Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

“Alfonso Vélez Pliego”

Programa de Posgrado

Doctorado en Sociología

«Seamos primavera»: Abriendo los muros de las demandas en la lucha por la defensa de Rosa Nera

Tesis para obtener el grado de doctor en Sociología

Presenta

marios panierakis

Director de Tesis

Dr. John Patrick Holloway Kennedy

Puebla, Puebla, México

Ciudad de La Canea, Creta, Grecia

noviembre 2023

En memoria de Vardis Tsouris,

En memoria de Marc Tomsin,

En memoria de Alexandros Grigoropoulos

En memoria de Yiorgos Panierakis

presentes en las ruedas

Y a mis compañeras y compañeros

que sangran por nuestros sueños

Στη μνήμη του Βαρδή Τσουρή,

Στη μνήμη του Μαρκ Τομσίν,

Στη μνήμη του Αλέξανδρου Γρηγορόπουλου

Στη μνήμη του Γιώργου Πανιεράκη

που είναι παρόντες στους τροχούς,

Και στις συντρόφισσες και συντρόφους

που δίνουν το αίμα τους για τα όνειρά μας

Περίληψη/ Abstract/ Resumen

Περίληψη

Στην παρούσα εργασία εξετάζουμε –υπό αγωνιστικό πρίσμα– τα αιτήματα που εκφράστηκαν στο κίνημα διεκδίκησης του λόφου Καστέλι. Αν στο ξερίζωμα της κατάληψης Ρόζα Νέρα (Μαύρο Ρόδο) ακολούθησε η αντανακλαστική εναντίωση στην περίφραξη του λόφου Καστέλι, το περιεχόμενο των αιτημάτων διατηρεί δυνητικά τον διαχωρισμό του χώρου από τους συλλογικούς δρώντες και συμβάλλει στη γέννηση του κεφαλαίου. Στην πορεία της διατριβής διαπερνάμε το περιεχόμενο αυτών των αιτημάτων. Θα καταλήξουμε στη θέση ότι τα αιτήματα είναι ο πυρήνας της αντίφασης του προλεταριάτου. Έτσι, αντιμετωπίζοντας το αίτημα ως μορφή, προτείνουμε το άνοιγμα της κατηγορίας του αιτήματος αποκαλύπτοντας τον ανταγωνισμό που υπάρχει εντός της.

Abstract

In this thesis, we examine the demands articulated during the movement against the Hotelization of Kasteli Hill, from a militant perspective. Despite the fact that the uprooting of the Rosa Nera squat was followed by opposition to the enclosure of Kasteli Hill, the content of the expressed demands potentially sustains the separation of collective actors from the space and contributes to the genesis of capital. In the course of this thesis, we will criticise the content of these demands; but most importantly, by treating the category of demand as a social form, we propose opening up this category by revealing the antagonism that exists within it. We conclude with the argument that demands represent the core of the contradiction of the proletariat.

Resumen

En esta tesis examinamos, desde una perspectiva militante, las demandas articuladas durante el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli. Si al desarraigo de la okupa Rosa Nera siguió una oposición al cercamiento del cerro Kasteli, ciertas demandas sostienen potencialmente la separación del espacio de los actores colectivos y contribuyen a la génesis del capital. En el camino de la tesis criticamos el contenido de estas demandas. Concluiremos con el argumento de que las demandas representan el núcleo de la contradicción del proletariado; tratando la demanda como *forma social*, proponemos la apertura de la categoría al revelar el antagonismo que existe dentro de ella.

Índice

Περίληψη/ Abstract/ Resumen....3

Parte I: El Arranque de la Rosa....12

Introducción....13

El silencio sepulcral y el cultivo de la esperanza....13

Asuntos emergentes en el arranque de Rosa Nera....16

Capítulo 1. Rosa Nera y el contexto histórico de la lucha....23

1.1. Obertura del movimiento reivindicativo del cerro Kasteli....23

1.1.1. Primera parte: «Hicieron todo para enterrarme, pero olvidaron que era semilla» (5 de septiembre de 2020 - 12 de septiembre de 2020)....23

1.1.2. Segunda parte: «Cerraron la Rosa (Nera), abrimos la ciudad» (13 de septiembre de 2020 -12 de octubre de 2020)....27

Digresión sobre la Iniciativa contra la hotelización de los monumentos....31

1.1.3. Tercera parte: «todo para todos, nada para nosotros» (13 de octubre de 2020 - noviembre de 2021)....34

1.1.4. Cuarta parte: La lucha en los tiempos de cuarentena constante (noviembre de 2020 –enero de 2021)....36

1.1.5. Quinta parte: «lo que se vende es para tirar, riqueza es lo que estamos compartiendo» (enero de 2021–abril de 2021)....37

1.1.6. Sexta parte: «Seamos primavera» (abril de 2021– 15 de mayo de 2021)....39

1.1.7. Séptima parte: el crescendo del movimiento (15 de mayo de 2021- 5 de junio de 2021)....40

1.1.8. Octava parte: la neonata busca, de nuevo, sus primeras notas (6 de junio de 2021- julio de 2021)....46

1.1.9. Novena parte: Verano, decisión de la resolución judicial y choques internos (verano de 2021)....48

1.1.10. Décima parte: ¿El regreso a ritmos conocidos? (septiembre de 2021 -febrero de 2022)....49

1.2. Contexto histórico de Rosa Nera....49

1.2.1. La ciudad de La Canea y sus luchas 49

1.2.2. La historia de Rosa Nera 52

1.2.3. ¿Cómo se realizó la okupa de Rosa Nera? 55

1.2.4. El impacto de la okupa en la ciudad 57

1.2.5. ¿Qué significa okupa? 60

1.3. Las okupas en Europa y en Grecia: una reseña histórica 63

1.3.1. Los albores de las okupas en Europa 64

1.4. Rastreando las huellas de las okupas en Grecia 69

1.4.1. La primera ola de okupaciones en el territorio griego (1981-1985) 73

1.4.2. Segunda ola: El cálido invierno de las okupaciones (1985-1990) 73

1.4.3. Tercera ola (1991-2004): Surgimiento de nuevas estructuras de lucha: De la metrópolis a los suburbios y la influencia de las luchas contra la globalización 77

1.4.4. Cuarta ola: De la oposición al espectáculo de los Juegos Olímpicos al movimiento estudiantil contra la Ley Marco (2004-2008) 78

1.4.5. Quinta ola: La resonancia del grito de diciembre 2008 79

1.4.6. Sexta ola: la resonancia de los encuentros en las Plazas 81

1.4.7. Tras el triunfo electoral de Sy.Riz.A. y en solidaridad con los refugiados 82

1.4.8. Radios okupadas y clubes deportivos autoorganizados en Grecia 83

1.4.9. La elección de Nueva Democracia: el ataque a las okupas 85

1.5. Rosa Nera en el peligro y el desalojo 87

1.5.1. Desplegando los conflictos: El campo de investigación 89

1.6. Rasgos de las okupas y las inquietudes de la lucha por defender Rosa Nera 92

1.6.1. Cuestiones que emergen de las okupas 98

Capítulo 2: Digresión epistemológica. 104

2.1. ¿Dónde ir? ¿Dónde venir? y ¿Dónde volver?: réquiem sobre la relación entre los actores sociales y el investigador. 104

2.2. «*…maleta pequeña y pesada, llena de piedra y sol, … Maleta pequeña y vacía, aunque me cortó las manos*»: crítica a la disciplina académica. 107

2.3. ¿Nosotros?.....112
I. El individuo es prerrequisito (y resultado) de la ciencia burguesa.....112
II. el lenguaje 114
III. sub-investigadores.....115
2.4. Fuentes de inspiración.....116
2.4.1. Touraine y la intervención sociológica 117
2.4.1.1. ¿Cómo se realiza una intervención sociológica? 119
2.4.1.2. Los pasos hacia una intervención sociológica 120
2.4.1.3. Reseña de la intervención sociológica 122
2.4.2. Investigación Militante 124
2.4.2.1. ¿Cómo se realiza una investigación militante?.....127
2.4.2.2. Reseña de la investigación militante.....129
2.4.3. Encontrar nuestro cuerpo de investigación: inspiraciones del texto de Guattari «Para acabar con el masacre al cuerpo» 129
2.5. Un paseo por los callejones de La Canea: los primeros pasos en el campo 133
2.5.1. La teorización del amor 133
2.5.2. En y más allá del enamoramiento: hacia un método de stORGI 135
2.5.3. Nuestra presencia en el campo.....137
2.6. Visibilidad: ¿peligro o defensa de las grietas?.....139
2.7. Nuestra presencia en el campo (2) 141
Parte II: El cercamiento del cerro Kasteli.....145
Capítulo 3. ¿Es la patrimonialización del cerro Kasteli un dique contra la hotelización? 146
3.1. El patrimonio cultural del cerro Kasteli.....146
3.1.1. Monumentalización de los edificios del cerro Kasteli y el discurso político en defensa de su salvación.....148

3.1.2. El discurso de los arqueólogos: La continuidad histórica, la idea del «palimpsesto», «la ciudad más antigua de Europa» y «el corazón de las ciudades» 149

3.1.3. «La riqueza de la ciudad» 153

3.1.4. El discurso en defensa del Patrimonio Cultural 154

3.2. La noción del Patrimonio Cultural y su funcionamiento en la construcción de la identidad local y etnia 159

3.2.1. La noción del Patrimonio Cultural 160

3.2.2. Consecuencias de patrimonialización: identidades gloriosas, memoria unidimensional, desarrollo económico 161

3.2.2.1. Patrimonio cultural y desarrollo económico 164

3.3. Digresión sobre el funcionamiento de la disciplina arqueológica en la geografía griega 166

3.4. Hacia una derivación del patrimonio cultural de la relación social del capital .. 171

3.4.1. Crítica analítica y genética del patrimonio cultural 174

3.4.2. De la mercancía al patrimonio cultural y de nuevo a la mercancía: el camino de cosificación en el cerro Kasteli 179

3.4.3. El patrimonio cultural es una forma fetichizada de las relaciones sociales. 183

3.4.4. El proceso acumulativo del capital pasa por el cercamiento monumental .. 184

3.4.5. Patrimonio cultural y Estado: El patrimonio cultural es la otra cara de los mecanismos represivos 187

3.4.6. El patrimonio cultural introduce una separación entre lo cultural y lo económico 188

3.4.7. El patrimonio cultural contribuye a la pérdida de la vida cotidiana 190

A) Con la escisión del espacio 190

B) Con la pérdida del presente 191

3.4.8. ¿Dónde está la lucha? El capital lucha para imponer la forma del patrimonio cultural 192

3.5. ¿El patrimonio cultural como herramienta en manos del proletariado? 195

3.5.1. Cuatro imágenes sobre la relación de las okupas con los monumentos 196

3.5.2. La categoría del patrimonio cultural tiene impacto al sujeto revolucionario 199

A) Sustanciación del patrimonio cultural 199

B) la transformación del proletariado en ciudadanía 199

3.6. Más allá de la memoria de los monumentos: Dentro de los monumentos se oculta una anti-memoria viva 201

3.7. Conclusiones sobre la demanda de patrimonialización del cerro Kasteli.....206

Capítulo 4. El paisaje de la demanda sobre el espacio público 210

4.1. El camino de la demanda del espacio público 212

4.1.1. Una demanda espontánea: Desde las reflexiones tras el desalojo de Rosa Nera hasta la reokupación.....212

4.1.2. La demanda del espacio público bajo la percepción de la Iniciativa: *carácter público* del espacio.....217

4.1.3. *Espacio común*: el significado de la demanda del espacio público para la Asamblea Solidaria y Rosa Nera 222

4.2. La cuestión de acumulación primitiva y el cercamiento del cerro Kasteli 231

4.2.1. La nueva lectura de la acumulación primitiva 232

4.2.2. La acumulación primitiva en el marxismo abierto 235

4.2.3. El desalojo de Rosa Nera como proceso de acumulación primitiva.....238

4.3. Análisis de la demanda del carácter público del espacio.....239

4.3.1. ¿Qué se oculta tras el carácter público del espacio?.....239

4.3.2. ¿Cuál es el papel del carácter público en el proceso genético del capital?..242

4.3.3. Digresión sobre la propuesta de propiedad colectiva 242

4.3.4. La crisis en la acumulación capitalista y el apoyo del carácter público al capital.....246

4.3.5. ¿dónde está la lucha? el capital trata de imponer sus formas 249

4.4. La demanda del *espacio común* y sus variaciones.....249

4.4.1. ¿Qué significa hogar de lucha? 250

4.4.2. El cercamiento del conflicto en el discurso de hogar de lucha 252

4.5. El aspecto emancipador de la demanda sobre *espacio común* 258

4.5.1. Espacio abierto 258

4.5.2. Las raíces del discurso del *espacio común* 258

4.5.3. El desarrollo teórico del espacio común por parte de Stavrides. 261

4.5.4. La rosa negra de Foucault: las heterotopías y el cercamiento de la historia (y del espacio) en el cerro Kasteli 267

4.5.5. Las implicaciones políticas de demandar un espacio común 271

4.5.6. Digresión sobre el rito de paso 275

4.6. Conclusiones sobre la demanda del espacio público 278

Parte III: Imagen de la apertura 281

Capítulo 5. Abrir la categoría de la demanda para cambiar el mundo 282

Primera parte: Reseña bibliográfica de la demanda 282

5.1. Seamos primavera: una introducción 282

5.2. La perspectiva marxiana de la estrategia revolucionaria y la aportación de Engels, Lenin y Trotsky desde el punto de vista de la demanda 286

