia municipalista que realiza Montserrat Galcerán Huguet como redefinición de la democracia: «La descentralización del poder y las experiencias de democracia barrial pueden actuar como contrapoderes efectivos que limiten y controlen el poder institucional. Ser consciente de la necesidad de este contrapoder implica trasvasar recursos y competencias desde las instituciones centrales a esos focos de innovación política, capaces de impulsar una nueva institucionalidad» (Galcerán Huguet, 2016).

109 Véase aquí: <https://guanyembarcelona.cat/es/firma/> (accedido el 20 de octubre de 2020).

110 Véase el libro *Vida hipotecadas. De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda* (Colau & Alemany, 2012).

111 Véase aquí: <https://malagaahora.org/firma-el-llamamiento/> (accedido el 20 de octubre de 2020).

reuniones para afianzar y garantizar la confluencia y para crear una hoja de ruta de la que saldría también una forma de funcionar. Esta forma organizativa, que desembocaría en una asamblea constituyente en noviembre¹¹², se articulaba en tres niveles: una *mesa de coordinación* formada por miembros de las organizaciones promotoras y encargadas de garantizar el cumplimiento de los acuerdos y objetivos comunes; *equipos de trabajo* centrados en coordinar, elaborar y desarrollar propuestas principalmente en comunicación, metodología y programa; *consejos democráticos*, tanto sectoriales como territoriales, que eran espacios abiertos a la participación de cualquiera donde se debatía y se proponían propuestas de programa en sectores como educación, economía, cultura, medio ambiente o urbanismo, y en territorios que, en principio, coincidían con barrios o distritos de la ciudad.

Estos *consejos* estaban pensados como los principales espacios de deliberación y construcción política del proceso municipalista. Por un lado, tenían la tarea de construir la parte del programa electoral relacionada con el territorio o sector al que se dedicaran sin cesar su actividad al terminar el programa. La intención era, más bien, la de un espacio permanente de actividad política de base que continuara proponiendo ideas, vigilando el cumplimiento de lo propuesto y movilizándose activamente. Por otro lado, los consejos mismos se plantearon, al menos inicialmente, como una nueva institucionalidad municipalista, más que dentro o fuera de la institución alrededor de ella, utilizando a los concejales para conseguir o decir algo concreto en el Ayuntamiento cuando fuera necesario o para promover movilizaciones, acciones directas o alianzas vecinales a partir de los diferentes conflictos de la ciudad. El Consejo de Urbanismo y Derecho a la ciudad, partía de un diagnóstico elaborado a lo largo de casi un año de trabajo colectivo.

El gobierno de la ciudad existente se basa en la forma-Estado, en una

112 Esta fecha fue objeto de una disputa interna que acabó dividiendo Ganemos Málaga, ya que, en una reunión de metodología el 5 de noviembre, Izquierda Unida se mostró inflexible a cambiar la fecha e hizo su propia Asamblea Constituyente el 22 de noviembre de 2014. Mientras que el resto de movimientos y organizaciones hicieron una asamblea el 28 de noviembre y la Asamblea Constituyente el 17 de enero de 2015. Véase: https://www.eldiario.es/andalucia/adios-ganemos-malaga-hola_1_4520413.html (accedido el 8 de agosto de 2020).

desvinculación radical entre socialidad y espacialidad, de divorcio entre los procesos de construcción de la ciudad y los procesos sociales que le dan vida. Pero la forma-Estado no termina ahí, también impregna los saberes, las técnicas, los procedimientos y los mecanismos institucionales que separan la vida de la ciudad, imponiendo alianzas cada vez más profundas con el capital. Todo este entramado de relaciones de poder y vectores de captura de la forma-Estado gobierna la ciudad contra la posibilidad de transformarla, desde las grandes operaciones de atracción hasta los pequeños mecanismos de captura que operan en muchas asociaciones de vecinos, peñas, agrupaciones cofrades, asociaciones de empresarios, colegios profesionales, sindicatos mayoritarios, partidos políticos, museos, medios de comunicación, facultades e instituciones de todo tipo. Pero eso no quiere decir que no haya también otras fuerzas contraestatales y (sub)comunales operando coexistentemente, incluso en esas mismas formaciones sociales, o creando sus propias formaciones. Estas formaciones, movimientos, grupúsculos, espacios no están exentos a su vez de tener en su interior vectores de captura estatal, pero se puede decir que la fuerza de anticipación y conjuración de la forma-Estado es predominante. La pregunta, de alguna manera presente en los últimos años en los espacios de movimiento, era si se podía llegar a construir un entramado de coordinación y lucha que ensayara una ciudad contraestatal. Cuando desde la apuesta municipalista se habla de «recuperar la ciudad» no se está haciendo referencia a sustituir a unos gobernantes por otros, como si la ciudad en un pasado ideal hubiera estado en buenas manos y ahora es recuperada; tampoco se refiere exactamente a que la ciudad debe ser recuperada por la «gente normal» de manera genérica y pura, como si la «gente normal» fuera ajena a las relaciones de poder en su día a día en las diferentes formaciones sociales en tensión de captura estatal; se trata de construir una fuerza contraestatal a todos los niveles que permita a la ciudad recuperar su propia forma, su curvatura, su relación diferencial, en enfrentamiento con las lógicas de la forma-Estado que dan forma y construyen cotidianamente la ciudad existente.

Desde este espacio se elaboraban una serie de líneas de trabajo encaminadas a recuperar el lazo entre socialidad y espacialidad. El cuidado mutuo entre diferentes frente al asistencialismo ciudadano, la preservación

ecológica frente a la conservación patrimonial, la intervención vecinal frente a la participación ciudadana. La ciudad existente asienta sus redes de poder de manera distribuida con prebendas, subvenciones, ayudas, cesiones de espacios siempre dentro de un armazón burocrático que sella y dirige el comportamiento de lo que se hace. Este asistencialismo ciudadano en Málaga se manifiesta en listas de solicitud de vivienda social que nunca llegan y sirven para criminalizar cualquier otra forma de acceso a la vivienda, o en las cesiones gratuitas de edificios públicos a las cofradías o a ciertas asociaciones sumisas, pero también en un clima de amiguismo con muchas otras formaciones sociales que asumen acriticamente el modelo del Ayuntamiento para no verse perjudicadas. Frente a eso la forma de funcionar de la PAH, por ejemplo, que se basa en mecanismos no asistencialistas de autoorganización, donde se afronta la pérdida de vivienda colectivamente, politizando en común ese problema singular. Atendiendo cada caso en una secuencia de acogida —en una habitación separada a la de la asamblea—, puesta en común, autoorganización y acción colectiva. O como funcionan los grupos de autoconsumo, las redes de apoyo mutuo o los grupos feministas.

El mito de la participación ciudadana es uno de los mecanismos de gobierno más repetidos, consignados y anunciados como innovación en la forma de incluir a la ciudadanía en las decisiones de gobierno. Sin embargo, esto no puede estar más alejado de la realidad, ya que la participación ciudadana es un proceso de marketing que sirve para validar las acciones previamente decididas por el gobierno —en acuerdo únicamente con el capital— dejando a la participación los detalles menores que no afectan a las decisiones importantes. En Málaga hay muchos ejemplos de este tipo de procesos impostados, como el llevado a cabo para la peatonalización de la Alameda, llamado «La Alameda. Un proyecto de todos»¹¹³. En este tipo de procesos suele suceder que la financiación es europea y esto obliga a presentar un proceso participativo, los participantes juegan a esa escenificación en una serie de reuniones presenciales en las que, se presenta el proyecto por parte de los técnicos

113 Se puede consultar la página web del proceso participativo: <http://laalamedaunproyecto-detodos.es/> (accedido el 7 de octubre de 2020).

de la Gerencia de Urbanismo, se abre un turno de preguntas y sugerencias, que son recogidas y luego valoradas por los técnicos a su voluntad sin ningún control posterior. Eso permite a los redactores del proyecto argumentar que ha sido un proyecto participado y democrático, cuando en realidad ha supuesto un engaño, una simulación, donde la única intervención del vecindario ha estado en detalles menores —normalmente estéticos— que no afectan a las decisiones importantes. Frente a esta concepción puntual, mediada, estructurada y sin poder de decisión real, la intervención vecinal es la acción directa, abierta, constante y autoorganizada de los vecinos y vecinas en la ciudad. Como ocurre en los centros sociales como La Casa Invisible, donde no se espera a caer en la trampa de seguir las vías burocráticas de la institución conducentes a la eterna espera sin respuesta y la mimesis con la forma-Estado; sino que activa de manera directa el uso mediante la intervención constante de quien habita la ciudad.

Una de las propuestas de trabajo del movimiento municipalista fueron los *equipamientos sin nombre*. Se trata de una red de equipamientos municipales de tipo contraestatal. Estos equipamientos estarían alerta ante la tensión de captura, de ahí que no tengan ni nombre, su sentido es el de estar conectados a las formaciones sociales y los flujos contraestatales. El fracaso de innumerables equipamientos públicos a escala municipal; como centros de día, centros de mayores, centros y casas de la cultura, casas de la juventud, centros vecinales, etc., demuestra la necesidad de aprender de los centros sociales y culturales autogestionados permitiendo un vacío en el control burocrático para que la intervención vecinal, el cuidado mutuo y la preservación ecológica sean posibles. Son sin nombre porque no tienen dueño, ni gerente, ni vigilante, pueden ser usados por cualquiera y para cualquier cosa. Son sin nombre porque no se centran en un solo tipo de usuario, rango de edad o tipo de actividad, sino que propician la mezcla. Son sin nombre porque alertan del peligro de nombrar.

La lógica de la forma-Partido es una fuerza latente pero presente en la plataforma municipalista, en ciertos momentos emerge rompiendo el equilibrio virtuoso que la plataforma de confluencia intenta construir¹¹⁴.

114 En el proceso de construcción de Ganemos Málaga, el partido Izquierda Unida no quiso

Los vectores de fuerza contraestatal están en permanente conflicto con las fuerzas de la forma-Estado; que van desde la forma-Partido, la representación, la institución, hasta la campaña electoral, las comisiones, la liturgia o el protocolo. Si se relaja el conflicto con estas fuerzas de la forma-Estado, que son hegemónicas y permean todos los rincones de la ciudad existente, se sobrepasa el umbral que condensaba esa dimensión contraestatal y comienza a estar capturada por la forma-Estado. La captura no es algo absoluto ni puro tampoco, está siempre en tensión de captura, sucede gradualmente, por eso resulta tan relevante reconocer e identificar momentos en los que la anticipación y conjuración de la captura falla o se relaja, lo que no quiere decir que se pierda por completo. Se podría pensar que la escisión de un partido —y sus formas— acaba con estas lógicas en la plataforma, pero no es así, la escisión activó la confrontación por el relato y la plataforma municipalista se vio arrastrada por esta lógica en la campaña electoral.

Incluso con estos contratiempos y tensiones, la plataforma fue capaz de avanzar en la construcción de la candidatura municipalista generando

aceptar el método de decisión por consenso —que era un mecanismo contraestatal para evitar capturas— forzando una votación, lo que acabó produciendo su escisión. En una asamblea del equipo de trabajo de metodología de Ganemos Málaga el 5 de noviembre de 2014 se produjo la escisión del partido Izquierda Unida de la confluencia por razones que principalmente se explican por su lógica de forma-Partido. Izquierda Unida quería mantener la asamblea constituyente el 22 de noviembre, que era cuando estaba prevista, mientras que el resto de movimientos y organizaciones pedían cambiarla a enero para que el partido Podemos, que terminaba su proceso constituyente el 2 de enero, pudiera integrarse o apoyar la confluencia. Izquierda Unida, además, defendía que la fórmula jurídica de la confluencia fuera la coalición electoral y no la agrupación de electores porque eso daría menos visibilidad y, sobre todo, menos financiación porque quedaría fuera de la convocatoria electoral para la Diputación. El resto de movimientos y organizaciones, que tampoco tenían posturas homogéneas, sí que defendían conjuntamente no tener que decidir eso todavía sino hacerlo en enero para seguir integrando más movimientos y organizaciones, y, en especial, a Podemos. Izquierda Unida pidió en esa reunión de metodología votar y no resolver la disputa por consenso, habiendo antes garantizado una presencia inhabitualmente mayoritaria de militantes de su partido para ganar la votación. Esto provocó la ruptura y desencadenó la escisión de la Izquierda Unida de la plataforma municipalista; aunque Izquierda Unida siguió defendiendo que su candidatura propia era también Ganemos Málaga. Hay que tener en cuenta que, en noviembre de 2014, Podemos estaba en las encuestas como la opción con mayor expectativa de voto a nivel nacional con un 27'7%, y Pablo Iglesias como el líder político mejor valorado. Véase: https://elpais.com/politica/2014/11/01/actualidad/1414865510_731502.html (accedido el 3 de septiembre de 2020).

innovaciones democráticas muy importantes. Una de las más inmediatas fue el sistema de primarias¹¹⁵. Mientras la forma-Partido unifica, centraliza y controla los mecanismos de elección de sus candidatos, la plataforma genera mecanismos más democráticos de control y vigilancia que no se quedan solo en un sistema de primarias más proporcional, sino que también exige una serie de garantías mediante la firma de un código ético¹¹⁶. Ganemos Málaga pasara a llamarse Málaga Ahora¹¹⁷. Las primarias arrojan un resultado inédito comparado con otras candidaturas municipalistas como las de Madrid o Barcelona, ya que todos los puestos importantes son ocupados por activistas de los movimientos sociales, con una presencia importante de la PAH, la Marea Verde y de activistas

115 Aprobado en la Asamblea Constituyente del 17 de enero de 2014. Los sistemas de primarias, en los partidos que las hacían, solían ser sistemas aparentemente democráticos que en realidad encerraban un funcionamiento muy poco democrático. Es el caso de las listas plancha, por ejemplo, donde la votación se hace a las listas completas directamente sin poder discriminar personas concretas de una u otra lista y, bajo la obligación de presentarse a través de una lista. Eso provoca que las minorías se vean muy perjudicadas. Ganemos Málaga aprobó un sistema de votación para las primarias preferencial baremado, en el que se vota en orden de preferencia a cada persona. El sistema elegido es el Dowdall, una derivación del Método Borda, que hace que el funcionamiento de la votación sea realmente proporcional y más democrático porque traslada mejor lo que la gente vota respetando a las minorías, corrientes menos influyentes y diferentes sensibilidades. Con este sistema de primarias se vota a 16 personas ordenando el voto por preferencia mediante la ecuación $y=1/x$, donde y es la puntuación final obtenida y x es la posición en la lista de votación —que va de la posición 1 a la posición 16—. Las personas a las que se votan en esta lista de preferencia pueden pertenecer a cualquier lista, incluso a personas sin lista. Esto daría como resultado una lista que sería corregida por el sistema de «cremallera» para garantizar la alternancia en la lista de personas pertenecientes a géneros no hegemónicos.

116 El Código Ético establece criterios colectivos de rendición de cuentas, ejemplaridad y subordinación a las decisiones colectivas. Esto se articula mediante una declaración de bienes, renta y patrimonio, un límite salarial —cuyo excedente será usado según la decisión colectiva de la plataforma—, un sistema de revocación —por parte de la plataforma si se pierde confianza en la actividad del representante—, aceptación de que el resto de privilegios asociados al cargo institucional sean mediante criterios de transparencia, control y decisión colectiva de la plataforma.

117 El nombre de Ganemos no puede ser utilizado por ninguna candidatura porque un empresario catalán, Julià de Fabián, registra en el Ministerio del Interior el nombre Ganemos al ver el nacimiento de las candidaturas municipalistas con este nombre, con la idea de negociar luego su puesto en las listas de la candidatura municipalista de Barcelona a cambio de ceder el nombre. Sin embargo, las candidaturas municipalistas no aceptan y recurren a la vía judicial, que pierden, lo que provoca la necesidad de un cambio de nombre para poder presentarse a las elecciones municipales.

vinculados a espacios como La Casa Invisible. Las elecciones tienen lugar el 24 de mayo de 2015, con la sorpresa de que se gana la alcaldía en ciudades tan importantes como Madrid, Barcelona, Zaragoza o A Coruña. La candidatura de Málaga Ahora obtiene cuatro representantes por lo que entra al pleno del Ayuntamiento sin formar parte del gobierno.

Desde la oposición, Málaga Ahora desarrolla una serie de mecanismos contraestatales; desde de la financiación de proyectos sociales —La Tejedora—, los medios alternativos —Gente Corriente—, la investigación de redes de poder de la ciudad —Informes—, hasta los espacios vecinales —Colmenas—. Las Colmenas fueron la respuesta a una de las primeras preguntas que se hace un partido cuando obtiene representación, ya que legalmente se obtiene una suma de dinero destinada a financiar una sede del partido. Frente a la lógica de la forma-Partido que entiende esa adjudicación pública como propia para las gestiones internas del partido, Málaga Ahora vio la oportunidad de fundar una serie de centros sociales y vecinales con la idea de ensayar un nuevo tipo de equipamiento abierto a la participación y la autogestión de sus integrantes. Este nuevo tipo de equipamiento contraestatal sería una versión de prueba de la idea desarrollada en el Consejo de Urbanismo y Derecho a la ciudad de los equipamientos sin nombre. Una manera de explotar las posibilidades de estar en la oposición aprovechando los recursos públicos para desarrollar en la práctica, aunque fuera a una escala muy pequeña, lo que se imaginaba para la ciudad. La idea de generar con recursos públicos unos equipamientos contraestatales que subvirtieran la lógica de la forma-Partido y prefiguraran las posibilidades de este tipo de espacios sociales era ya un éxito en sí mismo. Además, no se trataba de buscar, como suelen hacer los partidos con sus sedes, un espacio de centralidad y representatividad, sino todo lo contrario, se iniciaron tres Colmenas fuera del centro de la ciudad. En los distritos de El Palo, Carretera de Cádiz y Puerto de la Torre. Cada una de ellas comenzó a funcionar de manera autogestionada por los vecinos y activistas de los movimientos de esos distritos, con programaciones distintas.

La Tejedora fue el mecanismo que se creó para gestionar y redistribuir de manera democrática el excedente económico generado por la bajada de sueldos públicos que se había decidido en el código ético de los

representantes públicos de Málaga Ahora, así como de todos los puestos de asesoría técnica por designación de Málaga Ahora. El acuerdo no solo limitaba los salarios a dos veces el SMI (Salario Mínimo Interprofesional) en el caso de los asesores y a tres veces el SMI en el caso de las concejalías por una cuestión de solidaridad y desincentivo del enriquecimiento, sino que marcaba un mecanismo colectivo para decidir qué hacer con esa diferencia entre la que marca el código ético y el salario público que marca la ley¹¹⁸. La Tejedora creó un sistema de financiación abierta a concurso público con pequeñas cantidades de dinero pensadas para apoyar a los movimientos sociales. En sus bases se mostraban dos líneas prioritarias de financiación que se basaban en el apoyo a proyectos de transformación social, política y económica hacia un modelo de ciudad más justo, equitativo, feminista, democrático, ecologista y solidario; y en la promoción de procesos de autogestión, reivindicación, denuncia y construcción de comunes urbanos¹¹⁹. Este mecanismo contraestatal rompía la lógica en la que los partidos se relacionaban tradicionalmente con los movimientos, ya que, en este caso, a través de un proceso transparente de micro-financiación se podía obtener financiación si se cumplía con los principios de las bases de La Tejedora, pero sin que implicara algún tipo de lealtad o contraprestación hacia Málaga Ahora. No suponía un mecanismo infalible, porque, al fin y al cabo, hay una relación asimétrica donde la decisión final de qué financiar y qué no era tomada por un grupo concreto de Málaga Ahora; pero suponía un gran avance en la forma de utilizar el dinero público para apoyar proyectos y procesos sociales.

