

CIUDAD Y JUSTICIA

MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA CIUDAD

El particularismo militante y la política de las colectividades. La tesis del particularismo militante con la que estoy estrechamente vinculado sostiene que toda política (sin importar de qué tipo y sin importar si ésta es de enfoque local, urbano, regional, nacional o global) tiene sus orígenes en el desarrollo colectivo de una visión política particular por parte de individuos concretos en sitios concretos y en momentos concretos. Parte de la idea de que una corriente subterránea de inquietud política de base se halla omnipresente en todas partes y en todas las comunidades, aunque sus intereses, objetivos y formas de organización suelen estar fragmentados y ser múltiples y de intensidad variable. La cuestión más interesante a partir de esta formulación sobre los particularismos militantes es, sin embargo, cómo y en qué momento éstos adquieren una coherencia interna y se integran o se transforman finalmente en una política amplia.

La política colectiva de base fluye a menudo por canales restringidos y previsibles y pasa con frecuencia desapercibida como tal, precisamente porque parece estar más relacionada con los negocios que con el cambio social. Las asociaciones de propietarios, dedicadas a la protección de los propios bienes, privilegios y formas de vida son, por ejemplo, las dominantes en muchos ámbitos urbanos y suburbanos (Davis, 1990). La violencia e ira con que se recibe cualquier amenaza contra los derechos de la propiedad y los valores inmobiliarios —provenga ésta del Estado o incluso de agentes de acumulación de capital como los promotores de la construcción— son una potente fuerza política. Estos movimientos colectivos impiden la búsqueda de alternativas en lugar de fomentarlas, con independencia del interés ecológico o de justicia social que la alternativa pueda significar. Tienden a preservar el sistema existente, en tanto que profundizan en sus contradicciones internas, ecológica, política y económicamente. Por ejemplo, el aislacionismo suburbano —basado en antagonismos raciales y de clase— aumenta la dependencia respecto del automóvil, genera gases de efecto invernadero, disminuye la calidad del aire y fomenta el derroche del suelo, los combustibles fósiles y otros recursos agrícolas y minerales. El particularismo militante funciona aquí como una fuerza conservadora aparentemente inamovible para garantizar la preservación de un orden de cosas existente. Aun cuando esta política se pueda rodear de consignas democráticas o radicales, su orientación apunta a prácticas excluyentes y autoritarias. Etzioni (1997), uno de los principales defensores del nuevo comunitarismo en los Estados Unidos (un movimiento que se presenta a sí mismo en gran medida como progresista y opuesto a los valores del mercado), apoya activamente el principio de las comunidades cerradas, excluyentes y aisladas. Las organizaciones colectivas pueden, por otra parte, acabar mejorando únicamente la fuerza competitiva de una determinada región en el juego a gran escala del desarrollo geográfico desigual del capitalismo, como trata de mostrar Putnam (1993) con los contrastes que se producen en el desarrollo económico de Italia. Para los ricos, por tanto, la «comunidad» representa normalmente asegurar y reforzar los privilegios que poseen. Para los marginados, por desgracia, suele significar «controlar su propio barrio pobre». Las desigualdades se multiplican en lugar de disminuir. Lo que parece un procedimiento justo produce consecuencias injustas (una manifestación del viejo refrán que dice: «no hay nada más desigual que el tratamiento igual de los desiguales»).

Comprender cómo son o pueden construirse las solidaridades locales y las cohesiones políticas (sobre todo en los caóticos contextos urbanos actuales) es fundamental para estudiar de qué forma podrían materializarse las propuestas de cambio político (en especial las que parten de los círculos ideológicos, políticos e intelectuales). Articular el lugar y valorar la importancia del particularismo militante —la agrupación de individuos que siguen unas pautas locales de solidaridad— dentro de un marco político amplio se convierte, como han apuntado muchos observadores, en una tarea crucial para la teoría y la práctica urbanística. La «comunidad» debe formularse como un proceso de confluencia y no como un objeto. Por ello, es importante comprender los procesos que producen, sostienen y anulan las pautas contingentes de solidaridad que se encuentran en la base de este «objeto» que denominamos «comunidad». Pero también es importante identificar las «cualidades de objeto» propias de aquello a lo que se da origen. La dialéctica de la relación «proceso-objeto» (véase Harvey, 1996, capítulo 2) se suele excluir u olvidar en los estudios urbanísticos. La cristalización de una forma relativamente