5.2.1. La lectura marxiana sobre la estrategia revolucionaria 287

5.2.2. El papel de las reivindicaciones en el pensamiento marxiano y engelsiano 290

5.2.3. Desde la punta revolucionaria hacia la base de la gobernabilidad: el camino de la reivindicación en el pensamiento marxista 294

5.2.3.1. La percepción Leninista sobre las reivindicaciones. 294

5.2.3.2. De la reivindicación a la gobernabilidad: *La demanda frente a la conquista de la maquinaria estatal* 299

5.2.3.3. De las reivindicaciones al Programa de Transición 301

5.2.3.4. La agonía del capitalismo y las tareas de la Cuarta Internacional 303

5.3. Digresión sobre los términos reivindicación y demanda 304

5.4. Kathy Weeks y la lanza utópica de las demandas: una reseña de las demandas feministas 306

5.4.1. Demanda como perspectiva 306

5.4.2. La demanda como provocación 307

5.4.3. Demanda utópica 308

5.4.4. Aportaciones críticas sobre la demanda utópica 310

5.5. La demanda en la obra de Alberto Melucci 312

5.6. Las venas abiertas de la política prefigurativa en relación de la demanda 315

Segunda parte: la apertura de la categoría de la demanda 317

5.7. Introducción: el rechazo de las demandas por parte de las luchas contemporáneas es una señal para abrir la categoría de las demandas 317

5.7.1. ¿Qué es lo que sabemos hasta ahora sobre las demandas? 319

5.8. Apertura de la categoría de la demanda: la categoría de la demanda a la luz de la primera frase del Capital 323

5.9. Invirtiendo la mirada sobre la demanda 324

I. ¿Por qué nos centramos en la demanda? 325

II. ¿Qué se oculta tras la demanda? Crítica analítica y Crítica genética de las demandas 326

III. ¿Cómo nace la demanda? O que significa tratar la demanda como forma 328

5.10. El doble carácter del discurso: discurso vs grito. 332

El grito se encuentra oculto dentro de la demanda 335

5.11. El doble carácter de la organización 335

Estas dos formas de organización tienen una relación antagónica. 340

5.12. Hacia una lectura emancipatoria de la demanda 342

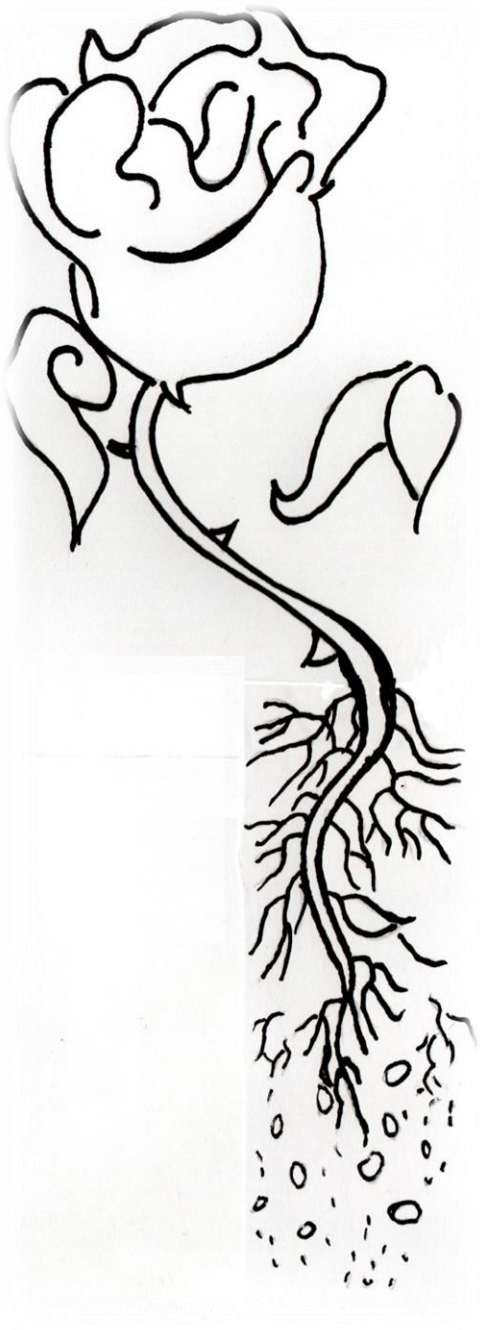
5.13. La demanda como categoría de lucha: o la lucha por no caer en la forma demanda 345

5.14. ¿Cuáles son las implicaciones políticas de la crítica a la demanda? 351

5.15. El carácter fetichista de las demandas y su secreto 351

5.16. Reflexiones finales sobre las demandas 356
A modo de conclusión: una apertura hacia otros caminos intransitables 359
«A la luz del medio día y caminando» 359
«Seamos primavera» 362
Glosario 365
Agradecimientos 368
Nota sobre los dibujos 369
Referencias bibliográficas 370
En Español 370
En Griego 373
En Ingles 379
En línea 383
Emisiones 385
Material primario 385

Parte I: El Arranque de la Rosa



Introducción

El silencio sepulcral y el cultivo de la esperanza

En el parque, a pesar de la plena angustia, nos acompaña una esperanza latente. Un deseo se cierne sobre la ciudad: Desde ayer, se revela –de nuevo– el deseo de cambiar el mundo. La participación en la asamblea es enérgica y llena de chispa; de hecho, la palabra circula de manera fluida.

En este ambiente, Serguéi toma la palabra, se levanta y con tono firme defiende la postura de reokupar Rosa Nera de inmediato, aprovechando que la situación está en ebullición. Una parte de la asamblea está aplaudiendo, Serguéi cierra su declaración pisoteando al sentido común de la ciudad «*si no entramos nosotros, ¿quién lo hará? ¿La maquinaria de la empresa hotelera para empezar a construir el hotel? Si no reokupamos ahora Rosa Nera, que estamos quinientas personas, ¿cuándo entraremos?*» Después, silencio; un silencio sepulcral en el parque de la asamblea abierta.

Luego, Benjamín se opone al posicionamiento de Serguéi con la consigna: «*esto no es un sprint, es un maratón*» y conmovido, agradece a las miles de personas que comparten el mismo dolor enunciando que «*esta lucha no es sólo nuestra, es de toda la sociedad*». Le complementa otro participante de Rosa Nera, Zacarías, «*en Rosa Nera entraremos, a la luz del mediodía, caminando*».[1]

En la imagen anterior se vislumbra un conflicto teórico que atraviesa implícitamente toda la lucha que describimos en esta tesis doctoral. Delinea las preguntas cruciales que emergen en esta lucha social; preguntas que traduciremos aquí a modo de una brújula de investigación para transustanciar las inquietudes de los protagonistas de esta acción social en un diálogo con fragmentos de teoría revolucionaria y, en consecuencia, a entablar un diálogo con otras luchas sociales.

Como decía Marx «*no basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacía el pensamiento*» (Marx 1844:

[1] Desde el principio la lucha por la defensa de Rosa Nera resuena a las consignas zapatistas. Aquí «*caminamos, no corremos porque vamos muy lejos*». Y es sólo un ejemplo de la huella zapatista en las luchas contemporáneas. Como dice Gael «*la herencia de los zapatistas en las luchas contemporáneas en Europa cambió la manera de pensar. En esto se basa la solidaridad hacia los zapatistas*» (entrevista a Gael). Tenemos que señalar que los nombres de los entrevistados no son reales. Muchos de los seudónimos fueron elegidos por los propios entrevistados. La mayoría de los nombres elegidos coinciden con nombres asociados a la lucha zapatista. Así que decidimos proteger la identidad de los demás compañeros y compañeras bajo la misma capa zapatista. Para una presentación más detallada de los entrevistados, véase el Anexo 3.

6). En este lugar herido, entonces, comienza nuestro pensamiento,[2] los propios acontecimientos de una Rosa arrancada son los que nos obligan a plantear, atravesando el miedo al ridículo, las preguntas a la luz de nuestro deseo infantil de cambiar el mundo.[3] Así, esta tesis aborda el movimiento para reivindicar el cerro Kasteli y la lucha por la defensa de la okupa Rosa Nera que tuvo lugar en la ciudad de La Canea, tras el desalojo de la okupa. Nos centraremos en el periodo de nueve meses desde el cinco de septiembre de 2020 (fecha de la invasión policial) al cinco de junio de 2021 (fecha de la reokupación de Rosa Nera).[4] Aunque en esta tesis partimos del Aroma de la Rosa, nuestras preocupaciones resuenan en todas esas grietas que territorializan el deseo de cambiar el mundo.

Así, empezamos con una pregunta: ¿Rosa Nera? —Rosa Nera no constituye ninguna respuesta en nuestra tesis, sino el punto de partida de las preguntas. Del aroma de la Rosa se desprende la cuestión de la emancipación. La inquietud –a pesar de las diferentes posturas– plenamente compartida en la primera asamblea organizada[5] es ¿cómo llegaremos a Rosa Nera? ¿Cómo logramos nuestra emancipación colectiva? ¿Cómo nos liberamos de los grilletes del capital? ¿Cómo romper con las relaciones capitalistas mientras las defiende la policía?

El calendario marca 6 de septiembre de 2020. Desde el día anterior, vivimos uno de los momentos más tristes de nuestra vida. Los servidores del dinero han arrancado la Rosa más bonita de la ciudad. La okupa Rosa Nera ha sido desalojada por una fuerza policial –enviada por el gobierno desde otras ciudades– que ha sido instalada en la ciudad de La Canea para vigilar tres edificios, ya, vacíos. Y, quizás, este arranque marca la pérdida de nuestros deseos. Y, quizás, esta amputación violenta hace llorar a nuestros ojos y romperse nuestros cuerpos, como frágiles que son. Sin embargo, un «*aire sopla y nos llama afuera de la tormenta de este mundo*».[6]

---

[2] Una idea parecida es mencionada por George Caffentzis «*las ideas no surgen como una lámpara en el cerebro de alguien; las ideas surgen de luchas: éste es un principio metodológico básico*» (Duarte Francisco et al. 2019: 18).

[3] En realidad esa narrativa empieza desde el momento que la bala que encontró a Alexandros Grigoropoulos, atravesó la realidad y los sueños de todos los adolescentes del país. Algunos siguen desafiando el miedo al ridículo.

[4] Durante este periodo realizamos nuestra investigación de campo.

[5] La imagen que describimos procede de una asamblea extremadamente importante, no sólo porque es la primera asamblea organizada, sino porque en ella se determinará el curso de la lucha por la defensa de Rosa Nera. De ahí la prominencia del incidente descrito en las primeras líneas del texto.

[6] Del poema «Fantasía» de Yannis Skaribas. Su obra ha sido compartida muchas veces en la okupa de Rosa Nera.

Durante ese mismo día, largo y lleno de emociones intensas, se organizaron espontáneamente tres marchas en diferentes barrios de la ciudad. Hoy, tras un día de llanto y duelo, se ha convocado la primera asamblea organizada en el «Parque de la Paz y la Amistad de los Pueblos». Se acercan entre 600 y 700 personas[7] para organizar nuestra rabia, para cultivar –de nuevo– las esperanzas.[8] [Véase fotografías 1-3, Anexo 1]

Comienzan las primeras palabras. Rápidamente, tiene lugar el incidente que señalamos al inicio. Hay un silencio sepulcral. Después de unos momentos– que parecieron siglos mientras nuestros latidos rozaban la posibilidad de un choque irreversible– la palabra circula de nuevo, evitando el choque teórico que se había planteado al principio. Este mismo día, nos acordamos en tres puntos: *1)* Que no se convirtiera el espacio de Rosa Nera en un hotel, *2)* Que reivindicábamos los *espacios públicos,* como era el cerro Kasteli, *3)* Que reokuparíamos Rosa Nera para convertirla en un *hogar de lucha*.

La imagen que describimos en la primera página, nos hace preguntarnos ¿por qué, aunque las condiciones –según el discurso de Serguéi– eran favorables, no se intentó la reokupación inmediata del edificio? ¿Por qué no se intentó la reokupación inmediata del edificio, si los tres objetivos de la asamblea podrían lograrse con esa acción? No se trata de una cuestión sobre la relación entre la violencia y la acción colectiva, como los sociólogos podrían pensar rápidamente;[9] al contrario, es una cuestión del cultivo de la esperanza. ¿Cómo cultivar nuestras esperanzas en esta lucha? ¿Cómo seguir compartiendo nuestros sueños en la lucha? ¿Cuál es, pues, el significado de esta lucha social? Creemos que este proceso de cultivo puede ser observado a

---

[7] «*La primera asamblea fue grandiosa. El anfiteatro del parque estaba lleno, se podía sentir que algo muy poderoso iba a nacer*» (entrevista a Bulmaro). La participación, en esta asamblea, excede los límites de los colectivos de la ciudad y, en consecuencia, provoca muchas expectativas. «*Esta Asamblea constituyó un proceso de solidaridad hacia Rosa Nera, que intentó organizar las manifestaciones. La participación fue enorme, he contado 700 personas en ese septiembre*» (entrevista a Zacarías). El número de las personas que participan es muy elevado para la ciudad de La Canea. Para encontrar asambleas previas tan numerosas deberíamos remontarnos más de diez años, a la huelga de los inmigrantes de 2008 que tuvo lugar en la ciudad, a la revuelta de diciembre del mismo año y quizás a las plazas de los indignados de 2011.

[8] Como escribe el Subcomandante Marcos «*las flores, como las esperanzas, se cultivan*» (Subcomandante Insurgente Marcos 1995).