Los informes e investigaciones sobre las tramas de poder de la ciudad fue otro de los mecanismos que desarrolló Málaga Ahora desde la oposición y que se enfrentaba de manera directa a algunos de los consensos intocables que había en la ciudad y de la que todos los partidos formaban parte de una u otra forma. Estos informes tenían la intención de desvelar

118 Málaga Ahora también propuso en el Ayuntamiento que el salario público oficial disminuyera, pero no fue aprobado por la mayoría del Pleno.

119 En base a estos principios Málaga Ahora financió un total de 48 colectivos, campañas, movilizaciones o proyectos sociales con un total de 54.658 euros, que se pueden consultar en su web: <https://latejedora.malagaahora.org/> (accedido el 3 de noviembre de 2020)

las relaciones corruptas más asentadas y ocultas de la ciudad, principalmente, alrededor de la gestión cultural, la relación con la Iglesia y la relación con los medios de comunicación y la organización de eventos. El primer informe se hizo sobre la empresa Grupo Espectáculos Mundo, que es la que monopoliza los contratos públicos de organización de eventos municipales y televisión a través de tratos de favor, pliegos de contratación a medida y presupuestos millonarios¹²⁰. Otro de los informes realizados fue sobre la Semana Santa y los privilegios municipales a la iglesia y a las distintas cofradías, donde se desvela la red clientelar que ha construido el Partido Popular mediante cesiones de suelo y una ingente cantidad de subvenciones a las cofradías para construir sus casas de hermandad y otras actividades asociadas¹²¹.

Gente Corriente empezó como un periódico que básicamente anunciaba la actividad que realizaba la plataforma municipalista, pero se refundó a inicios de 2017 como un medio alternativo que trataría temas concretos de la ciudad en profundidad. Se realizaron entonces tres números: «McMálaga. Se vende ciudad», «La Costa de los Simios. La destrucción del litoral malagueño» y «Para todas todo. Omnia Sunt Communia»¹²². Este cambio, de un periódico que simplemente contaba lo que Málaga Ahora estaba haciendo, a un medio alternativo crítico fue realmente el movimiento contraestatal. De nuevo prefigurar los cambios que se imaginan sobre la ciudad desde las posibilidades concretas que se tienen, los medios de comunicación en Málaga parten de un consenso que no permiten hablar de analizar críticamente el modelo de ciudad construido en los últimos veinte años. Gente Corriente consiguió iniciar una nueva forma de funcionar como medio de comunicación, realizado colectivamente por activistas de distintos movimientos sociales de la ciudad.

120 El informe se puede consultar aquí:

<https://malagaahora.org/wp-content/uploads/2017/12/InformeEspectaculosMundo.pdf> (accedido el 3 de noviembre de 2020)

121 El informe se puede consultar aquí:

<https://malagaahora.org/wp-content/uploads/2018/07/privilegiosSsta.pdf> (accedido el 3 de noviembre de 2020)

122 Se pueden consultar los tres números aquí: <https://gentecorriente.net/hemeroteca/> (accedido el 3 de noviembre de 2020)

Al mismo tiempo, los límites del asalto institucional y de la apuesta municipalista se muestran con claridad; desde las rigideces de la gran mayoría de las plataformas municipalistas para continuar con la experimentación radical en las formas de funcionar conectadas a los movimientos sociales; el aislamiento y falta de coordinación entre ciudades; hasta la imposición de las formas y los tiempos de la institución y la forma-Estado recluyendo a las fuerzas contraestatales presentes en las plataformas municipalistas a reductos minoritarios con difícil margen de maniobra ante las capturas. Sin embargo, esto no impidió que estas fuerzas contraestatales del municipalismo identificaran esos límites y desplegaran mecanismos para contrarrestarlos. Así nacieron los encuentros MAC (Municipalismo, Autogobierno y Contrapoder), como espacios para construir una fuerza que se saliera de los localismos concretos de cada lucha, movimiento, plataforma municipalista, pero sin una unificación u organización superior. Más bien una manera de coordinarse translocalmente y debatir cada seis meses en encuentros presenciales lo elaborado en los ejes de trabajo formados por activistas de distintas ciudades¹²³. La construcción de redes contraestatales se basa en la fuerza de la relación translocal entre las ciudades, de la posibilidad de generar una forma de trabajo y lucha que rompa las divisiones nacionales, las lógicas de la forma-Estado.

El eje de espacios sociales¹²⁴ reivindica que el movimiento municipa-

123 El MAC 1 tuvo lugar en Málaga los días 1, 2 y 3 de julio de 2016, reunió a más de 200 personas de 30 ciudades principalmente del estado español, pero también de Italia, Alemania, Reino Unido y Austria. Se formaron cinco ejes de trabajo: «El movimiento municipalista y la cuestión de la organización», «Sindicalismo social y derechos sociales», «La Europa de las ciudades rebeldes», «Espacios sociales» y «Trabajo, cooperativismo y remunicipalización». Véase la web <http://mac1.uno/> (accedido el 15 de octubre de 2020).

124 El eje de trabajo de Espacios Sociales inició su primera asamblea en la sala de conciertos de La Casa Invisible el 2 de julio a las 10 de la mañana. La asamblea comenzó con una ronda de presentaciones donde se manifestó la presencia de activistas de centros sociales como el Patio Maravillas (Madrid), CSA La Tabacalera (Madrid), La Villana de Vallekas (Madrid), Ateneu Candela (Terrassa), CSC Luis Buñuel (Zaragoza); de librerías asociativas como Traficantes de Sueños (Madrid), Katakarak (Iruña), Synusia (Terrassa); y de otro tipo de experiencias como huertos comunitarios y espacios vecinales de distintas ciudades. Concejales y concejalas, así como puestos técnicos, de los ayuntamientos de Madrid, Málaga, A Coruña, Barcelona, Terrassa, Sevilla, Córdoba, Jerez, Iruña y Zaragoza.

lista y, especialmente, las candidaturas con funciones de gobierno, reconozcan explícitamente la institucionalidad que representan los espacios y centros sociales autoorganizados que parten de la desobediencia y la autonomía. E incluso ir más allá, construir un nuevo marco institucional que favorezca la proliferación de este tipo de espacios respetando su autonomía. Esta vinculación entre espacios no nacía de la nada, venía de décadas de relaciones informales de trabajo e intercambio de saberes y experiencias, pero con el impulso del 15M y del municipalismo se produce una condensación de energías mayor¹²⁵. En encuentros sucesivos¹²⁶, el trabajo se centra en las dificultades institucionales, en la separación entre el trabajo elaborado colectivamente desde los espacios sociales autónomos y los nulos avances en los marcos institucionales de los ayuntamientos. Los mecanismos de anticipación-conjuración, la batalla entre la forma-Estado y las fuerzas contraestatales no se dan solo entre corrientes de partido y plataforma, sino que se dan cuando el movimiento municipalista se desvincula de la asamblea real. Cuando éste queda reducido a la candidatura, incluso aunque organice actos

125 Un ejemplo fue la Red de Espacios Ciudadanos (REC) que surgió en Madrid en la primavera de 2015 como espacio de coordinación abierto entre espacios sociales con la pretensión de impulsar un marco común para la cesión de espacios destinados a la autogestión ciudadana. Formado por el Espacio Vecinal Arganzuela (EVA), el Espacio Vecinal Montamarta, Esta es una Plaza, el Patio Maravillas, el Centro Social Seco, y con la participación del Campo de la Cebada, la Red de Huertos Urbanos de Madrid, la Muestra de cine de Lavapiés y otros espacios de fuera de Madrid (como La Casa Invisible). El 30 de enero de 2016 se presenta el documento «Marco Común 1.4» en un encuentro entre diferentes espacios donde se articula este trabajo acumulado entre ellos. Una parte considerable de la gente que trabajaba en este espacio de coordinación también estaba presente en el eje de trabajo de Espacios Sociales de los MAC.

126 Como en el MAK 2, que tuvo lugar en Iruña los días 22 y 23 de enero de 2017 reuniendo a más de 400 personas de la mayoría de ciudades y municipios con candidaturas municipalistas. En la asamblea de Espacios Sociales del MAK 2 se insistió en seguir construyendo un movimiento municipalista vinculado a los espacios y centros sociales —y viceversa, unos espacios y centros sociales ligados al movimiento municipalista—, donde se tendría que avanzar en los siguientes aspectos: legalización/regularización de los espacios sociales ocupados, dejar hacer, facilidades normativas y económicas para la apertura y sostenibilidad de centros sociales, implementación de una red de espacios públicos cedidos para convertirse en centros sociales autorregulados, generación de espacios y centros sociales en el interior de infraestructuras/instituciones públicas socioculturales complejas (museos, posmuseos, centros culturales, etc.), reconversión de espacios socioculturales municipales siguiendo el modelo de los centros sociales.

con portavoces de distintos movimientos sociales, su fuerza queda constreñida y reducida a la gestión de la ciudad existente —o su oposición dentro de los márgenes institucionales existentes—. Para expandir lo que se entiende como posible hay que ir más allá de la posibilidad lógica y componer nuevos posibles. Los MAC funcionaron como generadores de composibilidad, porque abrieron de nuevo el espacio de la asamblea real, esta vez, de manera translocal sobre el trabajo coordinado entre experiencias concretas de muchos lugares. La curva aquí no es la de una ciudad, sino la de la ciudad como constructo del acuerdo entre los puntos de vista —entre ciudades, entre singularidades que conforman ciudades y constelaciones de ciudades— que forman la curva. Lo composable es lo que expresa una singularidad en la curva diferencial que compone la ciudad en relación con lo que expresan otras singularidades de la curva. Incluso cuando las fuerzas contraestatales se ciñen únicamente a una forma-ciudad fija, siendo esta más sensible a la curva que compone la ciudad, sigue sin estar liberada de la forma, sigue imponiendo un límite, colocando un valor determinado y negando su composibilidad.

Esta composibilidad emerge de la asamblea real, de cada momento de juntarse, no de la liturgia de la organización sino de la organicidad autorregulada. Desde la asamblea de espacios sociales se inicia un nuevo tipo de encuentro inter-MAC¹²⁷, que adquiere cierta autonomía de funcionamiento. Se avanza desde la asamblea en una posición conjunta de coordinación, trabajo y presión contra las fuerzas gobernistas de la forma-Estado presentes tanto fuera como dentro de las candidaturas municipalistas, pero también contra ciertas inercias de la forma-ciudad. Mientras los encierros de la forma-Estado son claros y visibles, los encierros la forma-ciudad son más sutiles. Especialmente cuando coexisten y se mezclan; este es el caso de la ciudadanía como centro jurídico de las normativas municipales, la imagen de la ciudad como

127 Se organiza el «Encuentro de Espacios Sociales por el derecho a la ciudad» los días 17 y 18 de marzo de 2017 en La Casa Invisible. Estuvieron presentes activistas de la Casa del Pumarejo (Sevilla), del Espacio Vecinal Arganzuela (Madrid), del ex-Patio Maravillas (Madrid), del huerto comunitario El Caminito (Málaga), las Colmenas (Málaga), La Villana de Vallekas (Madrid), CSA La Tabacalera (Madrid), LaFrábrikaDeTodaLaVida (Santos de Maimona), CSC Luis Buñuel (Zaragoza).

centro económico de la inversión municipal y el civismo como centro social de las políticas municipales. Estos encierros de la forma-ciudad impiden nuevas composibilidades. Generan marcos de acción política y de entendimiento espacial siempre separados de la asamblea real y de la relación (sub)comunal. El ejemplo más evidente de combinación de estos tres encierros, y que fue asumido por la parte gobernista de la mayoría de candidaturas municipalistas, es la participación ciudadana. La manera de presentar como democrático, abierto y amable los procesos de obediencia y expropiación de la ciudad genial. Donde los ensamblajes entre socialidad y espacialidad deben estar constreñidos por los límites jurídicos de la ciudadanía, por la rentabilidad y el atractivo de la imagen de la ciudad y siempre mediante las formas atractivas y sumisas del civismo. No tiene cabida la desobediencia, lo inatractivo, el afecto, la espontaneidad, lo vivo, es decir, no cabe ninguna forma de asamblea real, ni de ensamblaje entre socialidad y espacialidad. Los espacios y centros sociales, ocupados, autogestionados, autorregulados, o con diferentes formas de acuerdo, pero siempre en tensión, son los espacios de asamblea real del movimiento municipalista¹²⁸ que se mantienen en tensión con las fuerzas de captura de la forma-Estado y la forma-ciudad. Especialmente en medio de la ambigüedad y dificultad de enfrentarse a estas fuerzas de captura en el interior del movimiento municipalista¹²⁹.

Lefebvre realiza una fuerte crítica a la participación ciudadana,

128 Los encuentros del eje de trabajo de espacios sociales continuaron en el MAC 3 en A Coruña (12-15 octubre 2017) y en el MAC 4 en Madrid (22-24 junio 2018), donde se amplió el carácter translocal con la presencia de experiencias municipalistas de toda Europa. Este proceso de translocalidad europea continuó encontrándose intermitentemente —y de manera más informal— en diferentes momentos, como en el centro social L'Asilo (Nápoles) en las jordanas *Commons & Cities* los días 17 y 18 de noviembre de 2017, o en el centro social La Ingobernable (Madrid) en el *Máster de Comunes Urbanas* los días 31 de mayo, 1 y 2 de junio de 2018.

129 Los ejemplos son muchos, especialmente desde la candidatura de Ahora Madrid, donde Manuela Carmena ha actuado siempre ajena al movimiento municipalista. Enfrentándose a este y llevando adelante políticas neoliberales en total consonancia con las fuerzas de la forma-Estado como la Operación Chamartín o su enfrentamiento directo con los espacios y centros sociales. Uno de los momentos más evidentes de este alejamiento fue cuando en la campaña de las elecciones municipales de 2019 le dijo al alcalde de Málaga; «no tendría ningún temor en votarte a tí» en un cara a cara que se hizo en el programa El Intermedio de La Sexta el 8 de mayo de 2019, solo 18 días antes de las siguientes elecciones municipales.

basándose en las prácticas sociales de los movimientos, especialmente intensas al calor de los acontecimientos de Mayo del 68 en París. Su posición es la defensa de la autogestión, que no es el descubrimiento de algo nuevo, pero sí es relevante su reivindicación porque establece los límites y anuncia el peligro de captura de los discursos sobre la participación de la ciudadanía en la ciudad. En algunos casos también se refiere a la intervención o a la participación efectiva, recalcando la importancia que tiene la organicidad de las prácticas sociales que intervienen en la ciudad para transformarla. «El proceso de la autogestión, práctica social y teoría de esta práctica, implica establecer en la base una compleja red de organismos; la práctica y la teoría modifican el concepto clásico —en la democracia formal— de representación y de representatividad. Los múltiples intereses de la base deben ser presentados y no “representados”, [...] no pueden separarse de un “sistema” de democracia directa, junto a un movimiento permanentemente renovado» (Lefebvre, 1970 [1968]: 89). Cuando se trata de expandir las formas de democracia, el proceso no se puede ver limitado por las restricciones organizativas de la forma-Estado —ni tampoco de la forma-ciudad—, sino extender su organicidad (sub)comunal a la ciudad. «La autogestión muestra la vía de una transformación de la vida cotidiana; el sentido del proceso revolucionario se define así: “cambiar la vida”. Pero la vida no cambia mágicamente por un acto poético, como creían los surrealistas. Si la palabra liberada de la servidumbre desempeña un papel necesario, eso no basta; la transformación de la vida cotidiana pasa también por los andamios de las instituciones» (Lefebvre, 1970 [1968]: 92).

La experiencia municipalista ha mostrado su potencialidad, especialmente en sus inicios, como capacidad de construir prácticas instituyentes y procesos constituyentes que puedan expandir y radicalizar las limitadas formas de la democracia en la ciudad. Sus límites son los de frenar la experimentación y recurrir a las fórmulas clásicas que capturan y separan la socialidad de la espacialidad, mistifican la organización y no anticipan los problemas del atractivo de la representación y las lógicas de la forma-Estado y la forma-ciudad. La agresividad antisocial de la ciudad de atracciones es tan fuerte que los municipalismos tendrán que volver a encontrar el monstruo, descubrir «en sí el tumulto, la inquietud y la pasión bajo la

calma aparente o los límites de lo organizado» (Deleuze, 2017 [1968]: 81). Un tipo de *municipalismos monstruo*¹³⁰ que no queden atrapados por las trampas de la representación y las lógicas de la forma-Estado y la forma-ciudad, que rodeen sus encierros, que no paren de agujerear y desplieguen una organicidad (sub)comunal, una ciudad sin órganos.

MÁLAGA NO SE VENDE. AGUJEROS EN LA CIUDAD EXISTENTE

Más allá y por debajo de toda posibilidad instituyente está el desafío de abrir, expandir y agujerear lo posible. Agujerear es transformar el sitio, dejar pasar cosas nuevas, revolucionar la intensidad del punto de vista y la porosidad situada de una práctica. Ante el extractivismo y las distracciones de la ciudad existente, conviven prácticas subsistentes de agujereo que transforman radicalmente la ciudad desde sus grietas.

La proclama de *las ciudades no se venden* tomó cuerpo el 6 de mayo de 2017, en una manifestación multitudinaria en Madrid bajo el lema «Madrid No Se Vende», que culminó con la ocupación del edificio abandonado de la calle Gobernador 39. Así nació el Centro Social La Ingobernable¹³¹, como un agujero en la milla de oro de la capital, dejando pasar las energías de una gran cantidad de colectivos sociales en asamblea real. Desde este primer acto de desobediencia se desvelan ya algunos rodeos a los encierros de la forma-ciudad. El rodeo de la ciudadanía que descentra el eje del sujeto burgués, propietario, blanco, varón y heterosexual, poniendo en el centro las prácticas de cuidado *queer*-feministas. «La Ingobernable es un proyecto feminista [...] porque creemos que es el mejor valor que tenemos para transformar la sociedad y hacerla más justa, para poner la sostenibilidad de la vida en el centro. [...] El trabajo colectivo de los cuidados y las redes afectivas»¹³². El rodeo inatractivo que

130 Véase el número de la revista *transversal* dedicado al movimiento municipalista titulado *Municipalismos monstruo* (Brunner, Kubaczek, Mulvaney y Raunig, 2016).

131 Véase «Madrid no se vende: nace La Ingobernable»: <https://transversal.at/blog/Madrid-no-se-vende> (accedido el 25 de octubre de 2020).

132 Véase <https://ingobernable.net/nosotras> (accedido el 25 de octubre de 2020).

rompe los intentos de financiarizar todo acto en la ciudad, por debajo de la imagen de la ciudad se producen una multiplicidad de ensamblajes comunales que no obedecen a los mandatos de la ciudad-marca, que no necesitan atraer ni ser corregidos para venderse, que no se venden. La Ingobernable pone en práctica un rodeo inatractivo «contra la mentira de que no hay alternativas a la ciudad-marca»¹³³. El rodeo incívico que produce una actitud de desobediencia e indisciplina frente a los mandatos precarios, excluyentes y segregadores de la ciudad neoliberal generando otras formas de vida (sub)comunales e ingobernables. «Es construir lo común frente a la producción mercantil y administrativa. Son procesos, actividades y relaciones que trascienden sus muros. Es una Ingobernable en cada barrio, en cada plaza, en cada calle»¹³⁴.