permanente y coherente de organización local, aunque insuficiente, es una condición necesaria para que se den acciones políticas de mayor alcance. Esta cristalización implica la aparición de sistemas de autoridad, formación de consenso y «reglas de pertenencia», que inevitablemente se convierten en excluyentes en ciertos aspectos e incluso reguladores de los procesos sociales que fomentaron solidaridades en primera instancia. La dialéctica entre el flujo libre implicado en el proceso de ideación y construcción de la «comunidad», por un lado, y la inalterabilidad sólida de una presencia política institucionalizada, por otro, se encuentra en la misma esencia contradictoria de los postulados generales del particularismo militante.

Esto apunta una conclusión singular e importante: a pesar de que la comunidad «en sí misma» tiene significado como parte de una política amplia, la comunidad «para sí misma» degenera casi indefectiblemente en fragmentaciones y exclusiones regresivas. Existe entonces el peligro de que el objeto institucionalizado que llamamos comunidad ahogue los procesos que lo generaron. Las organizaciones comunitarias pueden quedarse vacías de contenido y deshacerse de modo prácticamente instantáneo cuando son desafiadas o bien sucumbir fácilmente a la manipulación por parte de fuerzas políticas externas. Si desean perfilarse como verdaderos agentes de cambio, estos movimientos deben ser asistidos por continuos procesos de formación y reafirmación de la solidaridad. No obstante, uno de los principales medios para que una comunidad pueda seguir consciente de sus componentes y resistir el efecto insensibilizador de convertirse en «para sí misma» es la integración en procesos amplios de cambio social. Los movimientos de particularismo militante deben extenderse a través del espacio y el tiempo para modelar procesos politicoeconómicos amplios o bien integrarse en un proceso de cambio historicogeográfico más coherente y de mayor alcance. El particularismo militante y las solidaridades locales deben entenderse, por tanto, como *mediadores* cruciales entre los individuos y una política general. La vitalidad e influencia dependen de manera decisiva en el desarrollo de este papel de mediación. Por ello, comprender la localización sitúa su importancia en términos de relaciones establecidas hacia dentro con los individuos que abarcan y hacia fuera con el mundo más amplio de la economía política.

La dialéctica de la particularidad y la universalidad. Respecto a la relación dialéctica entre los movimientos de base y los procesos sociales más generales, la cuestión crítica de la enorme cantidad de luchas localizadas y particularistas consiste en trascender los particularismos y llegar a la concepción de una política global. La dialéctica es útil en este caso. Muestra que la universalidad siempre existe *en relación* con lo particular: son inseparables aunque sean momentos distintivos dentro de cada operación conceptual y compromiso práctico. La noción de la justicia social, por ejemplo, adquiere universalidad por medio de un proceso de abstracción desde instancias y circunstancias particulares, pero, una vez establecida como una norma o un principio generalmente aceptado, se convierte de nuevo en particular en tanto que es actualizada por medio de acciones concretas en circunstancias concretas. Sin embargo, la orquestación de este proceso depende de las instituciones mediadoras (como, por ejemplo, las de la lengua, la ley y las costumbres dentro de un determinado territorio o entre grupos sociales específicos). Estas instituciones mediadoras «traducen» entre los particularismos y los universales y se convierten en guardianes de los principios universales y en los árbitros de su aplicación. También se convierten en centros de poder. Ésta es, en líneas generales, la estructura que se establece en el capitalismo, donde el Estado y todas sus instituciones son fundamentalmente «comités ejecutivos» de intereses sistémicos del propio capitalismo. Abundan los mecanismos para convertir lo particular (incluso personal) en universal y viceversa de forma dinámica e iterativa. Históricamente, por supuesto, el mediador principal ha sido el Estado nación y todas sus instituciones, incluidas las que gestionan la circulación de dinero. Y, como ya he comentado, la comunidad y los movimientos de base también desempeñan este papel mediador.