[9] Éramos muy conscientes de que esta posición fue respaldada por una estructuración jerárquica de nuestras relaciones y, muy posiblemente, por el uso de anti-violencia para reconquistar la ex-quinta División del ejército (el uso de términos militares no está por casualidad aquí). Esta tesis, como señalamos a continuación, implicaba un choque con la policía que estaba resguardando a los edificios y esto significaba *a priori* un acto militar, significaba *a priori* relaciones sociales verticales, significaba *a priori* la exclusión de la gente que no pueda tomar ningún tipo de arma en sus manos.

través de las demandas sociales que emergieron en el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli. Nuestra investigación, por consiguiente, se centra en el análisis de las demandas.

Asuntos emergentes en el arranque de Rosa Nera

¿Por qué tanto dolor por una Rosa? ¿Por qué desarraigar una flor provocó una lucha tan fuerte en los tiempos en que las luchas en Grecia estaban en declive? Para nosotros, que crecimos en la ciudad de La Canea, Rosa Nera no era sólo una flor, era un desafío sobre la manera en que queremos vivir y este compartimiento de nuestros sueños es lo que la hace importante. Arrancar este desafío desde la raíz significa la imposición de una manera unidimensional de (sobre-)vivir, significa la perdida de la fantasía que nos llama afuera de la tormenta de este mundo. Y no estamos listos para desistir de nuestros sueños.

Sin embargo, el tema del cerro Kasteli excede los límites de quienes van camino de sus sueños. Diríamos que hay tres asuntos que inflaman el movimiento contra esta «inversión». Asuntos que se vinculan con las siguientes preguntas: ¿quién es el comprador? ¿Quién es el vendedor? ¿Y cuál es la transacción? El primer asunto, que surge con la venta y el desalojo del edificio, proviene de que el comprador realiza una adquisición en el sector inmobiliario para transformar un lugar en hotel, en una ciudad ya saturada por el turismo. En otras palabras, la posibilidad de construir otro hotel afecta a la vida cotidiana y a los ritmos de las personas que viven en la zona.

El segundo asunto proviene del vendedor: la Universidad Técnica de Creta. El hecho de que una institución de educación superior haya sido empujada por las políticas neoliberales –y también por las decisiones conscientes, al parecer, de las autoridades del rectorado– a convertirse en un negocio inmobiliario para asegurarse su funcionamiento plantea interrogantes sobre la estructura y la gestión administrativa y financiera de la educación superior en Grecia.[10]

El tercer asunto se deriva del contenido de la transacción. Esto tiene al menos tres aspectos los cuales examinaremos analíticamente en los capítulos 3 y 4: *a)* El

[10] «*Hay que destacar la situación de las instituciones educativas, para no olvidar que es un espacio que pertenece a una institución educativa superior. El hecho de que la financiación estatal haya cesado […] ha llevado a una parte de la élite académica, en efecto, a recurrir a intentos de financiación [recurriendo a] estrategias inmobiliarias o diversas soluciones de mercado para financiar las universidades*» (entrevista a Rizos). La disminución de la financiación de las universidades comenzó con la Ley Giannakou en 2006 que levantó a las estudiantes durante casi dos años. Siguió con la Ley Diamantopoulou en 2011 y desde entonces los gobiernos griegos presionan a las universidades para que busquen recursos propios.

espacio al que nos referimos (el cerro Kasteli) se considera el alma de la ciudad, la «médula de su historia», el lugar que recoge las ruinas de todos sus periodos históricos. *b)* Es uno de los pocos espacios públicos y de uso libre. *c)* Al mismo tiempo, es el lugar donde se articula un concepto diferente de la vida, es un lugar donde se formula abiertamente la cuestión de la emancipación: el espacio okupado por parte de Rosa Nera.

Un cuarto asunto tiene que ver con la tercera parte de la transacción: el Estado y sus mecanismos represivos. Para asegurar la «inversión», debe acabarse con la vida de este espacio. Por ello, la policía va armada y, bajo la presión de la empresa, desaloja la okupa con violencia (esto responde al tercer aspecto que vimos anteriormente; es decir, el sometimiento del potencial emancipador del lugar). Al mismo tiempo, y más allá del momento violento visible del desalojo, se intenta cercar el espacio para que no sea utilizado por nadie más que la empresa.

Desde los asuntos anteriores se derivan en el discurso público las seis demandas que fueron forjadas en el taller de la acción colectiva. Al principio, como negación al desalojo del espacio, por tanto como demanda del espacio por y para las luchas (*hogar de lucha*). En segundo lugar, como reivindicación de los *espacios públicos*. Por último, como *defensa de los monumentos de la ciudad y a favor de la patrimonialización del cerro Kasteli*. Todas estas demandas están acompañadas de la oposición a la represión policial; se expresa también el rechazo de la neoliberización de las universidades y, claro, el desacuerdo con la turistificación de la ciudad [Véase Gráfica 1-2 y mapeo 1, Anexo 2].

En esta investigación nos interesa reflexionar sobre el hacer emancipatorio; la pregunta que compartimos con nuestras compañeras y nuestros compañeros es ¿cómo llegaremos a Rosa Nera? ¿Cómo lograr nuestra emancipación colectiva? ¿Cómo luchamos? La experiencia de estos nueve meses, nos mostró un camino a través de las demandas. ¿Cuál es la relación, entonces, de las demandas con la emancipación?

A continuación, desarrollaremos nuestra tesis doctoral a través de la *apertura* de las demandas centrales del movimiento reivindicativo: la salvación de la memoria de la ciudad; la exigencia de espacios públicos y espacios comunes; y, por último, la construcción de un espacio en el cual se ponen en práctica relaciones sociales fuera del capital. No nos involucraremos en los asuntos de turistificación y de neoliberali-

zación de las universidades en Grecia (y en Europa en general),[11] tampoco entraremos directamente en el tema de la represión policial. Este examen no se hará bajo los filtros de la sociología de los movimientos sociales (como sería lo obvio), sino bajo una lectura crítica de las demandas de la acción colectiva; con el objetivo de promover nuestra lucha, poner bajo la mirada crítica nuestro hacer, y ¿por qué no? abrir nuevas sendas para volver a pisar colectivamente.

Siguiendo con la imagen que describimos al principio, las demandas son nuestras estelas hacia la esperanza, aunque la duda nos acompaña en cada paso. Las demandas oscurecen la riqueza de las relaciones sociales que creamos durante la lucha y muestran un fin en el proceso colectivo relacionado con la satisfacción, o no, de las mismas. Aunque exigen el cambio social nos atraen a la cohesión social del capital. Así, en esta tesis doctoral, queremos revelar el antagonismo que existe dentro de la categoría de la demanda para volver al andar. Nuestro método es abrir las demandas, dado que con esta apertura sale a la luz la contradicción de nuestra lucha: la apertura ilumina el antagonismo que se encuentra dentro de las demandas. Y quizás con esta apertura podamos volver a florecer; ser primavera.

Esta tesis se organiza a través de tres imágenes: al principio, la imagen del arranque de la Rosa. Esta imagen incluye un capítulo sobre el contexto de la lucha y un capítulo sobre nuestro interés personal en el tema y, a continuación, el método de investigación y sus implicaciones. En el primer capítulo, entonces, describimos la crónica del movimiento y de la lucha que estamos investigando; la historia del colectivo que albergó sus sueños en este espacio y su impacto en la ciudad de La Canea; seguimos con el rastreo de las okupas en Grecia hasta las implicaciones del triunfo electoral del partido conservador en 2019 y su ataque a las okupas; por último, explicamos los conflictos dentro del movimiento. En el segundo capítulo, exponemos nuestra motivación para escribir esta tesis y contextualizamos nuestra presencia en el campo de investigación. Tras describir las fuentes de inspiración (intervención sociológica, investigación militante y la idea del cuerpo de Félix Guattari), proponemos la *investigación con stORGI*: una investigación que no sólo expresa la rabia sino que intenta construir una co-pertenencia entre los cuerpos que se encuentren en el campo.

[11] Aunque son dos temas muy importantes e interesantes cuya investigación valdría la pena, decidimos no entrar en el rechazo de la turistificación dado que era base común del movimiento. Al contrario, la demanda contra la neoliberalización de las universidades no fue tan desarrollada por parte del movimiento.

La segunda imagen delinea el cercamiento de la Rosa. Esta imagen incluye dos capítulos centrales de la tesis: el capítulo sobre la demanda de patrimonialización del cerro Kasteli y el capítulo que despliega la demanda del espacio público. En el capítulo tercero nos preguntamos si la demanda de la salvación de la memoria puede volverse emancipatoria. Para responder es necesario analizar el papel del patrimonio cultural en el proceso de la acumulación capitalista. Así, desarrollaremos nuestras aportaciones teóricas a través del ejemplo concreto del cerro Kasteli (lugar en el que se ubica Rosa Nera) en el que las últimas excavaciones han mostrado la existencia de la antigua ciudad de Kydonia (una de las ciudades más antiguas de Europa).

Somos conscientes de que el patrimonio cultural se interpreta como una consecuencia de los nacionalismos del siglo XIX. En contraposición a esta postura argumentaremos que es necesario derivar el patrimonio cultural desde las relaciones sociales de la sociedad mercantil y no tanto de los nacionalismos de siglos pasados. El patrimonio cultural está intrínsecamente ligado a las relaciones sociales capitalistas y a la expansividad del capital. Debemos derivar la forma de patrimonio cultural a partir de las relaciones capitalistas. El ejemplo del cerro Kasteli aprehende el patrimonio cultural como un producto histórico, una forma a partir de la cual y a través de la cual el capital se (re-)reproduce y obtiene acumulación.

Por lo tanto, defenderemos la necesidad de destacar el papel del patrimonio cultural en el proceso reproductivo del capital. Al profundizar en el patrimonio cultural desde esta perspectiva, observaremos, en primer lugar, su aparición como categoría que oculta las relaciones de explotación inherentes, oculta la dominación de clase. En segundo lugar, señalaremos el proceso de *cercamiento monumental*, es decir, la creación de las condiciones necesarias para una nueva acumulación de capital. Para lograr esta acumulación es necesaria la escisión del espacio/de los monumentos del flujo social del hacer y su transformación –indirectamente– en una mercancía. En el caso concreto del cerro Kasteli la creación del patrimonio cultural se realiza con el apoyo del Estado y empleando la violencia. Por ello es necesario suministrar a este mecanismo de un velo de neutralidad, que oculte la relación de explotación y garantice su reproducción.

En tercer lugar, esta relación de explotación aparece en un ámbito inocente, la memoria y/o el patrimonio material o inmaterial. El patrimonio cultural no constituye un campo inmediato de valor de cambio, sino un *palimpsesto*, capaz de acumular un conjunto de mercancías, que pueden transformarse en dinero. Al igual que el cerro

Kasteli es un *palimpsesto* en el que se inscriben las huellas de las diversas culturas que han pasado por la zona, también es un *palimpsesto* en el que la acumulación de restos arqueológicos puede producir capital. En último lugar, el patrimonio cultural contribuye a la pérdida de la vida cotidiana tanto por la escisión del espacio como por la valoración jerárquica del pasado sobre el presente.

En conclusión, argumentaremos que la patrimonialización del lugar expresa un momento visible de auto-enajenación, por eso la crítica al patrimonio cultural es la premisa de todas las críticas. En ese sentido la crítica del concepto de patrimonio cultural es en realidad una crítica que pretende desfetichizar las relaciones sociales. El patrimonio cultural ilumina el cerro Kasteli como una realidad externa. Detrás de la institucionalización del espacio se encuentra oculto el hacer creativo en el aquí y ahora. La historia se presenta cerrada; las posibilidades en el espacio y el tiempo, agotadas. Por último, al abrir la demanda del patrimonio cultural revelamos un choque entre una memoria institucionalizada, impuesta desde arriba, y una anti-memoria colectiva. Una anti-memoria que no está vinculada al espacio ni a los restos arqueológicos, sino a las relaciones sociales que se crean más allá de la lógica del mercado.

En el cuarto capítulo investigamos la demanda sobre el *espacio público*. En su apertura esta demanda revela dos discursos diferentes: el discurso del *carácter público del espacio* y el discurso del *espacio común*. La corriente institucionalizada del movimiento se expresa bajo el discurso del *carácter público* del espacio. Aunque, de una manera, este discurso responde al peligro de hotelización, identificamos dos problemáticas: en primer lugar, es un discurso que coloca el espacio bajo el control del Estado o sus instituciones y considera el Estado como garante y regulador de la protección y explotación más eficiente de los recursos comunes, así como guardián de los derechos individuales (del ciudadano). En segundo lugar, el discurso del *carácter público* no se opone a los procesos de génesis del capital; propone una acumulación diferente a través del Estado y del patrimonio cultural. En este sentido, lee en el proceso de acumulación una debilidad del capital hotelero al cumplir con las condiciones de producción, por lo que se hace hincapié en un recurso alternativo (patrimonio cultural) que pasa a proscenio con la crisis del primer proceso de acumulación (la hotelización). El discurso del *carácter público* ve una aparente pelea entre el capital turístico y el capital cultural. A través de esta mirada la crisis de acumulación capitalista se presenta sencillamente como crisis del capital turístico.

La otra corriente del movimiento se expresa bajo el discurso del *espacio común* o espacio autoorganizado. A este respecto, la crisis de la acumulación capitalista en el cerro Kasteli es el resultado de nuestra propia lucha, es el resultado de la realización del *espacio común* en el cerro Kasteli (antes, durante las movilizaciones y después de la reokupación). Somos nosotros quienes causamos la crisis del capital. En este sentido, la crisis sería un momento en el que se cuestionan las relaciones sociales del capital, un momento de lucha. Sin embargo, la corriente radical desarrolla, a su vez, un discurso (*hogar de lucha*) que puede recaer en el cercamiento del conflicto. En resumen, con esa imagen estamos señalando que el peligro del cercamiento se corre no sólo con la presencia de los mecanismos represivos del Estado, sino también con el discurso del movimiento.