La ruptura de las ciudades no se venden, no se limitó a una manifestación en Madrid, sino que se extendió a relaciones de coordinación entre espacios sociales en diferentes ciudades. Esta coordinación nació de su carácter e intención translocal pero al mismo tiempo se condensó de manera situada. La concepción de su situación, de cuál es la situación y de cómo se actúa de modo situado adquiere una enorme importancia. No se crea ninguna coordinadora por encima, ni hay nada similar a «las ciudades no se venden» como ente organizativo, sino solo Málaga No Se Vende, Madrid No Se Vende, Sevilla No Se Vende, Granada No Está en Venta, Las Palmas de Gran Canaria No Se Vende, Palma No Está En Venta, València No Està En Venda, Barcelona No Està en Venda, Iruñea Ez Dago Salgai, Xixón Nun Se Viende, A Coruña Non Se Vende, Napoli Non Si Vende... que entran en relación para compartir recursos, herramientas, coordinarse y generar apoyo mutuo. No hay, por tanto, una instancia superior que organiza y luego permean sus instrucciones a cada nodo local, a cada situación concreta. Más bien al contrario, cada situación concreta, encarnada y localizable es la que genera una organicidad que se coordina con las demás. Lo que se comparten son

133 Véase <https://ingobernable.net/2017/05/18/hacemos-la-ingobernable-comunicado> (accedido el 25 de octubre de 2020).

134 Véase <https://ingobernable.net/2017/05/18/hacemos-la-ingobernable-comunicado> (accedido el 25 de octubre de 2020).

prácticas situadas y parciales, que luego pueden coordinarse con otras prácticas para compartir recursos, herramientas, formas de hacer e ideas. Y este carácter situado no se ciñe solo a las ciudades como nodos dentro de un tablero global, las propias ciudades son a su vez composiciones de situaciones concretas que se coordinan a nivel de la ciudad y estas luego con otras ciudades. No hay una ciudad que no se vende, sino una constelación de prácticas situadas que no se venden al régimen de la atracción.

En diciembre de 2017 se tantea desde esta coordinación translocal entre diferentes ciudades la posibilidad del domingo 12 de mayo como fecha para hacer una manifestación simultánea, muy cercana a la fecha simbólica del 15M, como momento de condensación de energías. Luego cada ciudad decidiría hacer la manifestación o no —y cada práctica concreta a su vez—, pero en muchas ciudades ya sirvió como horizonte de movilización para iniciar y generar asamblea real en la ciudad. Este fue el caso de Málaga No Se Vende. La colaboración informal que durante muchos años ya se estaba produciendo de manera intermitente y puntual entre diferentes espacios y movimientos, ahora se mantenía informal, pero generando un espacio más estable y denso de asamblea real. Esto es lo que hizo que prácticas y espacios muy distintos¹³⁵ se coordinaran bajo la idea de que Málaga No Se Vende. La composición de este movimiento partía de un entendimiento crítico de la ciudad existente, de la necesidad de agujerear la ciudad de distintos modos. Agujeros en los barrios, agujeros a escala ciudad, agujeros en la vivienda, agujeros en las relaciones laborales, ecologías agujereantes y agujeros cuidadores. Esta constelación de agujeros muy distintos y de muy distintas intensidades situadas, no

135 La composición inicial de Málaga No Se Vende estuvo formada por: Ecologista en Acción Málaga Ciudad, PAH Málaga, Animalistas en Acción, Salvar Arraijanal, Asociación de Vecinos Puerta de Gigantas, Sindicato de Inquilinas e Inquilinos de Málaga, Asociación de Vecinos Centro Antiguo, La Casa Invisible, Defendamos Nuestro Horizonte, El Sindicato de Apoyo Mutuo (SiAM), FELMA (Feministas en Lucha Málaga), Coordinadora de ONGD Málaga Solidaria, Movimiento Ciudadano Pro Parque Natural Sierra Mijas-Alpujata, Asociación de vecinos El Bulto, Colectivo Lagunillas - El futuro está muy Grease, Asociación Vecinal Lagunillas Por Venir, Stop Desahucios, Bienvenidos Refugiados – Málaga, Zambra Málaga, Corrala La Guevara, Huerto Urbano Dignidad, Comité Asamblea Territorial del Sindicato Andaluz de Trabajadoras y Trabajadores de Málaga, CIRIANA, Café Feminista Málaga y Asociación Pro-Derechos Humanos de Andalucía. Además, había más espacios como el Bosque Urbano de Málaga, que, aunque no estuviera formalmente, participaba activamente en las asambleas de Málaga No Se Vende.

solo son agujeros con conexiones entre ellos en la ciudad de Málaga, sino que a su vez están conectados con agujeros en otras ciudades.

Esta composición de agujeros no tenía una estructura propia, pero sí que inició un proceso de encuentros en asamblea real previos a la manifestación del 12 de mayo y, sobre todo, posteriores. En abril de 2018 se produjeron las tres primeras asambleas, el 17 en La Casa Invisible, el 24 en la Casa Azul (Lagunillas) y el 26 en la plaza Camas. En estas asambleas se estuvo construyendo una práctica novedosa, cómo hacer para generar un agujerear que atravesara tanto la constelación de agujeros situados existentes como una subjetividad de contagio que fuera más allá, es decir, transformar la asamblea en una nueva actitud agujereante que por un lado potencie e intensifique los agujeros ya existentes y por otro lado genere agujeros nuevos —o agujeros que ya existan y poblarlos—. Que frente a la ciudad existente subsista de manera latente y coordinada un tejido agujereante que pueda socavar y minar mediante agujeros situaciones concretas, encarnadas y localizables. Se inició un procedimiento en la asamblea que constaba en la primera mitad de simplemente escuchar las situaciones de cada práctica concreta, sus obstáculos, sus particularidades, sus potencias; para luego, en la segunda mitad de la asamblea, empezar a pensar conjuntamente diluyendo ahora las particularidades o poniéndolas al servicio de una actitud agujereante compuesta. Esta ecología agujereante dejaba pasar una energía nueva, por los agujeros que ya existían y para generar nuevos. Esta composición situada y, al mismo tiempo, compuesta tanto localmente como translocalmente, es la que preparó el terreno para que las energías se condensaran en la manifestación. La constelación agujereante también produjo su propia forma de funcionar, generando en la segunda parte de cada asamblea una división por grupos concretos de trabajo: manifestación, comunicación y contenido. Estos grupos de trabajo estaban formados por una mezcla de activistas de distintas prácticas, espacios o movimientos concretos, aunque no eran grupos estancos, sino que se trataba de grupos de trabajo abiertos donde algunas personas estuvieron trabajando de manera continuada y otras fueron entrando y saliendo. Eso permitió también un flujo de gente y saberes entre los distintos grupos, que, en cualquier caso, al final de cada asamblea tenían un momento de coordinación. El tejido

agujereante no solo estaba formada por agujeros, sino que generaba un agujereo constante, con distintas intensidades, que no produce rupturas bruscas sino una modificación continua que opera constantemente y se hace presente en momentos concretos. Las asambleas eran un momento de condensación de energías y coordinación de la ecología agujereante, pero no solo, esa energía se transmitía también a las asambleas de cada movimiento y en ciertos momentos de trabajo conjunto más allá de la asamblea como en la pegada de carteles, la preparación de las pancartas, o la comunicación boca a boca de lo que era Málaga No Se Vende.

El 12 de mayo de 2018 se hicieron manifestaciones y acciones en A Coruña, Madrid, Málaga, Barcelona, Sevilla, Valencia, Las Palmas de Gran Canaria, Palma, Nápoles; el 19 de mayo en Granada y el 20 de mayo de Iruña. En Málaga, la manifestación comenzó a las 12 de la mañana en la plaza de la Constitución, reuniendo al empezar las pancartas de cada, espacio, movimiento o plataforma, haciendo de la heterogeneidad de esa ecología agujereante un valor a resaltar, mientras que la frase «Málaga No Se Vende» era algo que acompañaba a todas como actitud de fondo, como vínculo lo suficientemente fuerte como para que cada práctica la sintiera como propia pero sin llegar a ser una marca que lo diluyera todo en un solo propósito. La multiplicidad de la ecología agujereante se mantenía visible y reconocible sin renunciar al vínculo. La manifestación también sirvió para que la actitud agujereante se contagiara no solo entre prácticas concretas que habían participado ya u otras nuevas, sino también entre vecinas y vecinos que sintieron que conectaban con esa vibración que se había enunciado desde Málaga No Se Vende. No eran tan importantes aquí los puntos del manifiesto¹³⁶, sino cómo se conectaba con prácticas y situaciones concretas donde estas frases abstractas se manifestaban situadamente dentro de una ecología agujereante.

La manifestación salió de la plaza de la Constitución por calle Granada camino de la plaza de la Merced, intentando hacerse paso por el angosto hueco que dejaban las terrazas de los bares que en ese momento estaban

136 «1) Por el derecho a una vivienda digna, 2) En defensa de los servicios públicos y los espacios y bienes comunes, 3) En defensa de los espacios naturales y verdes, 4) Por una ciudad que ponga en el centro los cuidados, las personas y la vida».

repletas de turistas empezando a almorzar, entre las distintas pancartas se podía leer «Málaga No Se Vende por un plato de lentejas», que hace referencia a la expresión popular que indica la traición de ciertos valores por una compensación irrisoria en referencia al fenómeno ocurrido en el centro de la ciudad en los últimos años. Un proceso de peatonalización y embellecimiento del centro histórico pero acompañado de la expulsión de sus residentes locales debido a una subida desorbitada de los precios de alquiler y venta de la vivienda. Otra de las pancartas, «Vecino del centro D.E.P. Nunca te olvidaremos», hace hincapié en esta situación de expulsión en la que de manera paródica se homenajea la desaparición del último vecino del centro, convertido ya en un espacio únicamente para la explotación turística donde ya no vive nadie. Otros dos lemas más sobresalían de entre la gente, «Málaga, la primera en el peligro de la piqueta» y «La Costa Nostra»¹³⁷, que hacen referencia a la relación hipócrita y mafiosa entre el gobierno local y los procesos de urbanización de las últimas décadas. «La primera en el peligro de la libertad»¹³⁸ es una parte del lema y los títulos de la ciudad de Málaga, modificar libertad por piqueta sirve para desvelar como se entiende ésta por parte del alcalde de la ciudad que siempre asocia la libertad a la libertad de construir hoteles y edificios de apartamentos turísticos.

El recorrido de la manifestación continuó por calle Alcazabilla, luego por delante del Ayuntamiento para finalmente subir por calle Larios hasta acabar en la plaza de la Constitución de nuevo. Al pasar por calle Larios coincidía que se estaba terminando de montar la instalación artística principal de la Noche en Blanco¹³⁹, que tendría lugar esa misma noche.

137 La Costa del Sol, a su vez, es uno de los ejemplos más claros de especulación urbanística y de construcción desregulada de la costa, en muchos casos conectados con tramas corruptas y mafiosas entre las concejalías de urbanismo de los distintos municipios y todo tipo de conglomerados empresariales. El caso más conocido es el de Marbella y los años de Jesús Gil y Gil, destapados en el Caso Malaya, pero no fue una excepción sino una práctica ampliamente extendida. De ahí que entender la Costa del Sol como La Costa Nostra no es descabellado, como si hubiera por debajo un conjunto de prácticas similar a la desarrollada por la mafia siciliana.

138 El lema y títulos otorgados a la ciudad de Málaga son: «La primera en el peligro de la Libertad, la muy Noble, muy Leal, muy Hospitalaria, muy Benéfica, muy Ilustre y siempre Denodada Ciudad de Málaga».

139 La Noche en Blanco es un evento cultural nocturno del Ayuntamiento de Málaga, que

Se trataba de unos volúmenes luminiscentes en forma de ojo, que a su vez contenían cada uno la fotografía del ojo de una mujer, suspendidos en el aire a distintas alturas¹⁴⁰. Esta obra estaba esperando a su público que por la noche pasearía igual que lo hace cada día para comprar entre sus comercios de grandes marcas multinacionales, de manera dócil y atraídos por su espectacularidad superficial. Pero este 12 de mayo, el paso de la manifestación de Málaga No Se Vende por calle Larios, supuso un desvío completamente distinto de la calle, un agujero momentáneo en la principal calle comercial de la ciudad. Ahora las miradas de estas mujeres suspendidas en el aire mientras la manifestación pasaba por debajo adquiriría un nuevo sentido, por un breve momento dejaron de ser la mirada dócil e impasible que entiende la cultura como una capa ajena a las relaciones de poder y la estrategia especulativa del espacio, para convertirse en miradas agujereantes penetrando en el interior de los apartamentos turísticos y los comercios globales fuera de la fascinación superficial, desde la potencia del cuidado mutuo de la vida que se multiplica cuando se junta en asamblea real. Una mirada sensible a la violencia que estaba vendiendo Málaga por un plato de paella y una sangría de espacios mercantilizados.

La impugnación no terminó con la manifestación, sino que se continuó mediante una nueva dinámica de asamblea descentralizada. Se trataba de no hacer todas las asambleas en el centro de la ciudad y en los mismos espacios, sino aprovechar los momentos de encuentro para conocer las luchas concretas de cada barrio, de cada práctica situada, componerse con las distintas situaciones como parte de un agujerear común. Una ecología que se cuida mutuamente, que cuida los agujeros porque suponen una composición para moverse con lo que pasa. No solo se trataba de ir a espacios que no estuvieran en el centro, sino también de usar el espacio de otro modo, que cualquiera pudiera sumarse y que

siempre se hace a mediados de mayo entre las 20:00 y las 02:00 de la noche. Los museos de la ciudad abren sus puertas de manera gratuita y se realizan una serie de actividades culturales gratuitas por el centro. En 2018 tuvo lugar la noche del 12 de mayo.

140 La obra, llamada «Miradas», fue un trabajo conjunto del artista Ernesto Artillo y del arquitecto Álvaro Carrillo. Véase: <https://www.ernestoartillo.com/proyectos/miradas-la-noche-en-blanco> (accedido el 12 de noviembre de 2020).

se cuidara con especial atención la heterogeneidad de la composición. Las asambleas descentralizadas se produjeron en el barrio de Huelin¹⁴¹, en los terrenos del Arraijnal¹⁴² y en el barrio de El Bulto¹⁴³.

141 El barrio de Huelin fue el proyecto de construcción de viviendas obreras unifamiliares —más de mil— que acabó convirtiéndose en la planificación de un ensanche y la generación de una nueva barriada. Promovida por Eduardo Huelin y planificada en su totalidad por el arquitecto Juan Nepomuceno de Ávila, entre 1868 y 1900, como explica Alfredo Rubio, se produjo una innovación en la vivienda obrera, una «ruptura provocada por un nuevo saber acerca de las relaciones sociedad/ciudad/habitación/fábrica» (Rubio, 1996: 124), el paso del modelo de vivienda colectiva de corralones, al modelo de vivienda unifamiliar. Este paso incluía «extender el orden y la disciplina fuera del marco estricto de las fábricas y los talleres industriales» (*ibidem*: 125) haciendo desaparecer los dos espacios de mayor interacción social y de propagación de ideas revolucionarias: el corralón y la taberna. Hoy el barrio de Huelin es una zona residencial apaciguada donde destacan la presencia del parque de Huelin actualmente dominado por el centro deportivo privado GoFit y la reconversión del antiguo edificio de Tabacalera —de la Real Fábrica de Tabacos de Málaga— en un contenedor de las industrias culturales al servicio de la marca Málaga Genial; donde tienen sede la Colección del Museo Ruso San Petersburgo Málaga —desde 2015—, el Museo Automovilístico de Málaga —desde 2010— y el Polo de Contenidos Digitales —desde 2017—.

142 Uno de los pocos espacios naturales sin edificar de toda la Costa del Sol y muy cerca de la desembocadura del río Guadalhorce. El presidente del Málaga Club de Fútbol en ese momento, Abdullah ben Nasser Al Thani —jeque cataní, miembro de la familia real—, llegó a un acuerdo con el Ayuntamiento para que le cedieran de manera privada los terrenos del Arraijnal por 75 años para construir una academia de fútbol. Los intereses de esta academia no son únicamente la promoción del fútbol, sino el alquiler de los campos a distintos equipos de fútbol para entrenar en un lugar privilegiado y construyendo toda una infraestructura turística de alojamientos y restauración alrededor. La defensa de este espacio natural viene haciéndose desde los años 80, pero es a partir de este acuerdo cuando se conforma la plataforma Salvar Arraijnal y se inicia una acampada para impedir los primeros trabajos de construcción mediante la tala de árboles.

143 Este pequeño barrio pesquero formado por viviendas precarias autoconstruidas y corralones quedó fuera de los planes de Huelin, aislado entre las industrias, la playa y el puerto. El avance de las infraestructuras del puerto eliminó la playa y paulatinamente coexistió la urbanización de una parte del barrio con la marginalidad y la precariedad, también con una fuerte socialidad muy difícil de encontrar en otros puntos de la ciudad. Un agujero en los planes urbanísticos de homogeneización unifamiliar, aislamiento social y separación existencial. La presión inmobiliaria no ha parado de crecer año tras año, especialmente por encontrarse al lado del mar, del centro y entre dos de las infraestructuras turísticas de movilidad más importantes de la ciudad: el puerto y la estación de trenes y autobuses. La asociación de vecinos de El Bulto rechaza los proyectos engañosos del Ayuntamiento de Málaga que promete su fórmula mágica de eliminar toda diferencia con la piqueta, derribando todo y construyendo el mismo bloque unifamiliar de viviendas VPO sin importar donde se asiente, destruyendo toda singularidad y socialidad existente. Así como otra de las reivindicaciones de la asociación de vecinos que es la de construir un parque en nombre

La última asamblea descentralizada tuvo lugar en el barrio de Lagunillas, en la plaza Esperanza. Lagunillas es un barrio agujereado, no solo por los agujeros que suponen la Asociación Vecinal Lagunillas Por Venir o El futuro está muy Grease en el modelo de ciudad existente que disputa Málaga No Se Vende. Desde sus inicios a finales del siglo XIX este barrio céntrico de extramuros entre calle Frailes, la calle Victoria y la Cruz Verde —aunque sus límites reales son mucho más difusos— ha estado afectado por los agujeros porosos en su subsuelo que forman por filtración las lagunas de agua que le dan nombre al barrio. No siempre como una desventaja, ya que esos agujeros también fueron aprovechados en ciertos momentos constructivamente para hacer pozos de los que extraer agua útil. Antes de la Guerra Civil el barrio tuvo un esplendor comercial alrededor de la calle Lagunillas, se congregaron tipologías comerciales de todo tipo, desde cenacheros, lateros y traperos, hasta aguadores y aceiteros. Un mercado, en lo que es hoy la Federación de Sordos, y casi una veintena de comercios de comestibles llegaron a convivir. Después de la guerra muchos de estos comercios pasaron a una economía sumergida dedicándose al estraperlo, agujeros de subsistencia que mantenían la socialidad más allá de la disciplina antisocial del régimen franquista. Los intentos urbanísticos de separar socialidad y espacialidad, de eliminar una forma de vida ligada a una escala, a unas tipologías de vivienda y a una manera de relacionarse con la calle, provocaron el cierre de la mayor parte del tejido comercial y la disminución de la viveza de la vecindad. Se derribaron muchas viviendas que sostenían esta socialidad y se fue generando con los años, desde el

de la memoria del general y político liberal Torrijos en el lugar que fue fusilado junto a los 48 hombres que lo acompañaron en su intento, frustrado por el engaño del gobernador de Málaga en coordinación con Fernando VII, de desembarcar en Málaga después de su Pronunciamiento de 1831 con la intención de llevar a cabo una insurrección contra el absolutismo de Fernando VII. Este lugar de la ejecución, muy conocido por el cuadro de Antonio Gisbert Pérez titulado *Fusilamiento de Torrijos y sus compañeros en las playas de Málaga* (1887-1888), es el reivindicado por la asociación de vecinos mientras el Ayuntamiento permitió la permuta y venta de terrenos para construir lo que es hoy un hotel de bajo coste de la conocida aerolínea easyJet. La industria e infraestructuras del turismo, alimentadas y promovidas por los poderes públicos, avanza impasiblemente contra cualquier otra forma de preservación, de socialidad y de otros espacios de encuentro que no se basen en la atracción.

gobierno de la ciudad, una tendencia de marginalidad y abandono que nunca consiguieron que fuera total. Se mantuvo, gracias a la porosidad y habitabilidad de su tejido agujereado, una vecindad transformada, con nuevas energías, pero preservando también otras de las que venían de lejos. Así se llegó a principios de este siglo, donde frente a los intentos de un nuevo avance de los planes urbanísticos de exterminar la socialidad que se mantiene primero con el proyecto de las Tecnocasas (2002) y luego con el proyecto europeo EDUSI Perchel-Lagunillas (2015), han emergido nuevas iniciativas agujereantes como la Asociación Fantasía Lagunillas, El futuro está muy Grease, la Asociación Vecinal Lagunillas Por Venir y otras más difusas entre vecinas y activistas, que se enfrentan a estos planes generando nuevas vecindades agujereantes en el barrio. La plaza Esperanza es uno de estos casos, un espacio residual y abandonado que, gracias al empeño vecinal y la presión de uso, se consiguió convertir en una plaza para el barrio.