Esta línea de análisis revela una conclusión singular. Ningún orden social puede eludir la cuestión de los universales. Lamentablemente, la actual crítica «radical» del universalismo no está bien enfocada. Debería centrarse en las instituciones de poder que traducen entre lo particular y lo universal en lugar de atacar el univer-

salismo *per se*. Estas instituciones favorecen claramente determinados particularismos (como los derechos de propiedad de los medios de producción) por encima de otros (como los derechos de los productores directos) y promueven una forma de universalidad específica. Pero hay otra dificultad. El movimiento de lo particular a lo universal implica una «traducción» de lo concreto a lo abstracto. Dado que la abstracción va unida a una cierta violencia, siempre se da una tensión entre lo particular y lo universal en política. Esto puede verse como una tensión creativa o, más a menudo, como una fuerza destructiva e inmovilizadora en que las instituciones mediadoras inflexibles dominan sobre lo particular en nombre de algún principio universal.

Sin embargo, siempre existe una tensión creativa dentro de la dialéctica particular-universal que es difícil de reprimir, especialmente en un sistema social como el capitalismo que exige el cambio como condición para su propia supervivencia. Cualquier alternativa, si pretende triunfar, debe seguir el ejemplo del capitalismo en este aspecto. Debe encontrar el modo de conciliar la seguridad conferida por las instituciones establecidas y las formas espaciales, por un lado, y la necesidad de ser abierta y flexible en relación con las nuevas posibilidades socioespaciales, por otro. Este proceso exige que los movimientos de base formen parte de cualquier proceso de negociación de futuras trayectorias de desarrollo. Sin ellos, los universales continuarán siendo vacuos y remotos en el mejor de los casos e imposiciones autoritarias en el peor de ellos. Dejar que la dialéctica opere entre los movimientos de base y las instituciones mediadoras se convierte en una estrategia vital para lograr un cambio social de cualquier tipo. Si no existieran los movimientos de base, las estructuras de poder de orden superior tendrían que inventarlos, darles forma e implantarlos.

Lo personal es político. Visto desde el extremo opuesto del telescopio analítico, el particularismo militante y el activismo de base constituyen una forma específica de la expresión colectiva de las necesidades, anhelos y deseos del individuo. Se da aquí un tipo distinto de dialéctica que permite detectar tanto las limitaciones como las potencialidades. El punto de partida es entender por qué lo personal es siempre político. Al cambiar el mundo, nosotros mismos cambiamos. A Foucault (1984) le preocupaba que «el fascismo que reina en nuestras cabezas» no fuera mucho más insidioso que cualquier cosa que se construya en el exterior. Y es importante entender lo que quiso decir con esto y el modo en que lo relaciona con los poderes y las limitaciones del activismo de base. Cabe considerar la cuestión de «la persona» como el momento irreductible para la creación de toda política y acción social. Esta persona no es una entidad absoluta e inmutable, sino un ser social abierto a la influencia y el control. La concepción relacional del individuo pone énfasis en la porosidad entre él y el mundo. Se formula entonces una cuestión clave. ¿Moldea la colectividad a la persona o la persona a la colectividad?

La organización de la producción y el consumo crea divisiones de trabajo y de función, y genera individuos profesionalizados. Según esto, vivimos en un mundo social que nos convierte a todos en fragmentos de personas con afinidades, conocimientos y habilidades particulares, integrados en unas estructuras poderosas y dinámicas que llamamos «modo de producción». Por otra parte, las salvajes espaciotemporalidades de la vida cotidiana contemporánea —impulsadas por tecnologías que ponen énfasis en la velocidad y las rápidas reducciones en la fricción de la distancia y el tiempo de tránsito— niegan el tiempo para idear o construir una alternativa diferente a la que se impone de modo irreflexivo en la precipitación con que se desempeñan los respectivos roles profesionales en nombre del progreso tecnológico y de la acumulación ilimitada de capital. La organización material de la producción, del intercambio y del consumo reside y hace hincapié en nociones específicas de derechos y obligaciones, afectando a los sentimientos de alienación y subordinación, a las nociones de poder e impotencia. Incluso las aparentemente nuevas vías de autoexpresión (siendo el multiculturalismo un destacado ejemplo reciente) se encuentran sometidas a las fuerzas de la acumulación de capital y el mercado (así, por ejemplo, el amor a la naturaleza se equipara al ecoturismo, y la etnicidad es reducida a un asunto de restaurantes o de productos auténticos).