La tercera imagen esboza una apertura; concluye con el remate teórico de la apertura de las demandas que se realiza en los capítulos 3 y 4. Esta imagen incluye el quinto y último capítulo en el cual plantearemos la apertura de la categoría de la demanda. Empezamos con una reseña de la bibliografía de las demandas (marxista, feminista, política prefigurativa). Revisando las tesis marxianas señalamos que las demandas proletarias se rigen por la *punta revolucionaria*; es decir, tanto por el cuestionamiento –desde la raíz– de las relaciones sociales capitalistas como por su dimensión proyectiva. Esta *punta revolucionaria* se lima en la lectura marxista y se convierte en un elemento constitutivo de la preparación del proletariado para la conquista del poder. Kathy Weeks recupera la dimensión proyectiva de las demandas revelando la capacidad de los mismos actores sociales a realizarlas. Sin embargo, no relaciona este proceso emancipatorio con la forma organizativa de las luchas sino con la identidad. En este sentido, regresamos al trabajo de Melucci y la bibliografía sobre la política prefigurativa, porque aclaran la importancia de la forma organizativa.

Una vez revisada esta bibliografía, proponemos la lectura de la demanda como *forma social*. Destacaremos la categoría de la demanda como una dimensión de las relaciones sociales que aparece históricamente y encierra en sí misma el deseo de cambiar el mundo. Eso nos conducirá al *doble carácter* del discurso: al conflicto entre *discurso* y *grito*. El último se considera el contenido material de la demanda, dado que guía los actores colectivos al hacer, mientras que una demanda que se mantiene en el nivel del *discurso* cercena la posibilidad del hacer. Así, el acto de demandar nos atrae a la cohesión social capitalista, dado que legitima nuestro poder y autoriza una tercera parte a actuar en nuestro nombre. Este antagonismo revela a su vez el doble carácter

de la organización; es decir, se refleja, en la forma en que los portadores de la demanda se organizan (entre la organización abstracta y la autoorganización). Con esa figura, queremos no sólo revelar el antagonismo interno inherente a la categoría de la demanda, sino también situar la dimensión proyectiva de las demandas en la forma organizativa.

Respecto al método, la investigación está basada tanto en notas de campo (de asambleas, marchas o discursos públicos) como en el discurso de los participantes en la acción colectiva, recogido en entrevistas semi-estructuradas o grupos de enfoque [véase el Anexo 3 para más informaciones sobre las entrevistas]. De manera auxiliar, se transcribió el discurso público de las jornadas o entrevistas en los medios de comunicación.

Hay que reiterar que participamos en esta discusión desde una posición militante, por lo que lo importante para nosotros es la búsqueda y realización de nuevos mundos: ahí está nuestro cielo. Nuestro punto de inspiración es esta experiencia de relaciones que van más allá del capital en este espacio. «*Porque Rosa Nera no es un hotel de cinco estrellas, sino una galaxia. Con planetas, soles, cometas, estrellas y astros, rodeado de otras galaxias. Es un pedazo del universo. Es el lugar donde anidan todas esas estrellas y galaxias, todos los elementos que no encontraban voz, ni espacio en otras galaxias. Rosa Nera es parte de la sociedad. Y nadie puede borrar su paso por la historia. Nadie puede detener su continuidad sino nosotros. Sólo la revolución de las flores agrieta los parterres de hormigón para que florezcan en ellos miles de rosas*» (Rosa Nera 2020: 29).

Cerrando esta introducción tenemos que confesar que esta tesis está impulsada por el deseo de cambiar el mundo. Esto, querido lector imaginario, implica que este texto no está en la biblioteca laberíntica de nuestro Instituto sólo porque la formalidad estándar de presentación de tesis lo exige. Es aquí donde esperamos que el grito que surge entre las líneas encuentre compañía. Para algunos, este texto es una tesis para obtener el grado del doctor; para otras es el aroma que nos mantiene vivos. En este texto, pues, van a leer sobre una flor. Quizás, una flor sin aroma. Pero no se dejen engañar, del olvido en que cada palabra relega al aroma de la Rosa, emerge la flor ausente de todos los jardines.

Capítulo 1. Rosa Nera y el contexto histórico de la lucha

1.1. Obertura del movimiento reivindicativo del cerro Kasteli

1.1.1. Primera parte: «Hicieron todo para enterrarme, pero olvidaron que era semilla» (5 de septiembre de 2020 - 12 de septiembre de 2020)

«*Oímos golpes en la puerta. Corrimos a ponernos lo primero que encontramos delante. En unos segundos estábamos tirados en el pasillo con las botas de los policías pisándonos y sus pistolas apuntándonos*» (entrevista a Susana y Samir). «*Fue un shock encontrarnos en el piso, atados de espaldas y encima de nosotros policías armados hasta el tope con pistolas apuntándonos*» (Entrevista a Hugo). El desalojo de nuestros sueños comenzó mientras «*125 policías entraron en el espacio con gritos y armas apuntando a nuestras cabezas*» (entrevista a Samir).[12]

Fortísimas las primeras notas de viento metal[13], que nos despertaron, violentamente, en la madrugada del cinco de septiembre. El mecanismo de alerta se activó a las cinco treinta y seis de la madrugada[14] y con el staccato sonido de la alarma «*sentimos la pérdida de la Rosa como un golpe personal*»[15]. «*Psicológicamente, fue algo muy pesado que te avisaran al amanecer que estaban desalojando un edificio. Te sientes indefenso, no puedes hacer nada para evitarlo*» (entrevista a Zebedeo). Las 16 personas que estaban dentro de la okupa fueron detenidas y llevadas a la estación de

---

[12] «*La represión policial fue sin precedentes. 125 policías de Atenas fueron empleados para desalojar una okupa en una provincia. La última operación policial en la ciudad de La Canea con tanta violencia fue en la revuelta contra la OTAN en 1991*» (entrevista a Samir). «*Cuando la policía necesita traer refuerzos no sólo del resto de Creta sino también, de Atenas para mantener cerrada una puerta entiendes que algo se está moviendo en esta ciudad*» (entrevista a Jilguero).

[13] Samir y Susana complementan su descripción «*ciertos ruidos siguen perturbándonos. Puede que sea de noche y oigamos el sonido del metal y despertemos abruptamente*».

[14] No era la primera vez que la okupa estaba en peligro. En 2017 la Universidad Técnica de Creta hizo los primeros esfuerzos para convertir el espacio del cerro Kasteli en un hotel. La asamblea que se constituyó en esta ocasión, organizó un mecanismo de alerta vinculado con los celulares de las personas que participaban en ella. «*Nunca olvidaré, la hora de dos mensajes en mi vida: las cinco y treinta y seis de la madrugada del mensaje del desalojo y las doce y siete del mediodía del mensaje de la reokupación*» (entrevista a Guadalupe). «*Tenía* sólo *un sábado de descanso y había organizado un viaje. Desperté a las 7 de la mañana y mi celular estaba lleno de llamadas y mensajes sobre el desalojo de Rosa Nera. Un caos*» (entrevista a Larisa). Un año antes del desalojo, Omar describe el miedo ante un posible desalojo de Rosa Nera: «*No podía darme cuenta de que este espacio podía (...) cambiar de forma, convertirse en otra cosa.* [Estas imágenes] *no me dejaban en paz, existía el miedo de perder a un ser querido, como si fuéramos a morir*» (entrevista a Omar).

[15] «Somos nosotros los que nos llamamos "Rosa Nera" y no "5ª División" o "Palacio" o "Gobernación". (…) Somos los miles de personas que inundaron la ciudad en los días posteriores a la invasión policial. Que experimentaron la pérdida *de la okupa como un golpe personal*» (Marketakis 18 de octubre de 2020).

policía de la ciudad.[16] Sin embargo, durante la invasión policial, nos encontramos afuera de la okupa expresando, con reflejos rápidos, nuestra solidaridad con los arrestados y nuestra oposición al cierre del único espacio libre y abierto en la ciudad de La Canea. Nos encontramos fuera de Rosa Nera en la calle de Kanevaro, mientras la policía bloqueaba la entrada al cerro Kasteli, usando gas lacrimógeno, desde la calle de Agios Markos [Véase fotografía 4, Anexo 1].

Fidelia relata «*llegué un poco tarde. Las personas estaban llorando, nunca he visto una sonrisa inversa antes. Tan hacia abajo, tan intensa en las caras de algunas personas. También había preocupación sobre lo que había pasado y quién estaba dentro y todas esas cosas. Lo recuerdo muy vívidamente como un sentimiento tan malo*» (entrevista a Fidelia). «*Observaba la tristeza pintada en los rostros de mis compañeros. Habían perdido su hogar, habían perdido sus casas (...). A pesar de la vivienda, no hablo de los muros sino por el sueño de vivir de manera diferente, (...) observé miradas y rostros distorsionados*» señala Guadalupe. Mientras, Jimena añade «*era como una vieja casa a la que no puedes volver, una parte de ti que no puedes tocar*» (entrevista a Guadalupe y Jimena). «*Vi a gente con manos temblorosas durante muchos, muchos días*» (entrevista a Ramona).

Preludio lacrimoso el amanecer; y ¿dónde encontrar el *contrapunto* de soñar despiertos? «*Sentí que perdíamos nuestros sueños, que nos robaban algo (...) era bastante triste*» (entrevista a Susana). «*Llevo aquí [en Rosa Nera] 16 años, cuatro de ellos viviendo. Ha sido toda mi vida. Sentí que (...) perdí a uno de los míos*» confiesa Galeano; Ramona añade: «*para mí, que no vivía en La Canea, era algo que todavía no había experimentado. Sentí que perdía un sueño. Era una sensación demasiado intensa*» (entrevista a Galeano y Ramona).

Siguiendo el *canon*, encontramos el *puente* hacia la esperanza. Rápidamente, se realizó una asamblea con la gente que estaba concentrada y de manera espontánea se realizó una marcha informativa en el mercado de la ciudad. Se organizó, asimismo, otra marcha al mediodía para liberar a los detenidos. «*Cuando por fin nos liberamos y nos unimos al resto de la marcha (...), mi pensamiento era: nada ha terminado, ahora empezamos. Todo ese primer día fue algo que no olvidaré. El sentimiento de pérdida se convirtió en ímpetu de dedicación para lograr el objetivo de la lucha*» (entrevista a

[16] «E*n aquel momento del desalojo sentí unida a la gente de la Rosa. Nos sentíamos un cuerpo. Mucho apoyo*» (entrevista a Susana). «*Ahí, tanto los inmigrantes como nosotros expresamos un sentimiento fuerte de solidaridad y casi olvidamos que habíamos perdido nuestro hogar*» (entrevista a Hugo).

Susana). Esa misma noche se organizó una tercera marcha, más grande, alrededor de los bares de la ciudad. «*Saliendo de la estación de policía, nos encontramos con la marcha del mediodía y luego participamos en la marcha de la noche. Creo que todos olvidamos el hecho del desalojo. La participación fue enorme. Realmente, nos atravesó un sentimiento de alegría*» (entrevista a Hugo).

Mientras el entorno sonoro de las marchas sobrepasa la contaminación auditiva de los lugares turísticos de la ciudad queda claro que el asunto de Rosa Nera no afectaba solamente a unas pocas personas –como se reproducía en los medios de comunicación– sino a toda la ciudad y quizás a mucha más gente alrededor del mundo.[17] «*Creo que en estos 16 años, la okupa marcó algo muy importante en la conciencia de la ciudad. Y en ese sentido había la esperanza de que las relaciones que creábamos podrían volver a existir, teníamos la perspectiva de que este mundo podría encontrarse de nuevo, que es posible*» (entrevista a Moisés). «*Me sentí abrazada por el entusiasmo y el deseo de recuperar la okupa que personalmente me parecía imposible*» (entrevista a Guadalupe) [véase fotografías 5-8, Anexo 1].

Así, el cinco de septiembre comenzamos una *obertura* entre la desesperación y la esperanza. Una *sonata* por la pérdida de nuestra fantasía. Y aunque la sonata empezó con ritmos indecisos, el fuego de nuestra pasión de cambiar el mundo iba a romper el canon rítmico. Inmediatamente, después del desalojo, empezó una asamblea pública y abierta en el centro de la ciudad, la cual fue organizada por la vieja colectividad de Rosa Nera y los colectivos políticos de la ciudad [Centro Social de los Inmigrantes, el colectivo autoorganizado Aspalathos (Aulaga), el Radio Social de La Canea (Crack), la colectividad de música "Yar Aman" y los colectivos feministas de la ciudad "έμφυλες αταξίες" y "λύσσα και πούπουλα"]. Las reacciones contra el desalojo provocaron momentos llenos de sentimientos, momentos llenos de significado político, momentos que conllevan y resumen la experiencia de Rosa Nera, momentos que choquean diferentes estrategias de la lucha.

El día siguiente, «*lo principal que sucede es la formación de la Asamblea Solidaria con Rosa Nera*» o Asamblea para reivindicar espacios libres y autoorganizados o, gracias al nombre del parque, Asamblea del Parque de la Paz y de la Amistad de los

[17] «*En septiembre se inició un movimiento que fue enorme para los estándares de la ciudad y sobrepasó los límites de la ciudad y se extendió por todo el país, y no sólo las manifestaciones fueron emocionantes en términos de participación, sino que la asamblea en el parque fue un ejemplo de un frente unido que alcanzó desde las formas más radicales del espectro político hasta las más conservadoras*» (entrevista a Rizos). De hecho, los días siguientes fue expresada la solidaridad con Rosa Nera en muchas ciudades [véase fotografías seleccionadas 22-26, Anexo 1].