En el momento de la asamblea, en el barrio ya había una concentración de energías en torno a Málaga No Se Vende, que a veces se enunciaba como Lagunillas No Se Vende, debido a la fuerte presión especulativa que hay en el barrio. Su cercanía al centro de la ciudad y a los recorridos turísticos de la ciudad lo hacen especialmente atractivo, está a solo unos metros de la escultura de Picasso de la plaza de la Merced y de su Casa Natal, lugar de peregrinación donde acaban todos los tours turísticos. Es el espacio de expansión turística del centro planificado por el Ayuntamiento, la presión se nota en las reconversiones de viviendas en apartamentos turísticos que ha habido en los últimos años, pero se mantiene a un ritmo todavía estancado debido a las resistencias y a la composición social heterogénea que todavía se preserva en el barrio. El atractivo del barrio no se reduce solo a la cercanía al centro, sino que también ha sido percibido como un lugar creativo donde distintos artistas y vecinos han realizado intervenciones artísticas en sus paredes abandonadas. En un momento inicial los mensajes de estos grafitis no transmitían esta tensión gentrificadora, sino que más bien contribuían a su revalorización, sin embargo, el clima Lagunillas No Se Vende se fue extendiendo entre el vecindario y entre los artistas, lo cual fue progresivamente mostrándose también en sus paredes. Mensajes cada vez más políticos y más explícitos

contra esta situación, agujeros en el propio instrumento gentrificador que se desviaba un poco de su captura habitual por parte del capital financiero que aprovecha estos vacíos de sentido para generar revalorización. Málaga No Se Vende llegó a ser uno de los lemas directamente escritos en uno de los muros de calle Lagunillas, desde donde ese hizo la rueda de prensa para anunciar la manifestación del 12 de mayo. La asamblea en la plaza Esperanza iba a ser la última antes del parón de verano, donde recoger y relanzar energías para el curso siguiente, pero acababa de llegar una noticia solo unos días antes que reactivó el impulso movilizador. El 22 de junio la Junta de Gobierno municipal aprobó seguir adelante con el expediente de desalojo de La Casa Invisible para intentar convertirla en un negocio cultural privado. La Casa Invisible se había convertido en esos meses en el centro de operaciones logístico de todo el movimiento, era el espacio común de todas las iniciativas, movimientos, colectivos, asociaciones, grupos y singularidades que conformaban Málaga No Se Vende, por lo que era un desafío de la ciudad existente a todo este ecosistema agujereante. En el comunicado publicado por La Casa Invisible se podía leer: «Si La Casa Invisible forma parte del movimiento Málaga No Se Vende es porque no solo está “en venta” el edificio que la acoge, sino toda la ciudad. La apuesta por un modelo de privatización y mercantilización, no solo conlleva la expulsión de los vecinos y vecinas, sino también la de cualquier iniciativa ciudadana que vaya más allá de la especulación»¹⁴⁴. Es por eso que las energías se canalizaron hacia la convocatoria de una manifestación en defensa de La Casa Invisible.

MÁLAGA INVISIBLE. DE LA INVISIBILIDAD A LA COTINOCTURNIDAD

La oscuridad e informalidad de la noche siempre han favorecido la proliferación de prácticas y formas de vida clandestinas y revolucionarias.

144 Parte del comunicado titulado «El Ayuntamiento busca el desalojo de La Casa Invisible para su privatización» que hizo La Casa Invisible el día antes —21 de junio de 2018— de que la Junta de Gobierno municipal aprobara en plena continuidad sus intenciones de desalojar el edificio de La Casa Invisible. Véase completo aquí: <http://lainvisible.net/es/node/764> (accedido el 1 de noviembre de 2020).

Pero no se trata solo de la noche como el momento contrapuesto al día, sino de los componentes nocturnos que atraviesan también el día, en las sombras, los rincones, las grietas, los agujeros, los márgenes y la periferia. Lo que se sale de los focos, de la claridad deslumbrante del día, lo que se difumina de manera informe en la ambigüedad de lo invisible.

La Casa Invisible es un centro social y cultural de gestión ciudadana en el centro histórico de Málaga que inició su actividad el 10 de marzo de 2007 ocupando un palacete abandonado de 1876. Pero, además, es un experimento cotinoturno de ensamblaje entre socialidad y espacialidad, de una aleación suave e invisible de miles de agujeros condensados e intercomunicados con otros en toda la ciudad. Solo así se entiende como una trama de colectivos, activistas, proyectos e iniciativas se conjugaron bajo el seudónimo *creadorxs invisibles* en 2006 después de años de experiencias invisibles en distintos espacios de la ciudad¹⁴⁵. El 18 de marzo de 2006, coincidiendo con el festival de cine de Málaga, transformado ya en una gran atracción de luces y alfombra roja controlada por las grandes empresas audiovisuales del país y ajeno al tejido cultural y social local, los *creadorxs invisibles* ocupan el abandonado cine Andalucía para convertirlo en un centro cultural efímero¹⁴⁶. Un agujero en la narrativa cultural del gobierno local, que acababa de anunciar su candidatura a la capitalidad cultural europea Málaga 2016, para hacer visible con

145 La Casa Invisible no se puede entender sin una serie de experiencias previas de ocupación política en la ciudad de Málaga, que empieza de manera difusa con varias experiencias de ocupación indeterminadas, el edificio de la antigua plaza Arriola, luego el Centro Social Ocupado de Ollerías entre 1995 y 1998, hasta dar paso al Centro Social Casa de Iniciativas —también conocido como La Ceiba— primero en calle Postigo de Arance 13 entre 1998 y 2003 y luego como Centro Social Casa de Iniciativas 1.5 en calle Gaona 6 entre 2003 y 2008. Para más información sobre estas experiencias véase *La casa invisible está encaranintingulada... ¿quién la desencaranintingulará?* (Aguilera et al., 2010), *Autonomía y metrópolis. Del movimiento okupa a los centros sociales de segunda generación* (Toret et al., 2008), *Resistir es crear. 10 años en movimiento con el Centro Social Casa de Iniciativas* (Centros Social Casa de Iniciativas, 2008) y *Otra Málaga. Precariedad, inmigración y especulación en el territorio que habitamos*. (Habegger et al., 2004).

146 La ocupación del cine Andalucía se plantea cómo una acción de denuncia de 24h. En esta pieza documental se puede ver la ocupación, las actuaciones realizadas en el cine y una serie de entrevistas: <https://youtu.be/eDweqBVOcJQ> (parte 1) y <https://youtu.be/Q8VYzRNWcaU> (parte 2), (accedidos el 1 de noviembre de 2020). También contenido en *Resistir es crear. 10 años en movimiento con el Centro Social Casa de Iniciativas* (Centros Social Casa de Iniciativas, 2008).

contenido, de manera situada y encarnada la necesidad de espacios para la creación social y cultural, así como denunciar el régimen de precariedad¹⁴⁷ y la privatización de la cultura. La invisibilidad partió como denuncia sobre la situación precaria de los trabajadores de la cultura, pero también como fuerza difusa y común de emancipación, como espacio ambiguo de anonimato donde se cruzan muchas trayectorias informales e indeterminadas, como puesta en crisis de la autoría y el *copyright* para crear, como posibilidad de construir otras formas de vivir en común, otra vida cotinocturna.

La influencia sedimentada a lo largo de los años de las prácticas de ocupación tanto en Málaga como en otras ciudades europeas, como la Casa Okupada Minuesa en Madrid en los años 80 —que luego pasó a llamarse por primera vez en el estado español, Centro Social Okupado y Autogestionado Minuesa, muy influido por la autonomía italiana y el movimiento del 77— o el Cine Princesa¹⁴⁸ en Barcelona, generaron un clima de movilización y creatividad a la hora de reinventar las prácticas sociales. Un ejemplo es la novela *Los Invisibles* de Nanni Balestrini (2007) que había sido leído en los movimientos autónomos y conectaba con lo que estaba ocurriendo en Madrid en los 90 con los Laboratorios¹⁴⁹ y también llegó a Málaga. La influencia sociopoética de las historias, luchas y prácticas del movimiento del 77 italiano se fundió con una condición precaria existente y la necesidad de intervenir en la ciudad. Antonio Negri, en el prefacio a la primera edición en castellano de la novela se refiere a las mutaciones invisibles que estaban ocurriendo en el trabajo y en los movimientos de lucha, «la transformación invisible,

147 Esta ocupación y las acciones a su alrededor se enmarcaron dentro del ciclo de movilizaciones contra la precariedad en Europa, con su momento de condensación de energías en los EuroMayDay. En Málaga, el colectivo difuso que aglutinaba estas reivindicaciones fue Precarios en Movimiento.

148 Para conocer mejor esta experiencia, véase *Ciudad Princesa* (Garcés, 2017).

149 Los Laboratorios fueron una serie de centros sociales de Madrid; El Laboratorio 1 (1997-1998), El Laboratorio 2 (1999-2001), El Laboratorio 3 (2002-2003) y El Laboratorio 4 (2003). Véase la web [<https://sindominio.net/laboratorio/lab.htm>], el vídeo-documental *Laboratorio 3, ocupando el vacío* [<https://antropologiavisual.net/documental/laboratorio-3-ocupando-el-vacio>] y el proyecto de archivo vivo de la experiencia: <https://www.hacerlaboratorio.net/> (accedidos el 1 de noviembre de 2020).

pero fuerte, del trabajo material al trabajo inmaterial; de la revuelta contra el patrón y contra el patriarcado; de la metamorfosis de los cuerpos que se da dentro de este movimiento; de la imaginación que esta nueva condición histórica, a la vez social y política, produce sobre la lengua.» (Negri, 2007: 23).

La ciudad genial avanzaba encerrándose en su estrategia de museificación disociando la espacialidad de la socialidad, mientras los *creadorxs invisibles* agujereaban la ciudad abriendo nuevos ensamblajes entre socialidad y espacialidad. Después de la ocupación efímera del cine Andalucía en 2006, el reto para el año 2007 se hacía más grande, la programación de un evento alternativo al festival de cine de Málaga durante toda la semana que se convirtió en el II Festival de Cultura Libre y la ocupación de un nuevo espacio con vocación de permanencia. Todo estaba preparado para entrar el 10 de marzo en el número 24 de la calle Álamos, un palacete propiedad de la Junta de Andalucía —en 2010 se convirtió en el Centro Andaluz de las Letras—, para desarrollar las actividades programadas hasta el 17 de marzo. Pero, a última hora se truncan los planes, los *creadorxs invisibles*, caracterizados de obreros para entrar y salir disimuladamente, fueron descubiertos. Sin embargo, se improvisó un plan alternativo, un desvío de última hora. El número 9 y 11 de calle Nosquera había sido expropiado por el Ayuntamiento en 2005 y habían anunciado —sin presupuesto— convertirlo en un centro de emprendedores para empresas de las industrias culturales. Alguno de los *creadorxs invisibles* vivía muy cerca y había comprobado que el acceso a Nosquera 11 era muy fácil con un empujón a la puerta, el edificio había funcionado como vivienda colectiva en alquiler hasta la expropiación de 2005, alguna de las *creadorxs invisibles* había vivido en el ático. La noche del 9 de marzo se hace una primera entrada clandestina simplemente empujando la puerta suavemente sin ningún forcejeo ni herramienta. La mañana del 10 de marzo muy temprano se abren las puertas y unas 150 personas ingresan en el palacete, descubriendo un edificio de 2000 metros cuadrados con un patio central de grandes dimensiones y completamente cubierto de vegetación, una sala de conciertos que había estado funcionando años antes como el bar Metropol, y varias plantas

con innumerables habitaciones espaciales¹⁵⁰.

Este descubrimiento improvisado hizo que se disparara el deseo colectivo de permanecer en el lugar y cuidar el espacio, el II Festival de Cultura Libre fue un éxito rotundo de público y, especialmente, de condensación de energías, del surgimiento de una nueva sensibilidad suave entre la espacialidad y la socialidad invisibles, de maduración estratégica de los movimientos. La invisibilidad de miles de historias, luchas, gestos, afectos, espacios y movimientos abnegados por la ciudad genial adquieren consistencia espacial y social, abren un enorme agujero, inventan una casa común, nace La Casa Invisible. Aunque su nacimiento es más bien simbólico porque siempre existió subsistiendo lo invisible, en los poros de los muros de cada solar abandonado por la ciudad existente, en cada momento de juntarse en asamblea, en cada instante en el que la subjetividad muta y se crea un afecto distinto con las cosas, en todos los agujeros que forman lo invisible de la ciudad y la vida cotinoturna. La Casa Invisible se convierte rápidamente en el centro de operaciones de muchos movimientos sociales; también funciona como lugar de encuentro y surgimiento de cientos de iniciativas, plataformas, grupos, campañas y actividades sociales; así como agregador de actividades culturales alternativas y espacio para la experimentación artística; aunque seguramente lo más importante de todo es que en su patio, sus pasillos y sus rincones intermedios, se crea una socialidad distinta, una forma de vida cotinoturna que es desobediente a los mandatos de la ciudad genial. Desde el principio e ininterrumpidamente, La Casa Invisible, se encuentra amenazada por la hostilidad de la estrategia de atracción de la ciudad genial, donde no caben espacios habitables.

Moten explica como hay arquitecturas fuera de la arquitectura en las que se «efectúa una especie de inhabitación» (Moten, 2017: 190). La Casa Invisible efectúa esta especie de inhabitación. Aunque nadie viva en el centro social se da en cierto modo una forma de vida común, de cohabitar, de inhabitar. Un modo que rompe con el vivir en casas separadas, en habitaciones aisladas, en rincones individuales, porque supone un habitar relocalizado, en el que tiene lugar lo común, donde este encuentra

150 Véase en este vídeo la entrada al edificio y los primeros recorridos interiores: <https://losinvisibles.wordpress.com/2007/03/10/ls-creadores-invisibles-vuelven-y-abren-un-nuevo-espacio/> (accedido el 1 de noviembre de 2020).

su sitio, se condensa. Esta inhabitación es la experiencia de ensamblaje suave entre cuerpo, espacio, materia, memoria; como se puede leer en la memoria del proyecto de rehabilitación: «nosotros hacemos la casa y la casa nos hace a nosotros» (Aguilera et al., 2010: 232). Una ecología del in-habitar donde socialidad y espacialidad se confunden. Donde la socialidad que da vida al espacio es a su vez producida por este, en el cuidado mutuo entre sus actividades sociales, patologías arquitectónicas, relaciones con las plantas y la lluvia, escorrentías del subsuelo y memoria presente de las luchas pasadas. La Casa Invisible asume las cualidades invisibles del encuentro y la experiencia de una especie de inhabitación; su patio funciona como el de un corralón de vecinos, pero con agujeros hacia nuevas formas de vida; su adarve de entrada no es ni privado ni el de una comunidad encerrada, una multitud de modos informales de acceso la mantienen abierta incluso de noche. Lo que se puede denominar una «arquitectura del afuera» (Moten, 2017: 190). Una arquitectura fuera de lugar, de los fuera de lugar.

La Casa Invisible preserva y multiplica esa especie de inhabitación en el centro de una ciudad inhabitable que ha eliminado toda experiencia de vida común. La experiencia de inhabitación de y en una arquitectura fuera de lugar —y fuera de la arquitectura— supone una condensación de intensidades de distinto tipo. Mientras lo habitual en la ciudad genial es derribar todo lo que no sea atractivo, como ha ocurrido en las últimas décadas manteniendo solo las fachadas de edificios antiguos para crear una escenografía superficial y turística. Lo que supone la experiencia de inhabitación es una relación muy intensa entre socialidad y espacialidad, que en La Casa Invisible empieza desde el clima desobediente y experimental de su socialidad; miles de asambleas, fiestas sin hora de cierre, encuentros interminables, afectos apasionados, discusiones acaloradas, jornadas de trabajo para preparar manifestaciones, intervenciones urbanas clandestinas, acciones artísticas sin permiso, ruedas de prensa, comunicados, diseño de carteles, redes sociales. Y esto se sostiene sobre un enorme trabajo de limpieza, mantenimiento y cuidado de baños, cocina, suelos, paredes, sillas, mesas, cables, dispositivos electrónicos, luces.

Pero no se queda ahí, se extiende a la relación con otros seres vivos como con la morera del patio que da la sombra que hace el espacio

habitable y que hay que proteger de plagas y podarla, pero también suelta las moras que deja el suelo pegajoso y apego en el ambiente. Con los peces de la fuente que necesitan una atención especial para renovar su agua con una bomba; con las palomas que sobrevuelan la casa, se posan en sus cornisas y cobijan en sus bajocubiertas. Con algunas ratas y ratones que hacen visitas fugaces; con la gata Mimi, habitante principal de la casa, a la que se le da de comer y cuida en el día a día, así como ella cuida y vigila la casa.

Pero las relaciones van mucho más allá, a través de la arquitectura del edificio construido en 1876 y los materiales que conforman su espacialidad y le dan estabilidad¹⁵¹; con los distintos sistemas estructurales de madera de los forjados intermedios, donde se ha intervenido en alguno de ellos cambiando las cabezas de las vigas más afectadas y manteniendo la forma en la que trabajan, pero mejorando su rendimiento estructural al sustituir la capa de arena bajo el pavimento por tablones de madera de densidad media contrapeados y anclados a las vigas. Con la multitud de rejerías y carpinterías distintas que han sido estudiadas, dibujadas y preservadas; con los pavimentos hidráulicos que no solo colorean los suelos y le dan un carácter distinto a cada habitación, sino que también son el reflejo de un sistema de compartimentación de los espacios que ha sido estudiado con los cielos rasos —falsos techos—. Con las instalaciones de fontanería, en las que ha habido que intervenir constantemente inventando formas nuevas de conseguir agua cuando se ha cortado el suministro público, como construyendo un sistema de aljibes temporales que se rellenan semanalmente con una cisterna de once mil litros de agua; con las instalaciones de saneamiento que conforman la salida de aguas por el subsuelo de la casa y con la que ha habido también una relación de cuidado muy estrecha para garantizar la salida de agua de lluvia —recogida por los faldones de las cubiertas, especialmente importantes cuando llegan los chaparrones a Málaga— y de los baños de uso intensivo. Con la gran variedad de techos y sus distintas molduras perimetrales que estructuran las habitaciones, con los revestimientos de cal de sus paredes

151 Sobre los principios generales de actuación arquitectónica véase (Aguilera et al., 2010: 238-240). Sobre el Proyecto Básico de Rehabilitación presentado a la Gerencia de Urbanismo en 2016 (véase López Osorio & España, 2016).

y fachadas, con las tejas envejecidas pero funcionales de las cubiertas, con las puertas y las sectorizaciones de prevención de incendios. En estas relaciones se ha huido de la jerarquización de los saberes técnicos que normalmente subordinan la materialidad y la coherencia de los sistemas constructivos obsoletos a la imposición de soluciones puntuales nuevas que no entienden el funcionamiento del conjunto como ecología. Lo que se ha ido desplegando en estas relaciones es una sensibilidad nueva con la materia, que no es la de la conservación de lo antiguo ni la de la rehabilitación de una arquitectura y una forma de vida existentes; sino la de la preservación de lo subsistente sin renunciar a inventar relaciones imprevistas que habiliten nuevas arquitecturas y nuevas formas de vida. Una suavidad agujereante entre espacialidad y socialidad, donde lo social y lo espacial se afectan mutuamente, se componen.