La limitación de nuestra visión de lo posible es el efecto claro. Nuestra «posicionalidad» o «situacionalidad» como seres es un constructo social al igual que el modo de producción es una creación social. Y esta «posicionalidad» define quién y qué somos (al menos por ahora). Dentro de este proceso, la posición desde la que vemos nuestro entorno proporciona gran parte de las referencias de nuestra consciencia y nuestro imaginario. Desde el bagaje de la experiencia posicionada se sacan ciertas conclusiones sobre las posibilidades, y en esa relación radica una limitación: no puede verse más allá del horizonte ampliamente dictado por el lugar en que ya nos encontramos. Incluso Adam Smith consideraba que «los conocimientos de la mayoría de individuos se crean necesariamente como consecuencia del ejercicio del propio empleo» y que «la uniformidad de la vida (del trabajador) corrompe la valentía de su mente». Si bien esto es cierto sólo en parte —de lo que estoy convencido—, pone de relieve cómo la lucha para pensar alternativas —para pensar y actuar de un modo diferente— se topa invariablemente con las circunstancias de una vida cotidiana localizada y el modo en que se forma la persona política, así como con la consciencia que se deriva de ello. La integración del individuo en colectividades (como la del barrio o una comunidad concreta) se convierte en un problema precisamente porque las normas de comportamiento y de pertenencia que definen las solidaridades sociales tienen un efecto represor que, como el lugar de trabajo, pueden limitar con facilidad la audacia intelectual en lugar de liberar el pensamiento a formas más radicales de acción. Un ejemplo lo constituyen los estrictos controles sociales impuestos por las asociaciones de propietarios que apenas toleran desviación alguna respecto a las normas sociales ampliamente asumidas, aceptadas e incluso bienvenidas por la mayoría de residentes. Es difícil no coincidir con Paul Knox (1994) en que, a diferencia de lo que sostiene Foucault, las asociaciones de este tipo eran «una red de regímenes de servidumbre que regulan el uso del suelo e intervienen en los asuntos de la comunidad en lo que a menudo constituye una forma de fascismo establecido».

Sin embargo es posible, como individuo, desear, imaginar y pensar la diferencia. Y se dispone de una amplia serie de recursos de crítica, recursos desde los que generar la visión alternativa de lo posible. Las utopías urbanas, por ejemplo, han presentado a menudo sistemas completamente distintos de derechos de propiedad, normas de vida y trabajo, que se manifiestan en formas espaciales y ritmos temporales absolutamente distintos. La reorganización que proponen (que incluye las relaciones sociales, formas de trabajo reproductivo, tecnologías y formas de prestación social) hace posible una consciencia radicalmente distinta (de las relaciones sociales, las relaciones de género o la relación con la naturaleza, según el caso) junto con la expresión de derechos, deberes y obligaciones basados en formas de vida colectivas. La posición desde donde conocemos nuestro entorno puede ser tan determinante como la posición desde donde lo vemos. Las comunidades y los barrios son contextos clave en los que se explora en términos del aprendizaje y de la construcción de nuevos imaginarios de vida social, así como en sus realizaciones tangibles por medio de prácticas materiales y sociales. La tensión entre el conformismo y la desviación se extiende por toda la geografía histórica de la vida comunitaria.

No obstante, las desviaciones que propician especialmente el cambio social y que tan a menudo desafían el estado de las cosas dentro de los intersticios de la vida urbana tampoco se dan sin contradicciones internas. Si bien no es cuestionable en sí la unión o asociación voluntaria para llevar a cabo algún sueño común, no es menos cierto que la presión social y las imposiciones que suelen acompañar la creación de solidaridades pueden derivar en sistemas coercitivos, al generar liderazgos carismáticos y jerárquicos, estructuras de poder, influencia y control que pueden adquirir un carácter especialmente centralizado en el interior de las comunidades. Y cuando estas estructuras se enquistan en la ciudad, ejercen su propio efecto fragmentador en forma de liderazgos locales, puesto que dependen esencialmente de su posicionamiento para conservar su sentido de identidad, al tiempo que rechazan someter sus intereses particulares a un movimiento amplio. En los Estados Unidos predomina precisamente el activismo comunitario de este tipo, que confina la política militante de base a una camisa de fuerza de restricciones autoimpuestas con respecto a transformaciones sociales más amplias.

En este caso el fascismo que reina en nuestras cabezas, así como en nuestras prácticas políticas también acaba afectando a la eficacia de los movimientos de base para un cambio radical del mundo.