Pueblos, en lo sucesivo *Asamblea Solidaria*, con las metas que hemos señalado en la introducción, «(…) *donde hay una enorme ampliación de la discusión, de manera que los grupos políticos organizados participan sin ningún intento de hegemonizar o de imponer su línea... y es muy bonito lo que ocurre. Yo lo describiría como una explosión del afecto colectivo que rompe las relaciones políticas y sociales existentes y crea algo mucho más grande, con mayor participación, con una riqueza de perspectivas, pero que consigue encontrar una manera de sintetizar y ese es el acontecimiento más importante de la resistencia*» (entrevista a Moisés).

«*Instintivamente, cuando nos desalojaron, se formó una asamblea. Había mucha gente diversa reunida, eso era lo bonito, no eran sólo números, sino el hecho de que podías ver diferentes tendencias, gente de diferentes orientaciones políticas, incluso gente que no estaba en la okupa, reuniéndose para decir que debería haber una Rosa en la ciudad*» (entrevista a Galeano). «*Era gente que ofreció su tiempo y sus vidas para que pudiera respirarse, de nuevo, el aroma de la Rosa*» (entrevista a Susana)

Una de las primeras acciones de solidaridad fue la manifestación en el Ayuntamiento el lunes 7 de septiembre. Esto fue importante no solamente para destacar el papel del alcalde en el desalojo, sino también para crear un dique contra la hotelización del cerro Kasteli.[18] De ahí salió la oposición del alcalde a la hotelización del cerro Kasteli y su condescendiente propuesta de convertir el edificio en una biblioteca.[19] La *Asamblea Solidaria* ocupó el Ayuntamiento el 10 de septiembre, una acción que fue acompañada de exhibición de fotografías y una marcha con patinetas y bicicletas [véase fotografías 9-10 y póster 1, Anexo 1].[20]

Esta primera parte termina el 12 de septiembre con la organización de una multitudinaria marcha de tres mil personas bajo la consigna «*Hicieron todo para*

---

[18] El ayuntamiento tenía la capacidad de bloquear la posibilidad de construir un hotel en este espacio.

[19] «*En particular, cuando se trata de una okupa emblemática, con una presencia importante en la vida pública y un alto nivel de participación ciudadana, el desalojo y la restauración del edificio se aceleran en la dirección de uso cultural; para crear la impresión de que las autoridades no actúan simplemente como un estado policial, sino que escuchan las necesidades de los ciudadanos, la sensibilidad del público en torno a las cuestiones relacionadas con las artes. Algunos ejemplos típicos son los casos de las okupas Villa Varvara en Tesalónica y Villa Amalia en Atenas, que, inmediatamente después de su desalojo se convirtieron en una biblioteca pública y una escuela pública, respectivamente*» (Souzas 2021:133).

[20] «*La ocupación del ayuntamiento fue para mí un punto de inflexión importante porque mostró el potencial y las imperfecciones de la acción que fue decidida a puerta cerrada (...) tuvo éxito pero tomó por espalda a la gente del movimiento (...) y en cierto modo creó interrogantes. El cuerpo que estaba allí no parecía disponible para continuarlo*» (entrevista a Zacarías).

enterrarme, pero olvidaron que era semilla»,[21] que logró circundar el cerro Kasteli. Por la noche, el concierto disipó la desesperanza y abrió una nueva parte para el movimiento reivindicativo [véase fotografías15-21 y póster 3, Anexo 1].

1.1.2. Segunda parte: «Cerraron la Rosa (Nera), abrimos la ciudad» (13 de septiembre de 2020 -12 de octubre de 2020)

«*Las enormes asambleas de la primera semana tras el desalojo fueron inicialmente un momento de explosión del movimiento social*» (entrevista a Samir). Así, la segunda fase de la lucha comienza, de nuevo, con una gran asamblea en el Parque el 13 de septiembre. Esta fase fue caracterizada por la enorme participación en los procesos colectivos. El desalojo de Rosa Nera fue entendido como un golpe personal por muchas que guió la gente a estas Asambleas:

«*Cuando sucedió el desalojo sentí que debía participar en las manifestaciones, aunque no hiciera otra cosa, (…) era tan importante para mí esto. No es personal, sino social, por eso lo menciono*» (entrevista a Larisa). «[Cuando sucedió el desalojo] *estaba en Réthimno y nos vinimos inmediatamente. (...) La inspiración llegó* [a otras ciudades]. *En Réthimno, por ejemplo, salimos a pegar pósteres, organizamos asambleas, empezamos a hacer eventos artísticos. Todo causado por el desalojo*» (entrevista a Yolanda) «*Mucha gente –que por casualidad estaba en La Canea, venía o pasaba por la ciudad o se enteraba de lo que se sucede aquí– se sentía inspirada. Es decir, en una pequeña ciudad hay de repente manifestaciones con 3.000 personas (...), asambleas con 1.000 personas, varias acciones que dieron una gran inspiración. Fue maravilloso: gente nueva, ideas nuevas, una verdadera apertura*» (entrevista a Alba).

«*Llevaba 6 meses sin fumar y fumé mi primer cigarrillo aquí, en la calle. Preocupación. Desesperación. Estaba muy enojada conmigo misma (...) por postergar (...) involucrarme más activamente en Rosa, estar en la asamblea, ya que he entendido que este espacio es mucho más cercano que cualquier otro (…) y estaba*

[21] «*Te mataron y no nos dijeron donde enterraron tu cuerpo, pero desde entonces todo el territorio nacional es tu sepulcro; o más bien; en cada palmo de territorio nacional en que no está tu cuerpo, tú resucitaste. Creyeron que te mataban con una orden de ¡fuego! Creyeron que te enterraban y lo que hacían era enterrar una semilla*» (Ernesto Cardenal, *Epitafio para la tumba de Adolfo Báez Bone*).
Esta frase, también se encuentra en (Χριστιανόπουλος 1999) «*και τί δεν κάνατε για να με θάψετε όμως ξεχάσατε πως ήμουν σπόρος*» el cual fue escrito entre 1990 y 1996.

muy enojada conmigo misma por postergarlo a tal punto que ya no tenía la posibilidad de hacerlo» (entrevista a Fidelia).

Aunque «*al principio hubo una paralización, (...) tras la magnífica marcha con más de 2,000 personas circundando el cerro Kasteli, recuperamos fuerzas*». Ramona complementa: «*recuerdo este duelo y la fase de paralización y luego, a lo largo del camino, todos teníamos de alguna manera una ambición muy grande y una dinámica que nos llevó [más allá de la] fase de ira [hacia] la acción*» (entrevista a Galeano y Ramona).

En esta fase se abre un periodo lleno de acciones de solidaridad que tenían un carácter más artístico con poesía, obras teatrales y cinematográficas, música y talleres en las calles [véase fotografías 11-14 y póster 2, Anexo 1]. Además la Asamblea Solidaria se manifestó en los espacios pertenecientes a instituciones, a los medios[22] y a personas[23] responsables del desalojo (tanto del Gobierno, como de la empresa hotelera). Era en general un periodo creativo en el que tenían lugar muchas protestas.[24]«*Sentí* [que hubo] *una pequeña revuelta en La Canea tras el desalojo; (...) es decir, mientras en Grecia las cosas se iban al carajo, aquí estábamos de fiesta y nos reíamos, estábamos todo el día en la calle manifestando*» (entrevista a Hugo).

«*Era como si, para el sistema, hubiera un absceso en el centro de la ciudad y (...) lo rompieron. Así que hizo un puff y se fue a todas partes.... fue impensable, no podía creer lo que veían mis ojos ese día, porque (...) aparte del cumpleaños [de la rosa] (...), nunca veas realmente cuál es el tamaño de las personas afectadas por la Rosa. Vi esa gente por primera vez y no podía creer lo que veían mis ojos. Y fue en*

[22] «De repente, la Asamblea Solidaria tomó el papel de emisor social, tomó un megáfono y empezó a emitir lo que no se podía transmitir. Tenía mucha influencia y logró el cambio, hasta cierto punto, de la opinión pública» (entrevista a Fidelia). «*Otra cosa importante que hay que decir es que [Rosa Nera] se abrió la ciudad y empezó a ir a los ayuntamientos para hacer intervenciones, a los medios de televisión, es decir, para intentar comunicar y difundir que aquí se estaba privatizando el espacio público. Ha sido a través de los años, y con la excusa del desalojo, una apertura, digamos que esto es necesario. Una apertura de este mundo a los medios de comunicación de la ciudad –que no son limpios– pero que son leídos por todo el mundo. Se cambió [el rechazo de los medios] y vieron que tenían que salir de la comunidad. Necesitamos la ciudad para existir*» (entrevista a Gianoulaki). Sin embargo, el significado de la apertura se ocupa aquí de manera diferente.

[23] Véase por ejemplo la manifestación al contable o a las arquitectas de la empresa hotelera [véase fotografía 39, Anexo 1]. Bulmaro encuentra un aspecto interesante «en la manifestación al contable de la empresa hotelera: la creación [de los versos de las consignas] fue lo más parecido a *mantinada* que hemos visto. Tenían un elemento de tradición. Participábamos, en cierto modo, en un ritual social profundamente arraigado en la cultura de Creta» (entrevista a Bulmaro). En este video se puede escuchar algunos de los versos https://www.youtube.com/watch?v=wpTTXbxxaYg

[24] En este período, terminó –tras muchos años– el juicio del partido neofascista Amanecer Dorado. La Asamblea Solidaria instaló un monumento en memoria de Pavlos Fissas (asesinado por el partido neofascista) en la plaza Splatzia [véase fotografía 27, Anexo 1]. La Asamblea participó también en la marcha en memoria de Zackie-oh!

una época en la que no habían muchas manifestaciones, especialmente en (...) La Canea. Y era conmovedor, de hecho, fue la primera (señal) prometedora. La primera señal de que algo está pasando aquí y que algo mucho más grande que un colectivo, mucho más grande que el espacio anarquista y mucho más grande que un edificio, era increíble» (entrevista a Fidelia).

«*Recuerdo que no paraban de suceder cosas y pusieron una pancarta enorme en el faro: Cerraron la Rosa, abrimos la ciudad. Era un eslogan muy apropiado, porque soltaron a toda esa gente en la ciudad*» (entrevista a Esther). De hecho, este periodo se marca por la apertura de la ciudad. Apertura, acá, se refiere no solamente a la posibilidad de la experiencia de otro tipo de vida, sino también a la apertura de una ciudad cerrada, a la apertura de una decisión cerrada (de la Universidad Técnica de vender su edificio a una empresa hotelera), y la revelación del conflicto que existía bajo la capa del acuerdo.[25] Este periodo se *aceleró* a su *crescendo* con una gran pancarta en el faro de la ciudad[26] con la consigna «*Cerraron la Rosa [Nera], abrimos la ciudad*» que la Asamblea Solidaria coloca, el 26 de septiembre de 2020 [véase fotografías 28-33 y póster 4, Anexo 1].

«*Fue un mensaje muy fuerte. No sólo porque* [la pancarta] *era tan grande que se necesitaban más de 100 personas para sostenerla y, al mismo tiempo, del otro lado* [del puerto] se había reunido gente para dar un concierto (...). *No era algo agresivo, pero sí algo decisivo, mostraba todo lo que estaba ocurriendo en el cerro Kasteli*» (entrevista a Galeano). «*Fue realmente vigorizante, (...) fue un evento de alegría, es decir, bailamos hasta la mañana, todos estábamos contentos, nadie sabía por qué. Más bien porque nos reencontramos, porque nos volvimos a juntar*» (entrevista a Gustavo).

«*Ya que cerraron la okupa no teníamos un lugar donde hacer nuestras actividades. Esto significó trasladar todas estas actividades en la ciudad. Era un concepto de que vamos a seguir luchando, que nuestras luchas no se doblan por la pérdida de un edificio. Van a ver nuestra lucha en toda la ciudad. No de forma vengativa, sino como una oportunidad para que más gente vea lo que hace una okupa*» y complementa Samir «*el propósito era conseguir que todas estas actividades*

[25] La apertura se refiere, como veremos en el capítulo 5, a un aspecto teórico. Se relaciona con el debate sobre el conflicto. La apertura muestra que la lucha no es una lucha entre dos grupos externos (por ejemplo la Universidad Técnica y Rosa Nera) sino una lucha entre dos tipos de hacer. Como dice el primer poster de la okupa en 2004 «*o nos vestimos con las ropas de la apatía social o insistimos en la felicidad de la libertad*».

[26] El lugar más turístico del casco antiguo, el lugar en el que está centrada la economía local.

(...) que sucedían en Rosa salieran a la luz, para que la gente que quizá no hubiera tenido contacto con la okupa, (...) qué carajo era ese edificio allí» (entrevista a Samir y Susana).

«[La consigna] *para mí significa que la okupa, Rosa, fue esencialmente una apertura. Un espacio abierto que generalmente no existe en la ciudad, pero que nosotros lo habíamos encontrado aquí. El espacio abierto que tenemos en este punto del mapa y como este punto del mapa estaba cerrado, necesariamente esta apertura se extenderá*» (entrevista a Ramona).

«*La consigna encierra el sentimiento que había en la asamblea y esta yuxtaposición [del eslogan] era muy bonita para encapsular nuestra visión (...) porque al fin y al cabo, abrir Rosa no detiene el deseo de abrir la ciudad. (...) No queremos estar constantemente en contra (...) cuando estás en contra de un régimen, reproduces su discurso. La apertura implica un discurso positivo, un discurso más allá de aquello a lo que te opones*» (entrevista a Bulmaro).