Este ensamblaje invisible, ocurre más allá, por debajo y fuera de la arquitectura. Lo que Moten llama «la materialidad social del no lugar» (Moten, 2013: 753), de los que no tienen lugar, pero que aún fuera de lugar generan una casa común, una casa invisible. A través del subsuelo y el terreno que hay que excavar para arreglar las tuberías de saneamiento y las arquetas, haciendo nuevos agujeros en el terreno, haciendo pasar el agua por nuevos rincones para habilitar nuevas posibilidades. En el cielo por donde sobrevuelan las aves, pero también atravesado por las luces de los conciertos y las protestas que se organizan en el patio o de la proyección de vídeos para una actuación o una intervención política. Los sonidos también, no solo los de la experimentación sonora y actuaciones artísticas, o las consignas de protesta que se ensayan antes de salir en manifestación, sino también del sonido de las gaviotas, de las campanas de la iglesia de los Mártires en medio de una conferencia o del límite del volumen de los altavoces que hay que tener en cuenta para no molestar a los pocos vecinos que quedan en el centro¹⁵². Por último,

152 Hay una historia de largo recorrido con un vecino con el que hay una relación tensa pero cordial. Se trata de las molestias provocadas por el sonido del patio y la sala de conciertos. El vecino nunca llama a la policía, sino que avisa a un interlocutor de La Casa Invisible por mensajería instantánea avisando de que le molesta el sonido. Llegando al caso de que a veces se han parado, o bajado el volumen significativamente, conciertos con un centenar de personas para no molestar al vecino. Con el tiempo se llegó a una negociación con respecto al volumen

la memoria, los fantasmas, los espíritus presentes en cada acción nueva que vuelve, de la Casa de Iniciativas, de las prácticas de ocupación del Madrid-Barcelona-Hamburgo-Berlín de los 80, del 15M, del 68, del 77 italiano, 1871, 1525, pero también en pequeños gestos de resistencia y desobediencia, de acciones e intervenciones por toda la ciudad; incluso de los antiguos usos del edificio de La Casa Invisible como discoteca, como colegio, como taller de arte y confección, espacio religioso, palacio burgués.

La Casa Invisible es un rodeo ante los encierros de la ciudad genial. Pero el rodeo no rodea *algo*, ya se trate de su núcleo identitario-comercializado («entorno Thyssen») o el Ayuntamiento que asedia a La Casa Invisible, que le corta el agua, que amenaza cada vez con mayor virulencia con el desalojo, sino que lo atraviesa por todas partes, de manera transversal, envolvente. Por encima de todo el rodeo es invisible, pero a veces se pueden ver sus rastros¹⁵³. «Quéjate siempre» (Moten, 2017: 188),

y al sonido. La empatía mutua llegó al punto de que habitantes de La Casa Invisible visitaran la casa del vecino y se probara el volumen para ajustarlo a unos estándares compatibles con el descanso. También se llegó con el vecino a un acuerdo de número de días máximo en el que se hacían conciertos u horarios concretos de eventos con sonido.

153 El 13 de agosto de 2018 se produce una reunión entre Alcaldía y La Casa Invisible, resulta en la paralización del desalojo y el anuncio de retomar el diálogo. Podría parecer que aquella reunión fue una victoria, que gracias a la habilidad negociadora se consiguió arrancar al alcalde la suspensión del desalojo. Pero no fue así. Ya se había ganado antes de empezar la reunión, la negociación fue importante, pero solo fue la puesta en escena de una fuerza construida en la calle con las manifestaciones, las intervenciones de las *superheroínas invisibles*, una estrategia muy intensa en las redes sociales durante meses, así como a través de una red invisible de contactos en distintas instituciones que estuvieron presionando al alcalde. Un día antes de la manifestación del 19 de julio de 2018, se hizo un acto en el patio de La Casa Invisible con, entre otros, los directores del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS) y del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA). Ambos directores se sumaron a apoyar al centro social contra los planes del Ayuntamiento, también Santiago Eraso, ex director de Arteleku y ex director de la candidatura de San Sebastián que ganó la Ciudad Cultural Europea San Sebastián 2016 que competía con Málaga 2016. Incluso durante ese verano el director del Centro Nacional de Arte y Cultura Georges Pompidou de París llamó personalmente al alcalde de Málaga para preocuparse por la continuidad de La Casa Invisible —en ese momento el alcalde estaba pendiente de renovar la franquicia malagueña de este museo situado en el puerto de la ciudad, concretamente al lado del espacio de recepción de los turistas que vienen en crucero—. En definitiva, una estrategia en la que estaban implicadas centenares de personas, que consiguió maximizar las debilidades del adversario, al tiempo que se minimizaban las propias.

como reza el lema de Miyoshi a través de Moten, porque la queja es un cuestionamiento performativo de lo que la ciudad existente intenta imponer como norma(l) pero que no termina de conseguir. Y que «se hace posible precisamente por el “rechazo” del gruñón» (*ibidem*: 191), son las preguntas e intervenciones incómodas y estridentes del gruñón las que abren el cuestionamiento hacia nuevas posibilidades. Desde la amenaza de desalojo de La Casa Invisible se abrieron paso no pocos gruñones invisibles que han alzado su voz sobre la importancia del centro social o han interpelado personalmente al alcalde al respecto. En ocasiones no ha tenido más remedio que oír una música descompuesta, un rugido de quejas, un rechinar estridente, una disfonía en la que se hacían notar con estridencia los tonos gruñones¹⁵⁴. El rodeo de La Casa Invisible se muestra en la participación en las dos grandes manifestaciones del 10 de marzo y del 19 de julio de 2018, que fueron muy exitosas desde el punto de vista cuantitativo —lo que da cuenta de un rodeo espacial y social más amplio de sus habituales habitantes—, pero también y, sobre todo, mediante la cualidad y la intensidad performativa, incluidas las riadas de la tormenta que sorprendió a la primera manifestación. Pero las innumerables pequeñas actividades, acciones e intervenciones de los últimos años tampoco han estado restringidas en modo alguno a un núcleo concreto de activistas, sino que se ha extendido por la ciudad de manera invisible. Sin duda el rodeo de La Casa Invisible, con sus infinitas multiplicidades, se pone de manifiesto de la forma más palpable en la asamblea: «la asamblea o ensamblaje real que está presente por afuera y por debajo de la ausencia de ciudad» (Moten, 2017: 190). Cuando la ciudad está ausente o solo se hace visible como ciudad de la in/exclusión, como ciudad genial, como ciudad de atracciones, la presencia de lo desobediente se actualiza ante todo en la asamblea real y, en concreto,

154 Como ejemplos, véase la Intervención performática de La Casa Invisible en el acto de clausura del Festival de Cine de Málaga en abril de 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=zVhcHrlQBis> con la canción «Gallo negro, gallo rojo» de Chicho Sánchez Ferlosio. Escrache de las *superheroínas invisibles* al alcalde de Málaga en la Feria, en agosto de 2018: https://www.youtube.com/watch?v=DQsQr_U3ndw. Fandango leído por las *superheroínas invisibles* en el Ayuntamiento de Málaga en la manifestación contra el desalojo el 19 de julio de 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=xW4sRmhCE3Q> (accedidos el 8 de noviembre de 2020).

en los miles de asambleas que han tenido lugar en La Casa Invisible. Allí, en las pacientes discusiones y encuentros, en la lentitud transversal de la inhabitación, en la informalidad del ensamblaje, a través de una inclusión radical, de gestos afirmativos, de interferencias emocionales, de paciencia y perseverancia, se despliega el rodeo invisible por encima, por debajo y alrededor de la ciudad de genial.

La cotinocturnidad invisible no solo efectúa esa especie de inhabitación en un lugar específico, es una práctica situada y comunicante translocalmente en su agujereado, su suavidad extiende el ensamblaje molecularmente. A final de septiembre de 2016, en la tetería de La Casa Invisible se iniciaron unas jornadas de investigación situada tituladas «Parresia: prácticas críticas en el umbral» organizadas por la Universidad Libre Experimental. Después de varias mesas de debate, que retomaban el trabajo ya iniciado meses antes en el taller «Autoorganización por el derecho a la ciudad» a iniciativa de Málaga Ahora, se decidió hacer una deriva por Lagunillas el sábado 24 de septiembre a las 10 de la mañana. La intención partía de recorrer el barrio de un modo distinto ya que, por un lado, una parte de las personas que habían participado en las jornadas eran parte del vecindario y, por otro lado, Lagunillas se encontraba en el punto de mira del Ayuntamiento y los poderes inmobiliarios para extender la ciudad genial y sus infraestructuras turísticas. Derivar aquí partía de generar una variación agujereante que fuera por debajo y más allá de la atracción especulativa y estética de sus edificios decadentes y murales llamativos, que se relacionara con lugares fuera de lugar y que empujara hacia nuevas formas de vecindad cotinocturna. Durante la deriva, la asamblea que hubo esa tarde y, especialmente, en la serie de asambleas que se produjeron las semanas siguientes en el barrio, se concretó intervenir en un espacio concreto.

El edificio decimonónico en forma de chaffán que daba forma al encuentro de las calles Lagunillas y Alonso Benítez fue demolido por el Ayuntamiento en diciembre de 2015¹⁵⁵, comenzó entonces una protesta vecinal en respuesta al derribo de un ejemplo arquitectónico de escala

155 Véase el texto que cuenta el proceso de demolición elaborado por Málaga REC, uno de los colectivos en defensa del patrimonio más activos de la ciudad: <https://malagarec.wordpress.com/2016/01/31/gone-but-not-forgotten/> (accedido el 4 de noviembre de 2020).

vecinal aunque también porque se reivindicaba que esta vivienda fue la casa natal de la política malagueña Victoria Kent —aunque todos los indicios apuntan a que ésta estuvo en realidad en Lagunillas 17, donde hoy se encuentra la plaza de Miguel de los Reyes—. Tras el derribo, el solar quedó vacío y sin tapiar, y en los siguientes meses comenzaron a aparcar coches de manera informal. Este agujero en un espacio central del barrio, ocupado por los coches y con cierta energía de protesta vecinal detrás parecía el lugar propicio con el que relacionarse para impulsar el agujerejo hacia nuevas formas de vecindad. La noche del viernes 16 de diciembre de 2016 llovía, aún así se pone en marcha la intervención en el solar mediante unas cintas de señalización en los coches aparcados pidiéndoles que los retiren porque se iba a realizar una acción en el solar ese fin de semana. Un reducido grupo continúa bien entrada la noche deambulando por el centro de la ciudad entre las basuras hasta que encuentran varios palés de construcción para usar al día siguiente como mobiliario urbano. El sábado la convocatoria era más amplia, aunque difusa, entre vecinos, vecinas, habitantes de La Casa Invisible y otros activistas de la ciudad; sigue lloviendo, pero se consigue apartar los coches poco a poco al tiempo que se empiezan a instalar los palés y a sembrar algunas plantas donadas por una vecina.

El domingo ya no queda ningún coche y se completa la instalación de palés en forma de bancos y maceteros. Ahora ya no solo acuden al solar las personas que habían estado participando en el largo proceso de discusión hasta ese momento, sino que se extiende a una parte del vecindario nueva que lo ve como algo interesante a lo que sumarse. Se montan unas mesas, alguien pone música y se hace un almuerzo improvisado gracias a la proximidad con el asador de pollos Don Pablo. Se comienza a discutir en asamblea informal qué nombre darle al solar, mientras que por los botes de pintura ya está saliendo el nombre que lo fijará al muro. Llega la policía, pero se sortea con astucia gracias a la importante presencia del vecindario. La ocupación se metamorfosea en una pequeña verbena agujereante; donde plantar, cavar el terreno, planificar/construir arquitecturas, alimentarse, reír, cantar, bailar, luchar, pintar o debatir se ensamblan de manera suave en una especie de habitación urbana, rodeo invisible, donde, como dijo Lefebvre sobre la Comuna «la cotidianidad se

transforma en fiesta perpetua» (1965: 389), emerge la cotinocturnidad. Aquí, en cambio, no «la más grande del siglo [...] acto revolucionario total» (*idem*), sino todo lo contrario, una fiesta menor, inatractiva e invisible, acto agujereante situado. Entrando la noche del domingo, la música descompuesta de los gruñones invisibles entona un villancico compuesto por una vecina de Coto Doñana, acompañada por la pandereta de otra señora de la misma calle, contagiando al resto de la alegría propia del acto revolucionario más cotinocturno; haber agujereado suavemente un trozo de barrio, haber abierto un nuevo encadenamiento entre socialidad y espacialidad, haber inventado una nueva vecindad¹⁵⁶.

Al solar se le acabó poniendo de nombre «Victoria ¿de quién?», como una resonancia inexacta a Victoria Kent, como un cuestionamiento constante y autocrítico sobre la victoria y qué significa ganar algo. No ya solo como crítica a la victoria de la reconquista que da nombre a la importante calle que limita con el barrio, también a la victoria de la ciudad genial sobre la vecindad, pero incluso a la autocrítica de que cada acción, cada agujero en la ciudad, cada gesto es capturable por las lógicas de la atracción. También lanzaba la pregunta hacia la continuidad del solar, si ha sido una victoria recuperar este espacio, ¿de quién es ahora la posibilidad de extender sus posibilidades? En las siguientes semanas se vio rápidamente que había energía vecinal para su continuidad, se celebraron unas campanadas alternativas con la instalación de luces, sonido y una proyección sobre el muro del solar, así como una acción nocturna paralela a la cabalgata de reyes el 5 de enero de 2017 donde se podían dejar y coger regalos en uno de los árboles del solar, pero en este caso sin el atractivo de los espectáculos multitudinarios, fiesta inatractiva, minúscula, un simple gesto dentro de esta nueva vecindad¹⁵⁷.

Pero no se quedó ahí, en marzo, coincidiendo con el festival de cine

156 Véase el vídeo-documental que hizo sobre este día —el domingo 18 de diciembre de 2016— el Futuro está muy Grease con uno de sus «Lagunews» —piezas de vídeo que combinan la protesta con el surrealismo vecinal—: https://www.youtube.com/watch?v=i2nxReJ2Tes&ab_channel=ElFuturoest%C3%A1muyGrease (accedido el 1 de noviembre de 2020).

157 Véase la primera parte de este vídeo-documental donde se narra visualmente parte de estas acciones: https://www.youtube.com/watch?v=IlkJxCeiCak&ab_channel=ElFuturoest%C3%A1muyGrease (accedido el 1 de noviembre de 2020).

de Málaga de 2017, se programó en el solar un ciclo de cine alternativo llamado «Ciclo de cine Lagunillas Se Defiende: luchas vecinales y ¿gentrificación?» los días 21, 22 y 23 de marzo. Se trataba, en realidad, de algo mucho más allá de un ciclo de cine en el solar; comenzó la noche del martes 21 con una performance vecinal a modo de pase de modelos llamada «Más batas y menos corbatas». Esta acción partía como respuesta a que un bar del barrio de la Trinidad de Málaga, había anunciado en su puerta que prohibía la entrada a vecinos y vecinas en bata o en pijama¹⁵⁸. Parece ser que la vestimenta doméstica del vecindario hacía menos atractivo el ambiente del bar para los turistas, que el barrio y la calle sean una extensión habitable para el vecindario no parece encajar en las lógicas de la ciudad genial. Ésta impone una relación atractiva con la calle y las infraestructuras del turismo, visita rápida, relación de consumo, puesta en valor, ir «bien» vestido, guapo, atractivo. Que la ciudad pueda ser un espacio habitable para el sostenimiento y cuidado de la vida, donde poder estar cómodo, como en casa, no cabe, está prohibido. Todo debe ser como en calle Larios, en época navideña no tiene cabida la noche ni una sola sombra o ambigüedad, todo está inundado por los deslumbrantes focos de su costosa iluminación¹⁵⁹. Solo hay espacio para la representación, un camino rápido y espectacular en el que hacerse una foto, la luz es tan fuerte que no hace falta flash, todos los visitantes atraídos por la luz van muy bien vestidos para salir bien en la foto y al acabar la calle todos miran su móvil como quien mira el muestrario de fotos que hay siempre al salir de un parque de atracciones. Durante el festival de cine la noche es solo una representación del día, se extiende la alfombra roja por calle Larios, engalanada de cine, para que los viandantes sientan la atracción de representar un papel, que en realidad no es más que el de consumidores, el de consumirse.

«Más batas y menos corbatas» era un alegato inatractivo, la defensa performativa de la vecindad como una especie de inhabitación urbana

158 Véase la noticia aquí: https://elpais.com/ccaa/2017/01/31/andalucia/1485858133_675389.html (accedido el 1 de noviembre de 2020).

159 Véase la acción «El alumbrao» del Futuro está muy Grease en diciembre de 2016: https://www.youtube.com/watch?v=tubfUhS7wcY&ab_channel=ElFuturoest%C3%A1muyGrease (accedido el 1 de noviembre de 2020).

frente a las lógicas de la atracción. De fundirse con la calle cada día y cada noche, habitar todos sus rincones y sombras, saber que la casa común está en las calles, solares, bares, comercios y no (solo) en la vivienda. Los visitantes de corbata en el barrio, además, representaban a los agentes inmobiliarios y especuladores que se acercan solo para evaluar, contar, identificar cuanto pueden ganar comprando una porción de barrio. La performance consistió en desplegar una alfombra roja¹⁶⁰ reciclada de los sobrantes del festival de cine en uno de los laterales del solar e invitar a vecinos y vecinas a venir en bata y pijama para desfilan por la alfombra¹⁶¹, como parodia festiva que en su crítica encarnada celebra de nuevo el encuentro vecinal como fiesta inatractiva, como cotinocturnidad emergente que vuelve y revuelve suave cada noche, aleación entre espacialidad y socialidad, una nueva vecindad.

160 Ya hubo en 2014, también coincidiendo con el festival de cine de Málaga, una intervención en el barrio, justo al lado del solar, donde el Futuro está muy Grease reutilizó una de las alfombras rojas del festival y la colocó en medio de la calle Lagunillas. Véase el vídeo-documental de la intervención: https://www.youtube.com/watch?v=tZmYRbh2Veo&ab_channel=malaguistan (accedido el 18 de noviembre de 2020).

161 Véase la segunda parte de este vídeo-documental donde se narra visualmente parte de esta performance: https://www.youtube.com/watch?v=IlkJxCeiCak&ab_channel=ElFuturoest%C3%A1muyGrease (accedido el 18 de noviembre de 2020).

CONCLUSIONES

Ante el problema planteado en esta investigación sobre la elusión de la socialidad al pensar la espacialidad, se han desarrollado una serie de conceptos para abordar la problemática de las preguntas planteadas en la investigación.