En este micronivel se nos revela la dificultad que entraña avanzar, desde donde se está, a algún otro sitio en el plano práctico. La relación, como entre el huevo y la gallina, de cómo cambiar uno mismo al cambiar el mundo puede plantearse como un proyecto gradual aunque persistente que altere las fuerzas que construyen la persona política. Sin embargo, este proyecto no puede tener lugar como una ruptura revolucionaria radical (a pesar de que los acontecimientos traumáticos y las rupturas sociales —crisis económicas, revueltas, guerras— hayan abierto paso a situaciones radicalmente distintas). Se hace necesaria la perspectiva de una revolución larga. Para construir esa revolución, se precisa algún tipo de colectivización del impulso y el deseo de cambio. La negociación característica del particularismo militante y el activismo de base se lleva a cabo, por tanto, entre personas políticas que intentan un cambio recíproco entre ellas, del mundo y de sí mismas. Pero ¿en qué convertirse estas personas y por qué? Esta es la cuestión que debe plantearse desde la perspectiva de toda «revolución larga» que se dé en la larga historia urbana.

Especies que habitan la ciudad. «La ciudad y el entorno urbano representan el intento más consistente y, en general, más logrado del hombre de rehacer el mundo en el que vive según sus deseos. Pero si la ciudad es el mundo que el hombre creó, es el mundo en el que está condenado a vivir a partir de ahora. Por tanto, indirectamente, y sin ningún sentido claro de la naturaleza de su tarea, al crear la ciudad, el hombre se ha rehecho a sí mismo.» Robert Park (1967: 3)

Muchas especies, como apunta Lewontin (1982: 162), se adaptan a los entornos que alteran y, en consecuencia, inician un largo proceso evolutivo de transformaciones dialécticas de sí mismas y las demás. Los seres humanos han demostrado ser particularmente hábiles en este proceso, y la idea de que «el hombre se hace a sí mismo» (utilizando este título de Gordon Childe de hace tiempo) también tiene una larga y fértil historia. Nos transformamos a nosotros mismos transformando nuestro mundo (como insistía Marx). Transformamos las capacidades y facultades de nuestra especie por medio de innovaciones culturales, tecnológicas, políticas y sociales que presentan diversas ramificaciones para los tipos de entornos a los que debemos adaptarnos. Y es cada vez más el entorno definido por lo urbano lo que se convierte en el centro donde se produce este proceso adaptativo y de transformación.

Si bien es plausible argumentar a favor de algún tipo de coevolución dialéctica entre las características biológicas humanas y las formas culturales a largo plazo, la explosión de conocimientos y prácticas culturales en los últimos cien años no ha dejado tiempo para la adaptación biológica. No obstante, existen posibilidades y restricciones básicas derivadas de la naturaleza de nuestra especie. En un trabajo anterior he considerado estos puntos en los apartados de (1) competencia y lucha por la existencia, (2) diversificación y diferenciación, (3) colaboración, cooperación y ayuda mutua, (4) transformaciones ambientales (por ejemplo, urbanización), (5) la producción y reconfiguración del espacio, y (6) la transformación de temporalidades (véase Harvey, 2000: 209). Si estas características son un repertorio básico de capacidades y facultades, la cuestión a largo plazo consiste en movilizar una determinada combinación de las mismas para configurar formas urbanas alternativas que proporcionen un entorno social más humanizado. Las ciudades, al fin y al cabo, incorporan procesos de competencia, diversificaciones (divisiones de trabajo, de función de estilos de vida y valores), la producción de entornos construidos, de espacios y de temporalidades divergentes a gran escala.

David Harvey es geógrafo y profesor de antropología de la City University of New York (CUNY). Entre su obra, destacamos *Social Justice in the City* (Blackwell, 1973), *The Urban Experience* (Blackwell 1988), *Justice Nature and the Geography of Differences* (Blackwell, 1990), *The Condition of Postmodernity* (Blackwell, 1990), *Spaces of Hope* (University of California Press, 2000) y *Spaces of Capital* (Edinburgh University Press, 2001). El texto que se presenta en *Quaderns* recoge las ideas esenciales desarrolladas en una conferencia impartida por el autor en Singapur, durante las Jornadas *Conference on Model Cities* (abril de 1999). Una versión más extensa se halla incluida con el mismo título en el libro *Spaces of Capital*.