«*Apertura era apoyar a la gente a entrar en los procesos políticos, el intento de colectivizar, el intento de actuar juntos. Esa fue apertura, mantener a la gente en la calle, organizándose y autoorganizándose. Abrir temas que preocupan a otras personas. Permitir que esa gente participe. Y también era una consigna que decía que después del cercamiento van a suplicar que volvamos al cerro Kasteli para que las cosas calmen. (...) Así que fue un movimiento continuo*» (entrevista a Hugo).

En esta fase aparece la belleza de la lucha. La gente estaba construyendo diferentes relaciones sociales mientras luchaba por la libertad de un espacio social. La ciudad estaba llena de actividades organizadas por la Asamblea Solidaria.

Al final de este periodo (los primeros días de octubre) ocurrieron dos hechos importantes para la lucha por la defensa de Rosa Nera. El primero fue la organización, por parte de la asamblea de la okupa, de la presentación de fanzine «*¿Por qué al cerro de Kasteli*?», en el cual se expresaban las razones para reokupar el espacio [véase fotografías 34-35 y póster 5, Anexo 1].[27] En el evento domina la pregunta «*¡florecemos en ella!, pero ¿cuál es nuestra relación con la ciudad?*». Así se desarrollan, en relación con la ciudad, los siguientes asuntos: la práctica de la okupación como medio de lucha, la idea de la okupa como grieta, la relación con los

[27] El evento está disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=KaKNpylH_bg

espacios públicos, la relación con la historia y la cultura, el asunto de turistificación, la historia de las luchas en la ciudad y la experiencia de vivir en Rosa Nera.

El segundo fue la fundación de la «*Iniciativa contra la hotelización de los monumentos del cerro Kasteli*» [*Πρωτοβουλία ενάντια στη Ξενοδοχοποίηση των Μνημείων στο Λόφο Καστέλι*, en lo sucesivo Iniciativa]. La Iniciativa se lanzó el 12 de octubre, fue establecida por personas conocidas de la ciudad de la Canea y en ella participaron personas de todas las corrientes políticas.[28] La Iniciativa utilizaba una línea de acción de su repertorio basada en la lógica de los números (recolección de firmas) y contratación de abogados para empezar un proceso judicial contra la destrucción del espacio arqueológico [véase fotografía 36, Anexo 1].

Digresión sobre la Iniciativa contra la hotelización de los monumentos

La Iniciativa se formó un mes después de manifestaciones en la ciudad. Al principio atrajo personas conocidas de la ciudad: «*Decidimos hacer la convocatoria, a ver qué se recogía. A partir de ahí tuvimos una gran respuesta en la comunidad científica, intelectual y artística, firmada por Maro Douka, Ioana Karistiani, Stamatis Kraunakis, músicos, ministros, compositores, cantantes, gente de letras y artes. Y así decidimos seguir adelante*» (entrevista a Lekakis). Después de esa recolección de firmas, se organizó un coloquio público, el 12 de octubre de 2020, en el cual los oradores principales pusieron al centro la lógica de la Iniciativa: oposición a la hotelización y reivindicación de los monumentos del cerro Kasteli, incluir instituciones (y como consecuencia partidos políticos de todo el espectro político) y empleo de formas institucionales en la reivindicación. En este coloquio llegaron más de mil personas, dado la fuerza de las manifestaciones del último mes, y se constituyó un comité para gestionar las firmas y llamar al siguiente coloquio. Examinaremos analíticamente el discurso de la Iniciativa en el capítulo 3.

La acción central de la Iniciativa fue recolectar firmas contra la hotelización. El texto subraya que «*Los edificios del cerro Kasteli, que el (...) rectorado de la Universidad Técnica de Creta decidió liquidar para convertirlos en hotel, son el núcleo de nuestro patrimonio cultural, el "corazón" de la ciudad de La Canea (...).Se trata*

[28] Tal es la sorpresa que en esta Iniciativa participaban no solamente personas del partido conservador, sino también del Partido Comunista. En los años anteriores el Partido Comunista Griego no ha participado en las luchas que nacieron fuera de su cuerpo. Característicamente, ha organizado un sindicato propio para organizar sus mismas huelgas y no encontrar compañeros de otras corrientes políticas en la calle.

de una decisión hostil a la ciudad y a sus habitantes. Creemos que el contrato entre la Universidad Técnica de Creta y la empresa hotelera debería retirarse inmediatamente (...). Por desgracia, (...) a pesar de la oposición constante de la propia comunidad local, las autoridades rectorales insisten [en la venta de los edificios]. Por tanto, ahora son las instituciones y, sobre todo, los ciudadanos de este lugar quienes deben activarse masivamente. (...) Insistimos en la necesidad de ampliar nuestra iniciativa con la participación de todas las instituciones y los ciudadanos de La Canea».[29]

Según Sarris la Iniciativa «*ha reunido a personas de todo el espectro político que pueden no tener las mismas opiniones [pero] vivieron la experiencia [de la venta] con la misma indignación. Precisamente por eso, la Iniciativa, por muy contradictorio que sea, ha desempeñado un papel muy positivo en esta historia*» (entrevista a Sarris). Aunque las palabras de Sarris son verdad, el siguiente coloquio de la Iniciativa abandonó la lógica de participación y se formó en grupos pequeños y cerrados.[30] A pesar de que la Iniciativa se desapareció del espacio público después de la segunda cuarentena (noviembre de 2020), se dedicó a la vinculación de la demanda de salvación de los monumentos con las instituciones, los partidos y las asociaciones: «*como Iniciativa nos dirigimos a las asociaciones, nos dirigimos a todas las formaciones políticas de la alcaldía una por una. A través de estas discusiones las correlaciones políticas cambiaron. Logramos obtener una decisión contra la venta por parte de Oficina Técnica, dado que es una entidad legal y su decisión tiene un gran peso*» (entrevista a Sarris). Estas decisiones pesaron mucho en la decisión final del Consejo Municipal sobre el plan urbanístico.

Desde la mirada de la Asamblea Solidaria, la fundación de la Iniciativa se considera como almohada de absorción de la rabia social y la constitución de un discurso más allá de la Asamblea Solidaria, más allá de la defensa de la okupación. En la Asamblea Solidaria de 7 de noviembre Zebedeo insiste: «*el papel de la iniciativa es absorber el descontento social*». Otro compañero señala: «*la Iniciativa quiere contra-*

---

[29] El texto está disponible en: https://secure.avaaz.org/community_petitions/el/protovoylia_politon_enantia_stin_xenodohopoiisi_to_ohi_stin_xenodohopoiisi_ton_mnimeion_sto_lofo_kasteli_hanion_/

[30] La Iniciativa recibe críticas no sólo de la Asamblea Solidaria. Segun Gianoulaki «*la Iniciativa se formó bajo condiciones de una asamblea del pueblo, sin embargo sostiene que esto chocó con la lógica de las personalidades que había adoptado la Iniciativa. Al mismo tiempo, nunca respetaron la resistencia por parte de Rosa Nera, por lo que muchas personas dejaron de participar o nunca volvieron a los encuentros de la Iniciativa. Tal vez pusieron un granito de arena para la publicidad del asunto. Pero me molestó mucho la prisa en responder al 'qué pasará' como reyes magos ignorando al mismo tiempo al colectivo que mantuvo el carácter público del espacio todos estos años*» (entrevista a Gianoulaki).

argumentar a la okupa». Como lo ha manifestado un compañero en una asamblea «*En realidad el "no" al hotel, no pudiera existir sin el "sí" a la okupa (...) Sin nosotros, las excavadoras estarían en el cerro Kasteli desde 2017 y las reacciones, si hubieran, habrían sido a posteriori» así que «la Iniciativa se basa en nuestra presencia*».

«*Durante estos 9 meses hubo otro proceso colectivo, la Iniciativa, que en mi humilde opinión –aunque decía que funcionaba con asambleas– las decisiones se tomaban desde arriba; es decir, no tenían ese carácter horizontal y participativo. Además, la Iniciativa abría [el tema de] la hotelización sin plantear el tema de la okupa. Es decir, aunque hubo una okupa durante 17 años, no lo mencionaron y sólo se opusieron a la hotelización del edificio para preservar su carácter histórico (...). No aceptaban el concepto de la okupa como defensa del cerro Kasteli y de los edificios; por diversas razones nos invisibilizaron de su análisis y olvidan completamente el mantenimiento que habíamos hecho en el edificio durante nuestra presencia de 17 años*» (entrevista a Samir).

De lo anterior, se insinúa el hecho de que habían muchas diferencias entre la Asamblea Solidaria y la Iniciativa, o mejor digamos entre la corriente radical y la corriente institucionalizada del movimiento reivindicativo. Estas diferencias se ubican tanto en el repertorio del movimiento. Por ejemplo, podemos apuntar la diferencia entre el coloquio y la asamblea o la distinción entre la recolección de firmas[31] y, por ejemplo, la propuesta de vivir de una manera diferente en el cerro Kasteli. Las anteriores muestran la distancia organizativa entre las dos corrientes. Estas diferencias fueron articuladas por la Asamblea Solidaria (20 de octubre de 2020).

Pero, mucho más allá de eso, nuestra tesis se concentrará en el discurso que emplean estas dos corrientes. Nos centramos en las demandas del movimiento porque desde estas se deriva la forma organizativa de la lucha. Así que en el caso de la corriente institucional nos centraremos, primero, en la demanda del patrimonio cultural y, luego, en la demanda de carácter público del espacio. Por lo tanto, en el tercer capítulo de esta tesis, abrimos la demanda de la salvación de los monumentos y de patrimonialización del cerro Kasteli, que fueron introducidos por la Iniciativa, como parte

[31] Aunque la recolección de firmas tenía el propósito de llevar a juicio la inversión de Belvedere, no fue cumplida a pesar de la gran participación. Lekakis expresa su capacidad política con relación a esto «*La ley dice quién tiene un interés legítimo. Después lo cuestionaríamos. Iríamos a los tribunales para determinar quién tiene el interés legítimo. El interés legítimo es de todo ciudadano de la Canea, pero en un sentido amplio. Nosotros como Iniciativa no somos, ni una asociación ni nada, únicamente individuos pero cualquiera puede.... Por supuesto que les acompañaremos*» (entrevista a Lekakis).

del discurso público por la defensa del cerro Kasteli. En el capítulo cuatro, abrimos la demanda del espacio público para revelar el complementario, a lo anterior, discurso de la Iniciativa sobre el carácter público del espacio. Nuestra meta es la desfetichización de las demandas anteriores y revelar la forma burguesa que adquieren las relaciones sociales cuando adoptan su lógica. Entonces, el acto de criticar las demandas abre ejes centrales respecto a la cuestión de *emancipación*.

1.1.3. Tercera parte: «todo para todos, nada para nosotros» (13 de octubre de 2020 - noviembre de 2021)

La tercera parte empieza con un acorde falso. Un periodo en el cual observamos un conflicto de notas entre la Asamblea Solidaria y la Iniciativa. Un conflicto, como describimos anteriormente no sólo de prácticas, sino también de tesis, que fue expresado en las demandas. Veremos estas diferencias analíticamente en los siguientes capítulos.

En este periodo la Asamblea Solidaria sigue su actividad con intervenciones en la radio, televisión y otros medios. Emblemática fue la intervención en el Festival de Cine de La Canea (*Chania Film Festival*).[32] Además, el diálogo se traslada a otros campos sociales, como el deporte (el colectivo Aspalathos organizó un partido solidario y los estudiantes organizaron un evento para vincular el desalojo de Rosa Nera con la violación del asilo universitario por parte del gobierno y con sus propias inquietudes). Las acciones, en este periodo, tenían como horizonte la marcha, a nivel nacional, por la defensa de los espacios okupados – los cuales estaban bajo amenaza gubernamental–, a finales de octubre. En esta marcha la consigna central, impuesta por las okupas atenienses, era: «*todo es nuestro porque todo está robado, okupas en villas y*

[32] Aquí parte de la intervención de Benjamín al Festival: *«…El festival de cine es un acontecimiento universalmente reconocido, que se organiza en gran medida de forma voluntaria y que cuenta con el apoyo voluntario de diversas empresas locales y supralocales, con el fin de promocionarse adecuadamente. El beneficio obvio, además de implícito, de todo esto de este anuncio en particular es precisamente la conexión con este glamour de la cultura y el carácter humanista del festival. Y ahí radica toda la ironía. Porque el festival está montado de tal manera que nadie va a ver a las mismas personas excluidas (…).La okupa era igualmente "una institución de la ciudad de La Canea", como presentó en los cargos de la empresa hotelera. Lo inaceptable de la okupa era que estaba, desde su raíz, fuera de la lógica del mercado y del fácil apaciguamiento de las conciencias. Que efectivamente daba derecho a los de abajo a pisar donde pisaban los gobernantes. Que efectivamente cambiaba los términos de exclusión e inclusión de las personas. Que cambiaba el acceso a la cultura y el derecho de expresión. (…) Por eso, al fin y al cabo, era justa y no legal, por eso nunca aceptaba patrocinadores en sus eventos y por eso, de momento, se encuentra cerrada*» (intervención de Benjamín, notas propias).

En el festival fueron, también, proyectados dos videos preparados por la Asamblea Solidaria: el primero es un monoplano de algunas de las actividades de Rosa Nera disponible en https://www.youtube.com/watch?v=p-xvmb95knE. El segundo fue preparado por el colectivo artístico de mujeres *Despoles* y fue un mosaico de las declaraciones de gente de gobierno tras el desalojo, disponible en: https://mega.nz/file/bvglURSI#bH3PDo7vLx_7Jn7ubv3oJN6ACVOGI9xMVWUrICSjHh0

edificios abandonados». Sin embargo, la Asamblea Solidaria logró instalar un concepto diferente en la campaña con la consigna zapatista «todo para todos, nada para nosotros» y otras perspectivas que surgieron de Mayo del 68 como «okupar el futuro» y «*las rosas más bonitas de nuestra vida, todavía no las hemos olido*»[33] [véase póster 6-7, Anexo 1].