Esta investigación parte del estudio de los conceptos y componentes conceptuales que inició Lefebvre en sus revolucionarias indagaciones sobre la espacialidad. Desde sus primeros trabajos sobre la mistificación y la alienación marxista para fundamentar una crítica a la vida cotidiana, el espacio diferencial, su teoría de los momentos, la producción del espacio hasta el derecho a la ciudad. La teoría del punto de vista de Leibniz así como sus trabajos sobre el *Analysis situs*, junto a la multiplicidad de conceptos que inventan Deleuze y Guattari en relación al espacio y a la coexistencia de las formaciones sociales, la teoría de los subcomunes de Harney y Moten, los conocimientos situados de Haraway o los trabajos de Butler sobre el espacio y la vulnerabilidad, han hecho posible generar en esta investigación una práctica social de la teoría sobre la espacialidad que no elude la socialidad. Esta práctica social de la teoría está situada en Málaga, junto a las prácticas de los movimientos sociales de la ciudad, desde sus análisis críticos y experiencias desobedientes a los planes gubernamentales, la apuesta municipalista después de la explosión en la subjetividad que supuso el movimiento 15M, así como la alianza de conflictos urbanos que supuso el movimiento Málaga No Se Vende, hasta la fuerza subsistente e insistente de La Casa Invisible. Por lo tanto, de esta investigación se pueden extraer las siguientes conclusiones:

Partiendo de la socialidad que pone a discusión la vida cotidiana, mientras la alienación y la mistificación son componentes primordiales de la crítica de Lefebvre, la vida cotidiana está atravesada por un campo de fuerzas de atracción más que sumida en la totalización de un fenómeno alienante. Y la atracción funciona a distintos niveles: como fuerza de distracción y como fuerza extractivista. Lo inatractivo revela un tipo de cotidianidad oculta, más allá y por debajo de la vida cotidiana, la cotinocturnidad.

En cuanto a la espacialidad, la ciudad como constructo conceptual mantiene encerrada a la socialidad. Se ha construido una imagen de la ciudad que elude sus encierros. Ante la falsa imagen de la ciudad,

la ciudad (sub)comunal, contraestatal y diferencial emerge de manera subsistente en cada gesto rodeante, en cada asamblea real. Ante los encierros, la socialidad mantiene a la ciudad rodeada, está y ha estado ya ahí siempre, antes y ante la ciudad. Mediante el des/encuentro de los puntos de vista, la ciudad se abre al desorden de lo cosubsistente.

Ante el reto de la transformación revolucionaria como problema de la espacialidad/socialidad, se trata de agujerear. La ruptura parte del sitio como modo de coexistencia en la ciudad y agujerear trata de transformar el modo de situarse en lo existente subsistiendo. El espacio se produce al situarse, agujerear posibilita la invención de una nueva sensibilidad entre espacialidad y socialidad.

Esta nueva sensibilidad entre espacialidad y socialidad es la suavidad. La espacialidad es soporte y campo de acción de la socialidad, pero la socialidad también es soporte y resorte de la espacialidad. La suavidad surge del entre los cuerpos, como la interdependencia vulnerable de cualquier ecología, como el tacto de un sentir que atraviesa los cuerpos y los encierros. Y esta suavidad es la que desvanece la claridad deslumbrante de la luz del día y sus volúmenes, no ya en lo cotidiano que sigue preso de sus atracciones sino en la cotinocturnidad. El agujereo suave e inatractivo donde espacialidad y socialidad se diluyen. La necesidad de salirse de la arquitectura y sus marcos es para sentir ese afuera en el que la revolución no se puede evitar, emerge como una nueva suavidad con lo subsistente, agujereando lo existente, donde se abre y pasa ya una constelación de vecindades cotinocturnas.

Lefebvre, ya en el segundo volumen sobre el derecho a la ciudad, explicó que «[l]os “derechos” necesarios, desde el *habeas corpus* hasta el derecho a la ciudad, ya no son suficientes. También hace falta que lo urbano se haga amenazador» (Lefebvre, 1976b [1972]): 8). El derecho a la ciudad, que responde al estupor producido por la disociación entre espacialidad y socialidad, consiguió condensar un anhelo de transformación radical del espacio reivindicando su producción social. Pero esta amenaza transformadora no puede ni quedar reducida a la reclamación de un derecho, ni que su demanda sea sobre la ciudad existente. Se trata de una práctica y no de un derecho. Su empuje transformador no puede verse constreñido a la ciudad existente, sino que se sustenta en prácticas

subsistentes para reinventar la ciudad. La ciudad existente es la encrucijada actual de la ciudad, dominada por las fuerzas de atracción, pero donde también coexisten fuerzas subsistentes —(sub)comunales, agujereantes, suaves, inatractivas, cotinocturnas— que desafían constantemente (el derecho a) inventar la ciudad.

CONCLUSIONS

Given the problem posed in this research on the elusiveness of sociality when thinking spatiality, a series of concepts have been developed to address the problematic of the questions posed in the research.

This research starts from the study of the concepts and conceptual components that Lefebvre initiated in his revolutionary inquiries on spatiality. From his early works on Marxist mystification and alienation to found a critique of everyday life, differential space, his theory of moments, the production of space to the right to the city. Leibniz's theory of point of view as well as his work on *Analysis situs*, together with the multiplicity of concepts invented by Deleuze and Guattari in relation to space and the coexistence of social formations, Harney and Moten's theory of undercommons, Haraway's situated knowledge or Butler's work on space and vulnerability, have made possible to generate a social practice of theory on spatiality that is elusive with sociality. This social practice of theory is situated in Malaga, together with the practices of the social movements of the city, from their critical analysis and disobedient experiences to governmental plans, the municipalist challenge after the explosion of subjectivity that the 15M movement implied, as well as the alliance of urban conflicts that the Malaga No Se Vende movement put together, to the subsistent and insistent force of La Casa Invisible social center. Therefore, the following conclusions can be drawn from this research:

Starting from the sociality that everyday life puts under discussion, while alienation and mystification are primordial components of Lefebvre's critique, everyday life is traversed by a field of forces of attraction rather than submerged in the totalization of an alienating phenomenon. And attraction functions at different levels: as a force of distraction and as an extractivist force. The unattractive reveals a type of hidden everydayness, beyond and below everyday life, the evernightness.

In terms of spatiality, the city as a conceptual construct keeps sociality enclosed. An image of the city has been constructed that is elusive to its enclosures. Before the false image of the city, the (under)communal, counter-state and differential city emerges in a subsistent manner in each surrounding gesture, in each real assembly. Before enclosures, sociality keeps the city surrounded, it is and has always been there, before and

before the city. Through the dis/encounter of points of view, the city opens itself to the disorder of the co-subsistent.

Before the challenge of revolutionary transformation as a problem of spatiality/sociality, it is a matter of piercing. The rupture starts from the site as a mode of coexistence in the city and piercing tries to transform the way of being situated in the existing while subsisting. Space is produced while being situated, piercing makes possible the invention of a new sensibility between spatiality and sociality.

This new sensibility between spatiality and sociality is softness. Spatiality is the support and field of action of sociality, but sociality is also the support and spring of spatiality. Softness emerges from between bodies, as the vulnerable interdependence of any ecology, as the touch of a feeling that goes through bodies and enclosures. And this softness is the one that fades the dazzling clarity of daylight and its masses, no longer in the everyday that remains imprisoned by its attractions but in the everynight. The soft and unattractive piercing where spatiality and sociality are diluted. Outside architecture and its frames is to feel that outside in which the revolution cannot be avoided, it emerges as a new softness with the subsistent, piercing the existing, where a constellation of everynight vicinities opens and passes.

Lefebvre, already in the second volume on the right to the city, explained that “[t]he necessary ‘rights’, from *habeas corpus* to the right to the city, are no longer enough. It is also necessary for the urban to become threatening” (Lefebvre, 1976b [1972]): 8). The right to the city responds to the astonishment produced by the dissociation between spatiality and sociality, it managed to condense a yearning for radical transformation of space by claiming its social production. But this transformative threat cannot be reduced to the claim of a right, nor can its demand be about the existing city. It is a practice and not a right. Its transformative thrust cannot be constrained to the existing city, but is based on subsisting practices to reinvent the city. The existing city is the current crossroads of the city, dominated by the forces of attraction, but where there also coexist subsistent forces – (sub)communal, piercing, soft, unattractive, everynight – that constantly challenge (the right to) invent the city.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2017) *Nocturnas. La vida cotidiana de las mujeres que trabajan de noche en el área metropolitana de Barcelona*. Barcelona: Col·lectiu Punt 6 [http://www.punt6.org/wp-content/uploads/2016/08/Nocturnas_Castellano.pdf]
- AGAMBEN, Giorgio (2006) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AGUILERA, David; CABELLO, Florencio; CARRIÓ, Alicia; GARCÍA, José Manuel; MORA, Rubén; SERRANO, Eduardo (2010) «La casa invisible está encarantintingulada... ¿quién la desencarantintingulará?». En Espai en Blanc (2010) *El combate del pensamiento*. Barcelona: Bellaterra.
- AGUSTÍN DE HIPONA (2005 [397-398]) *Confesiones*. Buenos Aires: Losada.
- ARENDT, Hannah (2009 [1958]) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- AURELI, Pier Vittorio (2011) *The possibility of an absolute architecture*. Cambridge/Londres: The MIT Press.
- BALESTRINI, Nanni (2007) *Los invisibles*. Madrid: Traficantes de sueños.
- BAUDRILLARD, Jean (2014 [1970]) *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- BENJAMIN, Walter (2007 [1940]) «Theses on the Philosophy of History». En Benjamin, Walter (2007) *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.
- BENJAMIN, Walter (2018 [1940]) «Tesis sobre el concepto de historia». En Benjamin, Walter (2018) *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- BERNSTEIN, Michèle (sin fecha) «Lefebvre and Cheyep» [carta]. En Vaneigem, R. & Berréby, G. (2014) *Rien n'est fini, tout commence*. París: Éditions Allia.
- BLONDEL, Maurice (1930) *Une énigme historique. Le «Vinculum Substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. París:

Éditions Gabriel Beauchesne.

- BRAUDEL, Fernand (1984 [1979]) *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Tomo I. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*. Madrid: Alianza.
- BRENNER, Neil; MARCUSE, Peter; MAYER, Margit (eds.) (2012) *Cities for people, not for profit. Critical urban theory and the right to the city*. Londres/Nueva York: Routledge.
- BRUNNER, Christoph; KUBACZEK, Niki; MULVANEY, Kelly; RAUNIG, Gerald (eds.) (2016) «Municipalismos monstruo», *transversal*, 09/16.
- BURKHARD, Bud (1985) «D. B. Rjazanov and the Marx-Engels Institute: Notes toward Further Research», *Studies in Soviet Thought*, 30(1): 39-54.
- BURKHARD, Bud (2000) *French Marxism between the wars. Henri Lefebvre and the Philosophies*. Nueva York: Humanity Books.
- BUTLER, Judith (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- CASTELLS, Manuel (1974 [1972]) *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI.
- CASTELLS, Manuel (1977 [1972]) *The Urban Question*. Londres: Edward Arnold.
- CENTRO SOCIAL CASA DE INICIATIVAS (2008) *Resistir es crear. 10 años en movimiento con el Centro Social Casa de Iniciativas* [DVD]. Málaga: Centro Social Casa de Iniciativas.
- CHLIDE, Gordon (1995 [1936]) *Los orígenes de la civilización*. México D.F.: Fondo de Cultura Contemporánea.
- CLASTRES, Pierre (1978) *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Avila.
- COCTEAU, Jean (1926) *Le rappel a l'ordre*. París: Stock.
- COLAU, Ada & ALEMANY, Adrià (2012) *Vidas hipotecadas. De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*. Barcelona: Cuadrilátero de Libros.
- COL-LECTIU PUNT 6 (2019) *Urbanismo feminista. Por una transformación radical de los espacios de vida*. Barcelona: Virus.

- COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN (1994) «Sobre el inicio del diálogo» [Comunicado, 16 de febrero de 1994]. México. URL: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/16/sobre-el-inicio-del-dialogo/> [accedido 15 de diciembre de 2020]
- COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN (1996) «Cuarta declaración de la Selva Lacandona» [Comunicado, 1 de enero de 1996]. México. URL: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/> [accedido 17 de diciembre de 2020]
- CONSTANT, Nieuwenhuys (1958) «Sobre nuestros medios y nuestras perspectivas». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- CONSTANT, Nieuwenhuys (1959) «Otra ciudad para otra vida». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- CONSTANT, Nieuwenhuys (2009 [1956-1974]) *La Nueva Babilonia*. Barcelona: Gustavo Gili.
- CONSTANT, Nieuwenhuys (2015) *Constant. Nueva Babilonia* [catálogo exposición]. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- CULLEN, Gordon (2006 [1961]) *The Concise Townscape*. Oxford: Architectural Press.
- CUNNINGHAM, Frank (2010) «Triangulating utopia. Benjamin, Lefebvre, Tafuri», *City*, 14, 3: 268-277.
- DEBORD, Guy (1955) «Introducción a una crítica de la geografía urbana». En Internacional Letrista (2001 [1954-1959]) *Internacional letrista. Textos completos en castellano de Potlatch (1954-1959)*. Madrid: Literatura Gris.
- DEBORD, Guy (1957) «Informe sobre la construcción de situaciones y

- sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- DEBORD, Guy (1958) «Teoría de la deriva». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- DEBORD, Guy (1961) «Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- DEBORD, Guy (2015 [1967]) *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- DEBORD, Guy; KOTANYI, Attila & VANEIGEM, Raoul (1969) «Sobre la Comuna». En Internacional Situacionista (2001 [1966-1969]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 3. La práctica de la teoría*. Madrid: Literatura Gris.
- DEBORD, Guy & WOLMAN, Gil (1956) «Modo de uso del desvío». En Internacional Letrista (2001 [1954-1959]) *Internacional letrista. Textos completos en castellano de Potlatch (1954-1959)*. Madrid: Literatura Gris.
- DELEUZE, Gilles (1986) *El punto de vista. El pliegue, Leibniz y el Barroco* [Clase]. París: Universidad París 8. [Consultado el 21 de noviembre de 2017: <https://www.youtube.com/watch?v=pva0ciKe0fo&t=6916s>]
- DELEUZE, Gilles (1990) «Le devenir révolutionnaire et les créations politiques», *Futur Antérieur*, 1, 100-108.
- DELEUZE, Gilles (1995) «Deseo y placer», *Archipiélago*, 23, 12-20.
- DELEUZE, Gilles (2009) *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.

- DELEUZE, Gilles (2014 [1990]) «Post-scriptum sobre las sociedades de control». En Deleuze, G. (2014) *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles (2015a [1986]) *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles (2015b [1988]) *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles (2017 [1968]) *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, Gilles (2017) *Derrames II. Aparatos de estado y axiomática capitalista*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1980) *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*. París: Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1987 [1980]) *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1994 [1991]) *What Is Philosophy?* Nueva York: Columbia University Press.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (2008 [1980]) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (2013 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire (2013 [1977]) *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- DELGADO, Manuel (2007) *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- DELGADO, Manuel (2011) *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- ELDEN, Stuart (2004) *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the possible*. Londres: Continuum.
- ESPAÑA, Kike (2016) «Reabrir la cuestión urbana. El derecho a la ciudad como práctica instituyente» [TFM no publicado]. Universidad de Sevilla.
- ESPAÑA, Kike & RAUNIG, Gerald (2019) «La ciudad de atracciones».

- En AA.VV. (2019) *Rogelio López Cuenca. Yendo leyendo, dando lugar*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- ESPOSITO, Roberto (2003 [1998]) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- EUCLIDES (1991 [300 a.n.e.]) *Elementos (Libros I-IV)*. Madrid: Gredos.
- EULER, Leonhard (1741) «Solutio problematis ad geometriam situs pertinentis», *Euler Archive – All Works*, 53.
- FEDERICI, Silvia (2010 [2004]) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FITZGERALD, Scott (2002 [1934]) *Suave es la noche*. Madrid: El País.
- FITZGERALD, Scott (2010 [1934]) *Tender is the night*. Londres: Penguin.
- FITZGERALD, Scott (2012 [1936]) *El Crack-Up*. Madrid: Capitán Swing.
- FOURQUET, François & MURARD, Lion (1978) *Los equipamientos del poder. Ciudades, territorios y equipamientos colectivos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- FOUCAULT, Michel (1999 [1977]) «Prefacio». En Foucault, M. (1999) *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2016 [1976]) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2018 [1975]) *Vigilar y castigar*. México D.F.: Siglo XXI.
- GALCERÁN HUGUET, Montserrat (2016) «La lucha por el cambio social llega a las instituciones», *transversal*, 09/16.
- GARCÉS, Marina (2018) *Ciudad Princesa*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- GARNIER, Jean-Pierre (2010) *Une violence éminemment contemporaine. Essais sur la ville, la petite-bourgeoisie intellectuelle et l'effacement des classes populaires*. París: Agone.
- GERHARDT, Carl Immanuel (ed.) (1863). *Leibnizens mathematische Schriften*. Halle: H.W. Schmidt.
- GOONEWARDENA, Kanishka; KIPFER, Stefan; MILGROM, Richard; SCHMID, Christian (eds.) (2008) *Space, Difference, Everyday life*.

- Reading Henri Lefebvre*. Londres/Nueva York: Routledge.
- GUATTARI, Félix (1979) *L'inconscient Machinique. Essais de Schizoanalyse*. París: Recherches.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely (1986) *Micropolítica. Cartografías do Desejo*. Petrópolis: Vozes.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely (2006 [1986]) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely (2007 [1986]) *Molecular revolution in Brazil*. Los Angeles: Semiotext(e).
- GUATTARI, Félix (2011 [1979]) *The Machinic Unconscious. Essays in schizoanalysis*. Los Angeles: Semiotext(e).
- GUATTARI, Félix (2013 [2011]) *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus.
- GUATTARI, Félix (2017 [1977]) *La revolución molecular*. Madrid: Errata Naturae.
- GUATTARI, Félix (2017 [1989]) *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- GRINDON, Gavin (2013) «Revolutionary Romanticism», *Third Text*, 27(2): 208-220.
- HABEGGER, Sabina; GARCÍA, Helena; MONSELL, Pilar; LAMA, Mónica; ORDÓÑEZ, Javier; GIRALDI, Andrea; MANSCHOT, Peter; LÓPEZ, Carlos; SGUIGLIA, Nicolás; CLAVERO, José; BILBAO, Alfonso; CAMPOS, Baltasar; SERRANO, Eduardo (2004) *Otra Málaga. Precariedad, inmigración y especulación en el territorio que habitamos*. Málaga: Otra Málaga.
- HAE, Laam (2012) *The Gentrification of Nightlife and the Right to the City. Regulating Spaces of Social Dancing in New York*. Nueva York/Londres: Routledge.
- HARAWAY, Donna (1988) «Situated knowledges. The science question in feminism and the privilege of partial perspective», *Feminist Studies*, 14 (3), 575-599.
- HARAWAY, Donna (1995 [1988]) «Conocimientos situados. La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial». En Haraway, Donna (1995 [1991]) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La*

- reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HARNEY, Stefano & MOTEN, Fred (2013) *The Undercommons. Fugitive planning and Black study*. Nueva York: Minor Compositions.
- HARNEY, Stefano & MOTEN, Fred (2019) «Plantocracy or Communism». En: Hlavajova, M. & Maas, W. (eds.) (2019) *Propositions for a non-fascist living: tentative and urgent*. Utrecht: BAK.
- HARVEY, David (1993 [1973]) *Social Justice and the City*. Oxford: Blackwell.
- HARVEY, David (2004) *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- HARVEY, David (2012) *Rebel cities. From Right to the City to the Urban Revolution*. Londres: Verso.
- HARVEY, David (2013 [2012]) *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- HARVEY, David (2016 [1973]) *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- HAYS, Kenneth Michael (1995) «Architecture Theory, Media, and the Question of Audience», *Assemblage*, 27: 41-46.
- HAYS, Kenneth Michael; ALLEN, Stan; COLOMINA, Beatriz (1995) «Assembly 2», *Assemblage*, 27: 67-73.
- HEGEL, G. W. Friedrich (1989 [1835]) *Lecciones de estética, Volumen I*. Barcelona: Península.
- HESS, Remi (1988) *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. París: Métailie.
- HOLMES, Brian (2004) «Una marea montante de contradicciones. El museo en la edad de la expansión del Estado "Workfare"», *transveral*, 05/04.
- HUIZINGA, Johan (1938) *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale de jeu*. París: Gallimard.
- INTERNACIONAL LETRISTA [IL] (1954a) «Respuesta a una encuesta del grupo surrealista belga». En Internacional Letrista (2001 [1954-1959]) *Internacional letrista. Textos completos en castellano de Potlatch (1954-1959)*. Madrid: Literatura Gris.
- INTERNACIONAL LETRISTA [IL] (1954b) «Los rascacielos por la raíz». En

- Internacional Letrista (2001 [1954-1959]) *Internacional letrista. Textos completos en castellano de Potlatch (1954-1959)*. Madrid: Literatura Gris.
- INTERNACIONAL LETRISTA [IL] (2001 [1954-1959]) *Internacional letrista. Textos completos en castellano de Potlatch (1954-1959)*. Madrid: Literatura Gris.
- INTERNACIONAL LETRISTA [IL] (1957) «Potlatch 29». En Internacional Letrista (2001 [1954-1959]) *Internacional letrista. Textos completos en castellano de Potlatch (1954-1959)*. Madrid: Literatura Gris.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA [IS] (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA [IS] (1958) «Contribución a una definición situacionista de juego». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA [IS] (1959) «El desvío como negación y preludio». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA [IS] (1960) «Teoría de los momentos y construcción de situaciones». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA [IS] (1961) «Crítica del urbanismo». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.