Zacarías narra «*tras las primeras marchas expresé mi disgusto por la consigna "todo es nuestro porque todo está robado, okupas en villas y edificios abandonados". ¿Qué significa todo es nuestro? ¿Cuál nosotros? (...) el nosotros de la conocida impostura donde el sujeto habla en nombre de una identidad (...), mientras el nosotros se encuentra consigo mismo. Al contrario, el "nada para nosotros" me parecía muy radical (...) con toda la contradicción que tiene*» (entrevista a Zacarías). Igual, Samir comenta por la consigna: «*Significa que el jardín y los edificios están abiertos a todo el mundo, a toda la sociedad de La Canea, para usar el espacio público, sin mercancías y sin precio. (...) En mi opinión, esta consigna no se trata sólo de los edificios o del jardín, sino de una forma general de pensar. (...) Nuestro "todo para todos" tiene que ver también con el imaginario de la abolición del poder, significa esencialmente compartir. Compartir el espacio, socializar el espacio. En Rosa Nera ni siquiera teníamos relaciones de propiedad con nuestros sentimientos, eso significa vivir en comunidad*» (entrevista a Samir).

En esta parte, la música empieza su *morendo* con la filtración de los comentarios del Primer Ministro increpando la Universidad Técnica por vender los edificios del cerro Kasteli a una empresa hotelera; en los cuales critica también a su amigo político Vasilis Digalakis.[34]

---

[33] Resonando el poema de Nazim Hikmet «*El más bello de los mares, es aquel que no hemos visto. La más linda criatura, todavía no ha nacido. Nuestros días más hermosos, aún no los hemos vivido. Y lo mejor de todo aquello que tengo que decirte. Todavía no lo he dicho*».

[34] Igual tenemos que mencionar que en el fin de esta fase ocurrió un evento cruel para el movimiento de solidaridad con las okupas. En la Universidad Económica de Atenas (ASSOE) un grupo con nombre *Solidaridad Militante*, colgó una pancarta en la cara del Rector como las prácticas de humillación que se hacían durante el periodo de la dictadura en Grecia. El hecho provocó grandes debates dentro de la Asamblea Solidaria. El hecho, removiendo las rupturas del debate de la imagen de la introducción, fue caracterizado por la Asamblea Solidaria como práctica que no coincide con los valores de la Asamblea. Sin embargo, activó una ruptura que se siguió expandiendo los siguientes meses.

1.1.4. Cuarta parte: La lucha en los tiempos de cuarentena constante (noviembre de 2020 –enero de 2021)

Empieza un canon represivo. El siete de noviembre, el gobierno griego anunció cuarentena general para abordar la propagación del COVID-19. Después de ocho meses de legislación según la Biblia neoliberal[35] y ni una ley de refuerzo del sistema sanitario, Grecia entró en una difícil situación por causa del virus. Las fuerzas policiales «perseguían el virus» en cada esquina, y como consecuencia los derechos del pueblo tendían a desaparecer. Entre otras, la prohibición de los encuentros en las calles, la obligación a pedir permiso para salir de casa y multas que superan el salario mínimo tuvieron un impacto en la dinámica de lucha y provocaron un cambio en la forma de la Asamblea Solidaria a una configuración híbrida (algunas personas se encuentran en el espacio de los inmigrantes y otras en la plataforma virtual). Al mismo tiempo, la satisfacción de la Iniciativa (1 de noviembre de 2020) por la filtración del Primer Ministro debilitó las acciones colectivas. En este periodo aparece en el discurso público una propuesta alternativa –que surgió de algunas personas de la Iniciativa por el cerro Kasteli, de algunos profesores de la Universidad Técnica– sobre la creación de un Centro de Investigación. Sin embargo, para la Asamblea Solidaria, estas propuestas no conservan el carácter anti-comercial ni hacen referencia a la existencia de una comunidad de lucha.

Por esas dificultades, las acciones públicas fueron casi eliminadas.[36] Sin embargo, podemos mencionar la creación de los villancicos del grupo musical de Yar Aman con el tema de la cuarentena y de la Rosa Nera.[37] Este periodo de silencio fue roto por una pancarta instalada en el jardín de Rosa Nera por parte de la Asamblea Solidaria (7 de enero de 2021), aunque el cerro Kasteli estaba bajo control de la policía. La consigna decía «*ni piscinas, ni spa, Rosa Nera okupa de nuevo*» [véase fotografías 37-38, Anexo 1]. Esta acción fortaleció la energía de los actores sociales y con ello renació la Asamblea Solidaria. Antes de terminar este periodo, la empresa hotelera publicó de nuevo sus planes para el espacio en una infografía arquitectónica

[35] El gobierno de Nueva Democracia aunque aplicó cuarentena con el discurso de mejorar la salud pública, realizó un programa neoliberal con recortes en el ámbito de salud. Al mismo tiempo, aprovechó el lockdown para destruir los derechos de trabajadores (abolición de las 8 horas del trabajo, recorte en las vacaciones etc.).

[36] «*En enero ya no sentía esa vitalidad, esa energía creciente en las actividades. Participaban las mismas personas, era como si se hubiera perdido un poco la magia: el coronavirus, el miedo de contagiarse, máscaras a todos los lados. No había sitio para mí*» (entrevista a Yolanda).

[37] Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=xVDhguNAuG0 y la canción sobre Rosa Nera en: https://www.youtube.com/watch?v=5yWDOeCGMGs

(Belvedere, Propuesta de explotación del cerro Kasteli, 24 de diciembre 2020). En estas, la empresa hotelera se presentó, a sí misma, como la vigilante del espacio arqueológico, mientras utilizaba todo tipo de técnicas comerciales.

1.1.5. Quinta parte: «lo que se vende es para tirar, riqueza es lo que estamos compartiendo» (enero de 2021–abril de 2021)

La música empieza de nuevo con un arpegio. La quinta fase estuvo marcada por la preparación de la reunión del Consejo Municipal sobre el cerro Kasteli, así que el ayuntamiento tenía que tomar una decisión.[38] Por otro lado, la empresa hotelera pagó la primera renta a la Universidad Técnica, cumpliendo con su contrato.[39] Por eso, la Iniciativa influenció las decisiones de las entidades de la ciudad para que se presentaran en el ayuntamiento y apoyaran la oposición a la construcción de un hotel. [40] Y lo logró. Al menos, las entidades claves (entre ellas la Asociación de Vecinos del Casco Antiguo de La Canea, la Sociedad Histórica, Folclórica y Arqueológica de Creta, la Sociedad de Los Estudiantes de la Universidad Técnica de Creta, los Sindicatos de los trabajadores de la ciudad, la Federación de Profesores de Secundaria, la Federación de Profesores de Primaria, el Colegio de Arquitectos y la entidad de Colegio Profesional) para esta hipótesis decidieron que no era justo instalar un hotel en este espacio, lo mismo hicieron los consejos municipales.[41] Sin embargo, el Concejo Municipal pospuso la decisión del diseño urbano por 6 meses (gracias a una decisión del Gobierno Griego) y como consecuencia mantuvo el caso abierto.[42]

---

[38] Aunque el casco antiguo de La Canea constituye un lugar de patrimonio cultural «*hay una ambigüedad, una situación borrosa que deja huecos; donde si tienes los medios políticos y el acceso puedes utilizarlo a tu favor, concretamente para tener beneficios empresariales y esto está ocurriendo en el casco antiguo. En el ayuntamiento oímos frecuentemente casos de permisos excepcionales. Ahora bien, tenemos una empresa que quiere invertir su capital en una situación tan cambiante, pero –probablemente espera– que la situación política sea tal que pueda obtener un permiso*» (entrevista a Sarris).

[39] Si no se hubiera pagado nada en ese momento, la Universidad Técnica podía suspender el contrato.

[40] Al mismo tiempo, la lógica de la Iniciativa es salvaguardar otros espacios por las actividades artísticas de Rosa Nera. Vemos, por ejemplo, esta lógica en las palabras de Yannis Sarris: «*Este movimiento de defensa de Rosa Nera con la gran participación, con la riqueza de los eventos que se realizan, con las presentaciones de libros, etc. ponen de manifiesto la necesidad que tienen los jóvenes de un espacio y la forma en que los jóvenes se han autoorganizado. El Municipio puede contribuir para que los jóvenes puedan disponer de algunos espacios para sus actividades*» (entrevista a Sarris).

[41] «*La iniciativa, a largo plazo, dio influyó las decisiones de las entidades, que fue un punto importante para todo el movimiento*» (entrevista a Zacarías).

[42] La osmosis de los diferentes espacios políticos gracias al movimiento contra la hotelización del cerro Kasteli provocó también la presencia del discurso de Rosa Nera en el ayuntamiento. Como señala Rizos, representante de la izquierda anticapitalista en el ayuntamiento local: «*nosotros apoyábamos las iniciativas de Rosa Nera y como formación en el ayuntamiento intentamos trasladar estas iniciativas en otras áreas. Por ejemplo, en nuestro sindicato. Sin embargo, ese era nuestro papel: apoyar, coordinar y generalizar las demandas. Dentro del ayuntamiento no se escuchó ninguna otra voz que defendiera tan claramente la okupa, no sólo su carácter público sino también los movimientos que reclaman*

Más allá de los choques institucionales, la Asamblea Solidaria decidió responder a los planes de la empresa hotelera con la misma forma: con un folleto que exponía, con herramientas de arquitectura, las acciones de la okupa durante los últimos 16 años, basada en la visión de un mundo diferente, como una invitación hacia la gente de la ciudad para participar en la nueva era de la okupa tras la posibilidad de la liberación del cerro Kasteli (Asamblea Solidaria, 12 de febrero 2021) [véase los collages 1-2, Anexo 1]. El folleto de 24 páginas fue una propuesta de autogestión y autoorganización del cerro Kasteli sobre los cimientos de una asamblea. El documento promueve valores como la igualdad, abolición de la separación del género, de raza y de clase a través de la creación de relaciones sociales no mediatizadas y la crítica a la lógica de la ganancia y de la explotación. El folleto termina con una *corona* «lo que se vende es para tirar, riqueza es lo que estamos compartiendo». Así, la okupa se revela como un dique frente a las relaciones sociales del capital y un faro de la riqueza del pueblo. La importancia de esta propuesta era la invitación a la gente:

«*Desde el primer momento del desalojo, nos encontrábamos en las calles mostrando nuestra solidaridad, intercambiando nuestras experiencias, opiniones, deseos. "Fermentamos"*[43]*. Palpábamos nuestras coincidencias y nuestras diferencias y después de cinco meses luchando por una demanda muy sencilla: que seamos nosotros, los habitantes de esta ciudad, los que decidamos acerca del carácter del cerro Kasteli, y de la ciudad en general. Esta carta fue redactada en común en la asamblea. Pero este trabajo no se acaba en este momento (...). Este momento era sólo un paso hacia un encuentro más grande*» (Asamblea Solidaria, 12 de febrero 2021).

Jilguero comenta sobre la propuesta de autogestión: «*Me pareció sarcástico porque se publicó en respuesta a la empresa pero de una manera tan formal, exactamente la misma estructura. Era una respuesta perfecta*». Mientras Bulmaro anota un détournement situacionista: «*Sin profesionales conseguimos revertir los planes de la empresa por el cerro Kasteli*» (entrevista a Bulmaro y Jilguero).

«*La propuesta de autogestión contribuyó de forma decisiva, ya que se intentó reorganizar la Asamblea de Solidaridad y se reubicó en el parque. Así, dio lugar a la*

---

el carácter público. Fue una gran contribución. […] Creo que la posición del movimiento sería más débil si no hubiera existido una voz en el ayuntamiento para ponerlo en marcha. Y creo que hemos contribuido como formación en esta institución. La voz del movimiento debe ser dominante y eso determina la voz política» (entrevista a Rizos).

[43] Fermentación es un término clave, en el vocabulario de las luchas en Grecia se utiliza para resaltar la convivencia de la gente, la unión de la gente y, cómo consecuencia el cambio de la personalidad en las luchas.

demanda de abrir el jardín. [Con ejes centrales] la reivindicación del espacio público, (...) el retiro de la policía y el libre acceso a todos los grupos sociales en este espacio. Evidentemente, toda esta campaña tenía como objetivo reabrir la cuestión de "¿qué hacemos con el cerro Kasteli?". (...) obviamente en el fondo de nuestras mentes estaba (...) volver al cerro Kasteli a plena luz del día» (entrevista a Samir).

1.1.6. Sexta parte: «Seamos primavera» (abril de 2021– 15 de mayo de 2021)

La sexta fase comienza en *poco piu moso* y el regreso a la Asamblea Solidaria de manera presencial en el parque y la desaparición completa de la Iniciativa, dado que su papel fue considerado como cumplido dentro de los procesos institucionales. La reconstrucción de la Asamblea Solidaria fortaleció la demanda de la apertura del jardín como espacio público.[44] De este modo, la Asamblea Solidaria organizó la presentación de la propuesta de autogestión del cerro Kasteli en el espacio público [diecisiete de abril 2021, véase poster 8, Anexo 1]. Así empezó una campaña bajo la consigna «*8 meses del invierno son suficientes*, que s*eamos primavera*» para la apertura del jardín al pueblo y la despedida a las fuerzas policiales. «*Era un reinicio de la Asamblea y decidimos hacer una campaña con la demanda principal de retirar las fuerzas policiales que vigilaban el cerro Kasteli y abrir el jardín para todos*» (entrevista a Samir). «*Tras un invierno: invierno político, invierno en la salud pública, invierno por la pandemia y el confinamiento; pasar a la Primavera*» (entrevista a Zacarías).