- INTERNACIONAL SITUACIONISTA [IS] (1964) «El cuestionario». En Internacional Situacionista (2004 [1961-1966]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 2. La supresión de la política*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- IVAIN, Gilles (1953) «Formulario para un nuevo urbanismo». En Internacional Situacionista (1999 [1958-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.
- JACOBS, Jane (2011 [1961]) *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.
- JACOBS, Jane (1975 [1969]) *La economía de las ciudades*. Barcelona: Península.
- JORN, Asger (1954) «Una arquitectura para la vida». En Internacional Letrista (2001 [1954-1959]) *Internacional letrista. Textos completos en castellano de Potlatch (1954-1959)*. Madrid: Literatura Gris.
- KAVARATZIS, Mihalis & ASHWORTH, Gregory (2005) «City Branding: An Effective Assertion of Identity or a Transitory Marketing Trick?», *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 96: 506-514.
- KEATS, John (2016 [1819]) «Ode to a Nightingale». En Keats, John (2016) *Poesía. Antología bilingüe*. Madrid: Alianza.
- KAVARATZIS, Mihalis (2019) «Is 'City Branding' Worth Re-Visiting?», *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 111: 24-27.
- KOSTOF, Spiro (1991) *The City Shapped. Urban Patterns and Meanings Through History*. Londres: Thames & Hudson.
- KOSTOF, Spiro (1992) *The City Assembled. The Elements of Urban Form Through History*. Londres: Thames & Hudson.
- KOTANYI, Attila & VANEIGEM, Raoul (1961) «Programa elemental de la oficina de urbanismo unitario». En Internacional Situacionista (1999 [1957-1961]) *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 1. La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.

- KUYMULU, Mehmet Barış (2013) «The Vortex of Rights. “Right to the City” at a Crossroads», *International Journal of Urban and Regional Research*, 37, 3.
- LE CORBUSIER (1931 [1921]) *Towards a New Architecture*. Londres: John Rodker.
- LE CORBUSIER (1998 [1921]) *Hacia una arquitectura*. Barcelona: Ediciones Apóstrofe.
- LEFEBVRE, Henri; BARTHES, Roland; GOLDMANN, Lucien (1969) *Literatura y sociedad. Problemas de metodología en la sociología de la literatura*. Barcelona: Martínez Roca.
- LEFEBVRE, Henri & GUTERMAN, Norbert (1933a) «Individu et classe», *Avant-Poste*, 2.
- LEFEBVRE, Henri & GUTERMAN, Norbert (1933b) «La mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne». En Elden, S., Lebas, E. & Kofman, E. (eds.) (2003) *Henri Lefebvre. Key writings*. Londres/ Nueva York: Bloomsbury.
- LEFEBVRE, Henri & GUTERMAN, Norbert (1934) *Karl Marx. Morceaux choisis*. París: Gallimard. [introducción y traducción]
- LEFEBVRE, Henri & GUTERMAN, Norbert (1938) *Hegel. Morceaux choisis*. París: Gallimard. [traducción]
- LEFEBVRE, Henri & GUTERMAN, Norbert (1938b) *Lénine. Cahiers sur la dialectique de Hegel*. París: Gallimard. [traducción]
- LEFEBVRE, Henri & GUTERMAN, Norbert (1999 [1936]) *La conscience mystifiée*. París: Syllepse.
- LEFEBVRE, Henri (1938) *Hitler au pouvoir, bilan de cinq années de fascisme en Allemagne*. París: Bureau d'éditions.
- LEFEBVRE, Henri (1947a) *Critique de la vie quotidienne I. Introduction*. París: Grasset.
- LEFEBVRE, Henri (1947b) «Critique of Everyday Life. Volume I. Introduction». En Lefebvre, H. (2014) *Critique of everyday life. (Volume I, II, III)*. Londres: Verso.
- LEFEBVRE, Henri (1949) *Pascal (I)*. París: Nagel.

- LEFEBVRE, Henri (1958a) *Critique de la vie quotidienne I. Introduction* [2ª edición]. París: L'Arche.
- LEFEBVRE, Henri (1958b) «Foreword to the second edition» [25-121]. En Lefebvre, H. (2014) *Critique of everyday life. (Volume I, II, III)*. Londres: Verso.
- LEFEBVRE, Henri (1959) *La Somme et le reste*. París: La Nef de Paris.
- LEFEBVRE, Henri (1961a) *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. París: L'Arche.
- LEFEBVRE, Henri (1961b) «Critique of Everyday Life. Volume II. Foundations for a Sociology of the Everyday». En Lefebvre, H. (2014) *Critique of everyday life. (Volume I, II, III)*. Londres: Verso.
- LEFEBVRE, Henri (1965) *La proclamation de la Commune*. París: Gallimard.
- LEFEBVRE, Henri (1967) *El marxismo sin mitos*. Buenos Aires: A. Peña Lillo.
- LEFEBVRE, Henri (1968) *L'Irruption de Nanterre au sommet*. París: Anthropos.
- LEFEBVRE, Henri (1969a [1968]) *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- LEFEBVRE, Henri (1969b [1966]) *Sociología de Marx*. Barcelona: Península.
- LEFEBVRE, Henri (1970 [1968]) *La revolución de hoy. De Nanterre para arriba*. México D.F.: Extemporáneos.
- LEFEBVRE, Henri (1972a [1970]) *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- LEFEBVRE, Henri (1972b [1970]) *Manifiesto diferencialista*. Madrid: Siglo XXI.
- LEFEBVRE, Henri (1972c [1968]) *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- LEFEBVRE, Henri (1973) *El pensamiento marxista y la ciudad*. México: Extemporáneos.
- LEFEBVRE, Henri (1975 [1970]) *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.

- LEFEBVRE, Henri (1976a) *Tiempos equívocos*. Barcelona: Kairós.
- LEFEBVRE, Henri (1976b [1972]) *Espacio y política*. Barcelona: Península.
- LEFEBVRE, Henri (1981a) *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*. París: L'Arche.
- LEFEBVRE, Henri (1981b) «Critique of Everyday Life. Volume III. From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of Daily Life)». En Lefebvre, H. (2014) *Critique of everyday life. (Volume I, II, III)*. Londres: Verso.
- LEFEBVRE, Henri (1983 [1972]) *El pensamiento marxista y la ciudad*. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid.
- LEFEBVRE, Henri (1997 [1983]) [Entrevista]. En Ross, K. (1997 [1983]) «Lefebvre on the Situationists. An Interview», *October*, 79, 69-83.
- LEFEBVRE, Henri (2012 [1957]) *Hacia un romanticismo revolucionario*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEFEBVRE, Henri (2013 [1974]) *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- LEFEBVRE, Henri (2014) *Critique of everyday life. (Volume I, II, III)*. Londres: Verso.
- LEFEBVRE, Henri (2017 [1968]) *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitán Swing.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1666) *Dissertatio de arte combinatoria* [Tesis doctoral]. Leipzig: Universidad de Leipzig.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1709-17015) «Correspondence with Des Bosses». En Loemker, L. (ed.) (1989 [1666-1716]) *Philosophical papers and letters*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1715) «Initia rerum mathematicarum metaphysica». En Gerhardt, C.I. (ed.) (1863). *Leibnizens mathematische Schriften*. Halle: H.W. Schmidt.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1957 [1714]) *Monadología*. Buenos Aires: Aguilar.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1969 [1679]) «Studies in a geometry of

- situation with a letter to Christian Huygens». En Loemker, L. (ed.) (1989 [1666-1716]) *Philosophical papers and letters*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1980 [1716]) «Tercera carta de Leibniz». En Rada, E (1980) *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid: Taurus.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1982a [1689]) «Verdades primeras». En De Olaso, E. (ed.) (1982) *Leibniz. Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1982b [1708]) «Consecuencias metafísicas del principio de razón». En De Olaso, E. (ed.) (1982) *Leibniz. Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas.
- LEIBNIZ, Gottfried (1992 [1666]) *Disertación acerca del arte combinatorio*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1995 [1677]) *La caractéristique géométrique*. París: VRIN.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2015) *Escritos matemáticos (volumen 7B)*. Granada: Comares.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2017 [1686]) *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza.
- LOEMKER, Leroy (ed.) (1989 [1666-1716]) *Philosophical papers and letters*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LOOK, Brandon (2000) «Leibniz and the Substance of the Vinculum Substantiale», *Journal of the History of Philosophy*, 38 (2), 203-220.
- LÓPEZ OSORIO, José Manuel & ESPAÑA, Kike (2016) Proyecto Básico de Rehabilitación de La Casa Invisible de Málaga [proyecto]. Málaga. [https://archive.org/details/MemoriaP.BasicoCasaInvisible2016/00_Proyecto%20Ba%CC%81sico_CASA%20INVISIBLE%202016/page/n1/mode/2up]
- LÓPEZ PETIT, Santiago (2006) «Más allá de la crítica de la vida cotidiana». En Espai en Blanc (2006) *Vida y política*. Barcelona: Bellaterra.
- LOREY, Isabell (2020) *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*. Berlín: Suhrkamp.

- LUKÁCS, Georg (1959 [1954]) *El asalto de la razón*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LYNCH, Kevin (2008 [1960]) *La imagen de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- LYNCH, Kevin (1981) *A Theory of Good City Form*. Cambridge/Londres: The MIT Press.
- MARX, Karl (1971 [1857-58]) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1*. Madrid: Siglo XXI.
- MARX, Karl (1971-1976 [1857-1858]) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. [3 vols.: 1971(I), 1972(II), 1976(III)]. Madrid: Siglo XXI.
- MARX, Karl (1973 [1857-58]) *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Nueva York: Vintage.
- MARX, Karl (1980 [1844]) *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- MARX, Karl (1983 [1857-58]) *Marx Engels Werke. Band 42 (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie)*. Berlín: Dietz Verlag.
- MARX, Karl (2016 [1872]) *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- MARX, Karl (2014 [1845]) «Tesis sobre Feuerbach». En Marx, K. & Engels, F. (2014 [1845-1846]) *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- MARX, Karl (2017 [1867]) *El Capital. Crítica de la economía política (Libro primero. El proceso de producción del capital)*. Madrid: Siglo XXI.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; LENIN, Vladímir Ilich (2015) *La Comuna de París [recopilación]*. Madrid: Akal.
- MASSEY, Doreen (1994) *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MAUSS, Marcel (2009 [1924]) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.
- MELLAART, James (1967) *Çatal Hüyük. A Neolithic town in Anatolia*. Nueva York: McGraw-Hill.

- MERLEAU-PONTY, Maurice (1975 [1945]) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- MERRIFIELD, Andy (2006) *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*. Londres/Nueva York: Routledge.
- MERRIFIELD, Andy (2008) «Lefebvre and Debord. A Faustian fusion». En Goonewardena, Kanishka; Kipfer, Stefan; Milgrom, Richard; Schmid, Christian (eds.) (2008) *Space, Difference, Everyday Life. Reading Henri Lefebvre*. Nueva York: Routledge.
- MEZZADRA, Sandro & NEILSON, Brett (2017 [2013]) *La frontera como método, o la multiplicación del trabajo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- MITCHELL, Don (2003) *The Right to the City. Social Justice and the Fight for Public Space*. Nueva York: Guilford.
- MIYOSHI, Masao (1996) «Outside architecture». En Miyoshi, Masao (2010) *Trespasses. Selected writings*. Durham: Duke University Press.
- MORA, Mary Sol de (2015a) (ed.) *Escritos matemáticos 7B*. Granada: Comares.
- MORA, Mary Sol de (2015b) «La matemática de Leibniz. Un caso especial», *Llull. Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, Vol. 38 (81), 71-99.
- MORA, Mary Sol de (2018) «Leibniz crítico de Euclides. El método del *Analysis Situs*», *Quaderns d'Història de l'Enginyeria*, Vol. XVI, 93-107.
- MOTEN, Fred (2013) «Blackness and Nothingness. (Mysticism in the flesh)», *The South Atlantic Quarterly*, 112 (4): 737-780.
- MOTEN, Fred (2017) *Black and blur*. Durham: Duke University Press.
- MUÑOZ, José Esteban (2009) *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurability*. Nueva York: New York University Press.
- MURRAY, Ivan (2015) *Capitalismo y turismo en España. Del «milagro económico» a la «gran crisis»*. Barcelona: Alba Sud.
- NEGRI, Antonio (2007) «Prefacio». En Balestrini, Nanni (2007) *Los invisibles*. Madrid: Traficantes de sueños.
- NIEUWENHUYNS, Constant (1999 [1959]) «Otra ciudad para otra vida». En Internacional Situacionista (1999) *Internacional situacionista*, vol.

I. *La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris.

- OBSERVATORIO METROPOLITANO (2014) *La apuesta municipalista. La democracia empieza por lo cercano*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- OSTROM, Elinor (2000) *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- PRECARIAS A LA DERIVA (2004) *A la deriva (por los circuitos de la precariedad femenina)*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- PRECARIAS A LA DERIVA (2005) «Una huelga de mucho cuidado», *transversal*, 07/04.
- RAUNIG, Gerald (2007) *Art and Revolution. Transversal Activism in the Long Twentieth Century*. Los Angeles: Semiotext(e).
- RAUNIG, Gerald (2018) «Tecnologías. Enmedios, midstreams, territorios subsistenciales», *transversal*, 03/18.
- RUBIO, Alfredo (1996) *Viviendas unifamiliares contra corralones. El barrio de Huelin (Málaga 1868-1900)*. Málaga: Miramar.
- RUBIO, Alfredo (2011) «Primeros elementos para una genealogía del derecho a la ciudad: H. Lefebvre», *Hábitat y Sociedad*, 2: 89-107.
- RUBIO, Alfredo & ESPAÑA, Kike (2016) «Reabrir la cuestión urbana. El derecho a la ciudad como emergencia», *Working Papers Series Contested_Cities*, IV-1B.
- RUIZ, Álvaro (2018) «Barrial Geographic. Tecneología y parodia en las prácticas de resistencia a la gentrificación del barrio de Lagunillas (Málaga)», *transversal*, 03/18.
- RIEMANN, Bernhard (2016 [1854]) «On the hypotheses which lie at the bases of geometry». En Jost, J. (ed.) (2016) *Bernhard Riemann. On the Hypotheses Which Lie at the Bases of Geometry*. Basilea: Birkhäuser.
- ROSS, Kristin (1997 [1983]) «Lefebvre on the Situationists. An Interview», *October*, 79, 69-83.
- ROLNIK, Suely (1986) «¿Una nueva suavidad?». En Guattari, F. & Rolnik, S. (2006 [1986]) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- RUSSELL, Bertrand (1937 [1900]) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Londres: George Allen & Unwin.
- SAHLINS, Marshall (1977) *Economías de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- SCHMID, Christian (2005) *Stadt, Raum und Gesellschaft: Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- SCHMID, Christian; STANEK, Łukasz; MORAVÁNSZKY, Ákos (2014) «Theory, Not Method. Thinking with Lefebvre». En Stanek, Łukasz; Schmid, Christian; Moravánszky, Ákos (eds.) (2014) *Urban Revolution Now. Henri Lefebvre in Social Research and Architecture*. Farnham: Ashgate.
- SERRES, Michel (1968) *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SEVILLA BUITRAGO, Álvaro (2011) «Espectros de Lefebvre», *Urban NS02*: 3-6.
- SHIELDS, Rob (1999) *Lefebvre, Love and Struggle. Spatial Dialectics*. Londres/Nueva York: Routledge.
- SHIELDS, Rob (2013) *Spatial questions. Cultural topologies and social spatialisations*. Londres: SAGE.
- SIMMEL, Georg (1912) *Die Religion*. Frankfurt: Literarische Anstalt Rütten & Loening [consultado en: http://www.digbib.org/Georg_Simmel_1858/Die_Religion_.pdf]
- SIMMEL, Georg (1995 [1903]) «Die Großstädte und das Geistesleben». En Simmel, G. (1995[1901-1908]) *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Frankfurt: Suhrkamp.
- SIMMEL, Georg (2005 [1903]) «La metrópolis y la vida mental», *Bifurcaciones*, 4: 1-10. [consultado en: <http://www.bifurcaciones.cl/2005/09/la-metropolis-y-la-vida-mental/>]
- SMITH, Adam (1996 [1776]) *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.
- SOJA, Edward W. (1989) *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres: Verso.
- SOJA, Edward W. (1996) *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other*

- Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- SOJA, Edward W. (2008 [2000]) *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- SORKIN, Michael (1992) «Introduction: Variations on a Theme Park». En Sorkin, Michael (ed.) (1992) *Variations on a theme park. The New American City and the End of Public Space*. Nueva York: Hill and Wang.
- STANEK, Łukasz (2011) *Henri Lefebvre on Space. Architecture, Urban Research, and Production of Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- STANEK, Łukasz; SCHMID, Christian; MORAVÁNSZKY, Ákos (eds.) (2014) *Urban Revolution Now. Henri Lefebvre in Social Research and Architecture*. Farnham: Ashgate.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS (1999) «La noche... la noche es nuestra» [discurso]. México. Consultado en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/08/13/la-historia-de-la-noche/> (accedido el 23 de diciembre de 2019)
- TAPIA, Carlos (2015) «La gestualidad del topo Argós. O como pensar furtivamente qué hacer ahora en arquitectura». En Pelegrín, Marta & Pérez, Fernando (2015) *Arquitectura dispuesta. Preposiciones cotidianas*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- TAFURI, Manfredo (1969) «Para una crítica de la ideología arquitectónica». En Tafuri, Manfredo; Caccieri, Massimo; Dal Co, Francesco (1972) *De la vanguardia a la metrópoli. Crítica radical a la arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili.
- TAFURI, Manfredo; CACCIERI, Massimo; DAL CO, Francesco (1972) *De la vanguardia a la metrópoli. Crítica radical a la arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili.
- TORET, Javier; SGUIGLIA, Nicolás; FERNÁNDEZ PATÓN, Santiago; LAMA, Mónica (eds.) (2008) *Autonomía y metrópolis. Del movimiento okupa a los centros sociales de segunda generación*. Málaga: Universidad Libre Experimental.
- TORET, Javier (coord.) (2015) *Tecnopolítica y 15M. La potencia de las*

- multitudes conectadas. Un estudio sobre la gestación y explosión del 15M.* Barcelona: UOC Ediciones.
- TÖNNIES, Ferdinand (1887) *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues.
- TREBITSCH, Michel (1991) «Preface». En Lefebvre, H. (2014) *Critique of everyday life. (Volume I, II, III)*. Londres: Verso.
- UEXKÜLL, Jakob von (2014) *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires: Cactus.
- VALENCIA, Sayak (2015) «Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur glocal» En Lanuza, F. & Carrasco, R. (2015) *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- VANOLO, Alberto (2019) «Cities are Not Products», *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 111: 10-17.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- ZAERA POLO, Alejandro (1998) «Un mundo lleno de agujeros», *El Croquis*, 88-89: 308-323.

ANEXO 1

RECOPIACIÓN BIBLIOGRÁFICA DE HENRI LEFEBVRE¹⁶²

- LEFEBVRE, Henri (1937) *Le Nationalisme contre les nations*. París: Éditions sociales internationales.
- (1938) *Hitler au pouvoir, bilan de cinq années de fascisme en Allemagne*. París: Bureau d'éditions.
- (1939) *Nietzsche*. París: Éditions sociales internationales. [ed. castellana: (1975) *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica]
- (1939) *Le matérialisme dialectique*. París: Alcan. [ed. castellana: (1974) *El materialismo dialéctico*. Buenos Aires: La Pléyade]
- (1946) *L'Existentialisme*. París: Éditions du Sagittaire.
- (1947) *Logique formelle, logique dialectique*. París: Éditions Sociales. [ed. castellana: (1975) *Lógica formal, lógica dialéctica*. Madrid: Siglo XXI]
- (1947) *Critique de la vie quotidienne I. Introduction*. París: Grasset.
- (1947) *Marx et la liberté*, Ginebra: Éditions des Trois Collines.
- (1947) *Descartes*. París: Les Editeurs français réunis.
- (1948) *Pour connaître la pensée de Karl Marx*. París: Bordas. [ed. castellana: (1971) *Síntesis del pensamiento de Marx*. Barcelona: Nova Terra]
- (1948) *Le Marxisme*. París: Presses Universitaires de France. [ed. castellana: (1964) *El marxismo*. Buenos Aires: Eudeba]
- (1949) *Diderot*. París: Les Editeurs français réunis.
- (1949) *Pascal (I)*. París: Nagel.
- (1953) *Contribution a l'esthétique*. Éditions sociales. [ed. castellana: (1956) *Contribución a la estética*. Buenos Aires: Ediciones Procyon]
- (1954) *Pascal (II)*. París: Nagel.

162 Esta recopilación bibliográfica solo contempla los libros en primeras ediciones originales y las primeras ediciones en castellano. Las reediciones, reimpressiones y ediciones posteriores en otras editoriales no están recogidas. Tampoco están recogidas ni sus traducciones, ni sus textos en otros formatos como artículos o capítulos de libro, a no ser que estén referenciados como texto original posteriormente publicado como libro.

- (1955) *Musset*. París: L'Arche.
- (1955) *Rabelais*. París: Les Editeurs français réunis.
- (1956) *Pignon*. París: Editions Falaisei.
- (1957) *Pour connaître la pensée de Lénine*. París: Bordas.
- (1958) *Problèmes actuels du marxisme*. París: Presses Universitaires de France. [ed. castellana: (1965) *Problemas actuales del marxismo*. Córdoba: Nagelkop]
- (1958) *Allemagne*. París/Zúrich: Braun/Atlantis Verlag.
- (1959) *La somme et le reste*. París: La Nef de Paris.
- (1961) *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. París: L'Arche.
- (1962) *Introduction à la modernité*. París: Les Éditions de Minuit. [ed. castellana: (1971) *Introducción a la modernidad*, Madrid: Tecnos]
- (1963) *La vallée de Campan, études de sociologie rurale*. París: Presses Universitaires de France.
- (1964) *Marx*. París: Presses Universitaires de France.
- (1965) *Pyrénées*. Lausana: Rencontre.
- (1965) *Métaphilosophie*. París: Les Éditions de Minuit.
- (1965) *La proclamation de la Commune*. París: Gallimard.
- (1966) *Le Langage et la société*. París: Presses Universitaires de France.
- (1966) *Sociologie de Marx*. París: Presses Universitaires de France. [ed. castellana: (1969) *Sociología de Marx*. Barcelona: Península]
- (1967) *Position : contre les technocrates*. París: Gonthier. [ed. castellana: (1972) *Contra los tecnócratas*. Buenos Aires: Granica]
- (1967) *El marxismo sin mitos* [Obras de Henri Lefebvre (posteriores a 1958), Tomo I, Tomo II]. Buenos Aires: A. Peña Lillo.¹⁶³

163 Esta edición en castellano recoge traducciones de fragmentos —normalmente capítulos— contenido en los libros *La somme et le reste* (1959), el prólogo a la segunda edición de *Critique de la vie quotidienne I* (1958), *Critique de la vie quotidienne II* (1961), *Introduction à la modernité* (1962) y *La proclamation de la Commune* (1965). Está dividido en dos tomos, en la advertencia inicial del tomo I explica: «debemos advertir que este libro está compuesto sobre la base de la fundamental y abundante obra de Henri Lefebvre publicada en Francia después del año 1958.

- (1968) *Le droit à la ville*. París: Anthropos. [ed. castellana: (1969) *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península]
- (1968) *La vie quotidienne dans le monde moderne*. París: Gallimard. [ed. castellana: (1972) *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza]
- (1968) *L'irruption de Nanterre au sommet*. París: Anthropos. [ed. castellana: (1970) *La revolución hoy. De Nanterre para arriba*. México D. F.: Extemporáneos]
- (1970) *La Fin de l'histoire*. París: Les Éditions Minuit [ed. castellana: (1973) *La violencia y el fin de la historia*. Buenos Aires: Siglo XXI]
- (1970) *Du rural à l'urbain*. París: Anthropos. [ed. castellana: (1971) *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península]
- (1970) *La révolution urbaine*. París: Gallimard. [ed. castellana: (1972) *La revolución urbana*. Madrid: Alianza]
- (1970) *Le Manifeste différentialiste*. París: Gallimard. [ed. castellana: (1972) *Manifiesto diferencialista*. Madrid: Siglo XXI]
- (1971) *Au-delà du structuralisme*. París: Gallimard. [ed. castellana: (1973) *Estructuralismo y política*. Buenos Aires La Pléyade; (1976) *Más allá del estructuralismo*. Buenos Aires: La Pléyade]¹⁶⁴
- (1972) *Tois textes pour le théâtre*. París: Anthropos.
- (1972) *La pensée marxiste et la ville*. París/Tournai: Casterman. [ed. castellana: (1973) *El pensamiento marxista y la ciudad*. México D. F.: Extemporáneos]
- (1972) *Espace et politique. Le droit à la ville II*. París: Anthropos. [ed. castellana: (1976) *Espacio y política*. Barcelona: Península]
- (1973) *La Survie du capitalisme. Le re-production des rapports de production*. París: Anthropos.

Al tener que optar ante una ideal, pero imposible publicación de todas las obras posteriores a la fecha indicada, nos decidimos a seleccionar —previa consulta y acuerdo con el autor— las partes consideradas más importantes, a la vez se observó la más estricta unidad con el fin de ofrecer al lector el más amplio y coherente panorama del pensamiento de Lefebvre».

164 *Au-delà du structuralisme* (1971) en castellano está dividido en dos libros: la primera parte en *Estructuralismo y política* (1973) y la segunda en *Más allá del estructuralismo* (1976).

- (1974) *La production de l'espace*. Paris: Anthropos. [ed. castellana: (2013) *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing]
- (1975) *Les Temps des méprises*. Paris: Stock. [ed. castellana: (1976) *Tiempos equívocos*. Barcelona: Kairós]
- (1975) *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*. Paris/Tournai: Casterman. [ed. castellana: (1976) *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Madrid: Siglo XXI]
- (1975) *L'Ideologie structuraliste*. Paris: Seuil
- (ed.) (1975) *Actualité de Fourier*. Paris: Anthropos. [ed. castellana: (1980) *Actualidad de Fourier*. Caracas: Monte Avila]
- (1976) *De l'Etat 1. L'Etat dans le monde moderne*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- (1976) *De l'Etat 2. Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- (1977) *De l'Etat 3. Le mode de production étatique*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- (1978) *De l'Etat 4. Les contradictions de l'Etat moderne*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- (1980) *La Présence et l'absence. Contribution à la théorie des représentations*. Paris: Casterman. [ed. castellana: (1983) *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica]
- (1980) *Une Pensée devenue monde. Faut-il abandonner Marx?* Paris: Fayard.
- (1981) *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*. Paris: L'Arche.
- (1985) *Qu'est-ce que penser?* Paris: Publisud.
- (1986) *Le Retour de la dialectique. 12 mots clefs pour le monde moderne*. Paris: Éditions sociales.
- (1986) *Lukács 1955*. Paris: Aubier.
- (1992) *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*. Paris: Syllepse.

- (2002) *Méthodologie des sciences*. París: Anthropos.
- (2007) *Le Coeur ouvert*. Navarrenx: Cercle Historique de l'Arribère. [poesía]
- (2011 [1957]) *Vers un romantisme révolutionnaire*. París: Éditions Lignes. [texto original: (1957) «Vers un romantisme révolutionnaire», *La Nouvelle Revue Française*, 58, 8: 645-647; ed castellana: (2012) *Hacia un romanticismo revolucionario*. Buenos Aires: Nueva Visión]
- (2014 [1973]) *Towards an architecture of enjoyment*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [ed. castellana: (2018) *Hacia una arquitectura del placer*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas]
- LEFEBVRE, Henri & GUTERMAN, Norbert (1934) *Karl Marx. Morceaux choisis*. París: Gallimard. [introducción y traducción]
- (1936) *La Conscience mystifiée*. París: Gallimard.
- (1938) *Hegel. Morceaux choisis*. París: Gallimard. [traducción]
- (1938) *Lénine. Cahiers sur la dialectique de Hegel*. París: Gallimard. [traducción]
- (sin fecha) *Que c'est la dialectique*. (desconocido) [ed. castellana: (1964) *Qué es la dialéctica*. Buenos Aires: Dedalo]
- LEFEBVRE, Henri & RÉGULIER, Catherine (1978) *La Révolution n'est plus ce qu'elle était*. París: Libres-Hallier.
- LEFEBVRE, Henri & LE GROUPE DE NAVARRENX (1991) *Du contrat de citoyeneté*. París: Syllepse/Périscope.

AGRADECIMIENTOS

Agradecer es reconocer que escribir es siempre una práctica colectiva. Lo que queda escrito en estas páginas es la condensación de un proceso lento que no podría haberse producido sin decenas de consejos, cientos de discusiones, miles de momentos de apoyo, en multitud de formas y lugares, que sería inabarcable poder describir en pocas palabras. Aún así, merece la pena nombrar algunos momentos y personas sabiendo de antemano la asimetría que provocará no nombrar otras, por lo que me disculpo.

Esta tesis doctoral se inició gracias a Alfredo Rubio Díaz, gracias a su generosidad, atención y apuesta, haciéndome sentir la tarea de investigar como una aventura apasionante, como una gran conversación entre desayunos, libros y tertulias, como un proceso lento e intenso. Su papel ha ido mucho más allá de hacer de co-director, se ha convertido en un maestro.

La siguiente persona fundamental para llevar a cabo esta investigación ha sido Carlos Tapia Martín, co-director e impulsor de un tipo de compromiso con la teoría y el conocimiento desde la arquitectura de una sensibilidad y profundidad poco común y raramente reconocida, del que estoy enormemente agradecido y que admiro. Sus comentarios, análisis y recomendaciones han sido de inmensa ayuda a lo largo de estos años.

Como tutor de la tesis, agradezco a Victoriano Sainz Gutiérrez su supervisión, lectura atenta y apoyo incondicional.

También me gustaría agradecer al Instituto Universitario de Arquitectura y Ciencias de la Construcción y al Programa de Doctorado en Arquitectura de la Universidad de Sevilla. Así como al grupo de investigación OUT_arquias (HUM853) por haberme recibido con cariño e interés.

Durante mi estancia en la Chair of Sociology del Departamento de Arquitectura de la ETH Zurich con el Prof. Dr. Christian Schmid, al que estoy inmensamente agradecido no solo por supervisar mi estancia de investigación y mi trabajo, sino por compartir conmigo sesiones de trabajo sobre la teoría lefebvrina y los movimientos sociales, así como enseñarme Zurich desde su experiencia en las luchas urbanas de los años 80 que fueron de gran inspiración. Me gustaría agradecer el acceso a los

fondos bibliográficos y documentales del GTA Archive de la ETH Zurich y, en especial, a su director Daniel Weiss por su ayuda y complicidad. Gracias al Center for Research on Architecture, Society and the Built Environment ETH Zurich por ofrecerme un espacio de trabajo durante mi estancia y a la ayuda de Nitin Bathla. También agradezco al Institute for History and Theory of Architecture (GTA ETH Zurich) por haberme acogido en la serie de debates «Doctoral Talks». Gracias también a Simon Criado por acogerme en Zúrich.

También estoy en deuda con la International Network for Urban Research and Action (INURA) por haberme recibido con entusiasmo y donde he podido experimentar el estimulante encuentro entre investigación e intervención urbana crítica desde muy distintos puntos del mundo. Gracias al colectivo Ministry of Space / Institute for Urban Politics, especialmente a Iva Čukić, Jovana Timotijević y Marko Aksentijević, por invitarme a una residencia en su oficina, conocer sus proyectos y enseñarme otro Belgrado. Y gracias también a Jere Kuzmanić, Iva Marčetić y Marco Clausen.

Gracias a José Manuel López Osorio porque fue el primer profesor con el que tuve y sigo teniendo una complicidad especial, su ánimo y apoyo en esos momentos iniciales fueron una ayuda imprescindible. También estoy muy agradecido con Eva Morales. Y con toda la red de Arquitecturas Colectivas.

Sería imposible resumir lo agradecido que estoy y lo que significa para mi La Casa Invisible y los compañeros y compañeras invisibles, su ayuda, solidaridad, complicidad, cuidado, compromiso, afecto, lucha, alegría y aprendizaje continuo que se respira en su patio y entre sus muros. Sin La Casa Invisible esta investigación no hubiera sido posible y no hubiera tenido ni siquiera sentido. Gracias de todo corazón. Hago extensible el agradecimiento al resto de espacios y prácticas de los movimientos sociales de la ciudad, y a la Fundación de los Comunes y todos sus espacios y experiencias a su alrededor porque es una verdadera escuela donde saberes y prácticas están en continua relación y discusión. A Eduardo Serrano, Daniel Machuca, Carlos San Juan, Amador Fernández-Savater y Daniel Natoli por sus lecturas y comentarios alrededor de la tesis. A Ignacio Wilson por su interés y correcciones. Y todos los amigos y

amigas que han estado pendientes y atentos. Gracias también a Sci-Hub, LibraryGenesis, Archive.org y todas las prácticas copyleft que abren el acceso al conocimiento sin límites y sin miedo.

A la casa azul, a transversal y al eipcp porque se han convertido en amigos y cómplices a muchos niveles, porque me han iniciado en el mundo de la traducción, me han conectado con mundos nuevos y tratado con enorme cariño y generosidad. A los vecinos y vecinas de Lagunillas, a Josefina y sus libros y, en especial a alguien que me ha apoyado, ayudado e impulsado mucho más de lo que se puede imaginar; gracias subconserje.

A mis padres, Esperanza y Enrique, porque nuestra relación va mucho más allá de lo familiar y su apoyo, confianza y cariño cada día y en cada instante van mucho más allá de lo que se puede agradecer con palabras. Gracias también a Kira.

A mi hermana Paloma España, porque nuestros caminos no han parado nunca de entrecruzarse, porque somos además amigos y compañeros de muchas cosas, porque eres un ejemplo del que no paro de aprender y un apoyo inquebrantable. Te mando fuerza desde esta tesis que aquí acaba para la tuya que ahora comienza.

A ti Sara L. Fernández, porque la complicidad que tenemos no solo ha hecho posible esto sino que es el motor de todo lo que estamos construyendo.

RESUMEN

La publicación de *El derecho a la ciudad* por Henri Lefebvre supone una ofensiva contra la forma y el sistema con el que se piensa la ciudad y la espacialidad, sus investigaciones se adentran en una problemática muy eludida: la disociación entre espacialidad y socialidad.

Esta investigación parte del pensamiento de Lefebvre, pero en colisión con los conceptos que ponen en circulación Leibniz, Deleuze, Guattari, Harney, Moten, Haraway, Butler o las propias prácticas situadas de las luchas urbanas con la intención de construir una nueva suavidad entre socialidad y espacialidad. La espacialidad es soporte y campo de acción de la socialidad, pero la socialidad también es soporte y resorte de la espacialidad. La suavidad desvanece la claridad deslumbrante de la luz del día, no ya en lo cotidiano que sigue encerrado en sus atracciones sino en la cotinocturnidad. El agujereo suave e inatractivo donde espacialidad y socialidad se diluyen. La necesidad de salirse de la arquitectura y sus marcos es para sentir ese afuera en el que la revolución no se puede evitar, emerge como una nueva suavidad con lo subsistente, agujereando lo existente, donde se abre y pasa ya una constelación de vecindades cotinocturnas.

El derecho a la ciudad, que responde al estupor producido por la disociación entre espacialidad y socialidad, consiguió condensar un anhelo de transformación radical del espacio reivindicando su producción social. Pero esta amenaza transformadora no puede ni quedar reducida a la reclamación de un derecho, ni que su demanda sea sobre la ciudad existente. Se trata de una práctica y no de un derecho. Su empuje transformador no puede verse constreñido a la ciudad existente, sino que se sustenta en prácticas subsistentes para reinventar la ciudad. La ciudad existente es la encrucijada actual de la ciudad, dominada por las fuerzas de atracción, pero donde también coexisten fuerzas subsistentes —(sub) comunales, agujereantes, suaves, inatractivas, cotinocturnas— que desafían constantemente (el derecho a) inventar la ciudad.

ABSTRACT

The publication of *The Right to the City* by Henri Lefebvre is an offensive against the form and the system with which the city and spatiality are thought, his research enters into a very elusive problematic: the dissociation between spatiality and sociality.

This research starts from Lefebvre's thought, but collides with the concepts put into circulation by Leibniz, Deleuze, Guattari, Harney, Moten, Haraway, Butler or the situated practices of urban struggles with the intention of constructing a new softness between sociality and spatiality. Spatiality is support and field of action of sociality, but sociality is also support and spring of spatiality. Softness fades the dazzling clarity of daylight and its masses, no longer in the everyday that remains imprisoned by its attractions but in the everynight. The soft and unattractive piercing where spatiality and sociality are diluted. Outside architecture and its frames is to feel that outside in which the revolution cannot be avoided, it emerges as a new softness with the subsistent, piercing the existing, where a constellation of everynight vecinities opens and passes.

The right to the city responds to the astonishment produced by the dissociation between spatiality and sociality, it managed to condense a yearning for radical transformation of space by claiming its social production. But this transformative threat cannot be reduced to the claim of a right, nor can its demand be about the existing city. It is a practice and not a right. Its transformative thrust cannot be constrained to the existing city, but is based on subsisting practices to reinvent the city. The existing city is the current crossroads of the city, dominated by the forces of attraction, but where there also coexist subsistent forces – (sub)communal, piercing, soft, unattractive, evernight – that constantly challenge (the right to) invent the city.

Doctorado en Arquitectura
Universidad de Sevilla. Instituto Universitario de
Arquitectura y Ciencias de la Construcción

Directores: Carlos Tapia Martín y Alfredo Rubio Díaz
Tutor: Victoriano Sainz Guitiérrez