Esta campaña terminó con una marcha el quince de mayo de 2021[véase fotografías 40-42 y póster 9-10, Anexo 1]. La campaña tuvo tanto impacto, que provocó el anuncio de la policía local para retirar sus fuerzas, dado que no estaba en su reglamento proteger una propiedad privada.[45] Sin embargo, la Asamblea Solidaria siguió pla-

[44] Al mismo tiempo, hay rumores de explotación del jardín por la empresa hotelera. «*Sabemos, por un guía turístico, que venían grupos de turistas al atardecer. Durante los nueve meses, Belvedere explotaba el lugar turísticamente*» (entrevista a Gustavo).

[45] «*Le informamos de las medidas que nuestro Sindicato tomaría en caso de que las fuerzas policiales no se retiraran inmediatamente del cerro Kasteli. Por ello, preguntamos cuáles son las acciones de la administración policial de La Canea al respecto. El Comisario nos informó de que envió una carta en su nombre, en la que solicita a su superior jerárquico la retirada de las fuerzas policiales del cerro Kasteli, para reforzar la vigilancia de la ciudad*» (Órgano Sindical de la Policía, 15 de mayo de 2021). Lekakis, consejero personal del alcalde, describe que «*La policía en el cerro Kasteli actuó como seguridad privada. […] en algún momento hubo indignación de los residentes por la presencia de la policía. ¿Y qué hacía la policía allá? Estaban poniendo hierros, cementando pozos y cosas locas, es decir, [actuando como] matones*» (entrevista a Lekakis).

neando la reokupación del espacio con acciones abiertas a la ciudad (películas, música, debates teóricos, preparaciones para la llegada de los zapatistas[46]) [véase fotografía 43, Anexo 1].

1.1.7. Séptima parte: el crescendo del movimiento (15 de mayo de 2021- 5 de junio de 2021)

La presencia de numerosas fuerzas policiales fuera de Rosa Nera en la marcha del 15 de mayo y la presentación del estudio sobre el edificio por parte de Belvedere para obtener el permiso de obras urbanísticas provocaron un sentimiento de que la liberación de Rosa Nera no podía venir de una manifestación y tampoco podía esperar.[47] Por ello, la Asamblea de Rosa Nera activó el plan de «vanguardia» para la reocupación. Según este, la gente del movimiento tenía que entrar a Rosa Nera «*a plena luz del día*» con mucha gente, pero con total discreción para evitar la posibilidad de un enfrentamiento violento con la policía. Debido a eso, la asamblea de Rosa Nera trabajó este plan en silencio e informó en secreto a doscientas personas que participaban en la Asamblea Solidaria acerca del plan de reokupación.[48] «*Desde ese día* [que aprendí por los planes de reokupación] *algo dentro de mi cobró vida, es decir, como ya lo sabía, mi imaginación se activó*» (entrevista a Yolanda).

«*Me había despertado ese sábado y estaba muy ansiosa y anhelante (...). Recuerdo que cuando fui al lugar donde era la reunión había silencio. Toda la gente se había reunido, puntualmente, a las doce. Recuerdo que (...) caminábamos en silencio completo. Luego todo pasó muy rápido, es decir, empezó la marcha en absoluto silencio, y llegamos a una calle lejos de Rosa Nera y empezaron las consignas y muy rápidamente abrimos la puerta, fue* [un momento] *cargado de emoción... por ejemplo, yo no gritaba en las últimas marchas, pero ese día grité, fue muy intenso*» (entrevista a Mirto).

Así, al mediodía del cinco de junio, doscientas personas, rodearon el cerro Kasteli e hicieron que saliera la policía [véase fotografías 44-45, Anexo 1]. «*Las*

[46] La Asamblea Solidaria participó activamente en la organización de la gira zapatista en Creta, un viaje que nunca se logró, por las restricciones del Gobierno griego a los pasajeros Mexicanos. Quizá, la cercanía que se expresa entre la lucha zapatista y Rosa Nera se basa en la Asamblea de apoyo del viaje zapatista.

[47] «*Lo que hizo necesaria la reokupación fue que en los días previos la empresa había solicitado al servicio arqueológico una prueba de excavación de 10 metros de profundidad*» (entrevista a Gael).

[48] Aunque el plan inicial era liberar Rosa Nera el 29 de mayo, la visita del primer ministro a la ciudad hizo que se cancelara, momentáneamente, el plan, dado que llegó en la ciudad acompañado con muchas fuerzas policiales. Sin embargo, el plan se pospuso para la siguiente semana.

fuerzas policiales se retiraron tras la movilización masiva de mucha, mucha gente, que va en aumento, sin abrir las narices, como prometió el movimiento. En el jardín hay una celebración, la Canea está de fiesta, riendo e incluso llorando» (entrevista a Zacarías). «*Era como ver penaltis en la final del mundial* [risas], *fue tan emocionante pero con muchas expectaciones*» (entrevista a Alba). «*Rosa Nera ha vuelto a su gente. Las rosas negras florecerán para siempre. Y así volvemos a respirar. Respiro libertad*» (entrevista a Mirto).

La puerta se abrió exactamente nueve meses después del desalojo de la okupación y la alegría y felicidad embargaron a la gente. «*Hay cosas que los textos, los vídeos y las fotografías no pueden captar. Hoy hemos subido y bajado el cerro muchas veces. Tanto si nos conocemos como si no, nos reciben con una enorme sonrisa o un gran abrazo*» escribe la compañera Larisa y en el mismo tono Galeano narra «*fue muy conmovedor, recuerdo que en el momento que pasamos por la puerta empezamos a abrazarnos y besarnos, fue muy emocionante, no puedo describirlo*» (entrevista a Galeano), pero a pesar de lo difícil que sea la descripción de este sentimiento, intentamos incluir la riqueza de los sentimientos.

«*Nueve meses después una imagen completamente opuesta. De repente todo el mundo estaba sonriente hasta las orejas. Había algo carnavalesco, (...) gente allí, gente allá estaban todos contentos (...) una cosa increíble, (...) era una alegría inesperada. Algunas personas entraron en un proceso de discusión seria, pero todos necesitábamos la diversión infantil, el contacto con el niño* [dentro de nosotros]» (entrevista a Fidelia).[49] «*Llorábamos, nos abrazábamos, nos besábamos, cantábamos. Recuerdo que habíamos salido a la ciudad con instrumentos musicales e íbamos por la ciudad y corríamos la voz: Rosa está abierta*» (entrevista a Ramona).

«*Es algo (...) que ha sido un punto de referencia en nuestra vida, y hemos pasado por varios procesos en el intento de recuperar Rosa Nera. Así, cuando conseguimos la reokupación fue muy importante para todos los implicados. Obviamente cuando hemos pasado por todas esas etapas [el momento de regreso a Rosa] es algo fantástico. Ese primer día fue un delirio increíble de emoción, con*

[49] Fidelia complementa «*hasta ahora estábamos acostumbrados a ir a las marchas sólo para las cosas desagradables (porque desalojaron la Rosa, porque Koufontinas está en huelga de hambre, para reaccionar ante algo malo que está pasando), mientras que ese día fue la primera vez que nos encontramos para algo muy feliz*» y Mirto añade «*de repente nos encontramos no para defender, ni para proteger, ni para protestar, sino para construir. Eso es lo que pienso, en mi vida nunca había experimentado esto antes*» (Entrevista a Mirto y Fidelia).

música, mucha gente, canciones alegres, abrazos de emoción. Casi no nos lo podíamos creer» (entrevista a Samir).

«*Esas horas fueron sin precedentes para mí, una excitación increíble, no recuerdo haber estado tan excitada. Porque incluso cuando estamos enamorados estamos excitados, pero esta era una excitación diferente. Supongo que cuando se comparte colectivamente se hincha y es aún más intensa y no olvidaré que al cabo de unos minutos (...) dos compañeros corren y me abrazan fuerte. Fue una sensación tremenda, no puedo describirla. (…) Después de encontrarnos en la Rosa, estuvimos hablando y dije ¿cómo te sientes? Decidimos que era como tener 24 horas de sexo. (…)La noche también fue una situación dionisíaca, era como una fiesta antigua. Todos estábamos en otra dimensión. Y al mismo tiempo había miedo de desalojo esa misma noche. Una extraña mezcla emocional. Un hemisferio de euforia, excitación, alegría, victoria... resistencia. Y la otra mitad de miedo*» (entrevista a Guadalupe). «*Vivimos cada momento. (...) Fue de principio hasta el fin perfectamente. Y esta alegría colectiva se transmitió por toda la ciudad hasta la noche. Bailamos como locos toda la noche*» (entrevista a Hugo).

Alba cuenta «*lo primero que hice fue subir a la esquina a ver la vista. Se me saltaron las lágrimas me emocioné mucho, fue muy bonito*» (entrevista a Alba). De hecho, «*desde el momento en que entré hubo un impulso de redención. Y antes de que consiguiera cumplir emocionalmente con la redención nos metimos a hacer aseos. No me permití sentir la redención porque aún tenía responsabilidades con la cámara (…) Necesitaba una redención y no podía vivirla*» (entrevista a Bulmaro).[50]

Inmediatamente, convocamos una asamblea abierta en el jardín de Rosa Nera con la proclamación: un cuco no es suficiente para traer la primavera,[51] la cual contaba con más de 600 personas que empezaron a reconstruir los edificios. Aparentemente, la policía había destruido de muchas maneras (lo más grave era la cementación de

[50] En estas ocasiones se revela el papel de la fotografía en las luchas. Jilguero confiesa «*mi arma, mi cámara. Es una forma de proteger a los demás (...). Apuntábamos directamente a la policía (...) sabían, desde el primer momento, que cada acción estaba grabada (...) cualquier arbitrariedad que hagan será grabada*» (entrevista a Jilguero).

[51] El texto escribía: «*Si este texto ha llegado a sus manos, significa que el jardín del cerro Kasteli ha vuelto a estar libre. Hoy a las diecisiete horas es la primera asamblea abierta para organizar, de manera colectiva, sin líderes ni expertos ni mercaderes de falsas esperanzas, cómo queremos vivir. (…) Lejos de cualquier tipo de propiedad, creemos que el cerro Kasteli pertenece a cada persona que potencialmente lo utilizará. A cada persona que vive en esta ciudad. Su historia ha demostrado que sólo cuando no pertenece a nadie puede pertenecer a todos. (…)Invitamos a toda la gente a venir para que podamos discutir el futuro de cerro Kasteli, discutir el futuro de esta ciudad…*» (Rosa Nera, 5 de junio de 2021) y organizar juntos nuestra resistencia

los váteres que provocó muchos daños en la fontanería) un edificio-monumento que en el discurso oficial querían teóricamente proteger, al mismo tiempo habían destruido la biblioteca de Rosa Nera [véase fotografías 46 y 53-54, Anexo 1].[52] Por eso, la gente okupó, además, los otros dos edificios ubicados en el cerro Kasteli (los cuales no estaban antes bajo el control de la okupa, véase plano 1 del casco antiguo, Anexo 1). Esta noche terminó con una gran fiesta en el jardín de Rosa Nera, la cual se iluminó con nuestras sonrisas dado que no había luz en el edificio. Una fiesta que se acabó al siguiente día con la muerte de Marc Tomsin.[53]

Antes de cerrar esta parte, es importante destacar dos elementos básicos que presuponía la liberación del cerro Kasteli: Primero, la fermentación entre los participantes y la confianza existente entre los distintos actores colectivos. El desalojo de la okupa forzó el encuentro. «*Creo que por las personas que están sufriendo una soledad personal y política (...) el momento del desalojo de Rosa, las encuentra en las calles para defender lo que ha sido la okupa durante 16 años*» (entrevista a Moisés). El desalojo nos dio el impulso para luchar juntos, para crear un nuevo nosotros. «*Aunque estuve en la ciudad, me encontraba a distancia de Rosa (...) tuve dificultades para reposicionarme en la lucha (...) mis propios miedos e inhibiciones me hacían no existir en estos espacios, no existir en los espacios creaba culpa y la culpa me hacía incapaz de dar el salto para reconectar. Este ciclo se rompió con el desalojo de Rosa*» (entrevista a Fidelia). Fue el momento en que la frustración de la vida cotidiana daría una vuelta. «*Un poco heréticamente, diría que es lo mejor que nos ha pasado. Incluso cuando el primer día hubo mucha emoción, mucho llanto, mucha tensión, (...) sentí que el desalojo fue algo muy poderoso que sacudió a la gente, que la unió, que la sacó del atolladero*» (entrevista a Alba).

---

[52] «*El verano del 2020 gritaba en las asambleas para salvar los libros, para recoger los libros, en caso de desalojo. Por otra parte, les dejamos una sala vacía que no prueba la acción que tuvo lugar aquí. Pero más allá de eso, el gran error fue que en caso de desalojo nunca se discutió la cuestión de la biblioteca, de ahí que tuviéramos tantos títulos perdidos*» (entrevista a Guadalupe).

[53] Marc Tomsin, a sus diecisiete años, participó en la revuelta de Mayo de 68 en París. Era editor y los últimos años mantenía el portal electrónico *lavoiedujaguar.net*. Desde 2008 creyó relaciones fuertes con la lucha griega, especialmente con Rosa Nera. Así que participó en la reokupación del edificio; una acción colectiva que fue la piedra angular de sus luchas, dado que perdió su vida por un accidente tras la fiesta de reokupación [Véase fotografía 58, Anexo 1]. En sus últimas comunicaciones Marc escribió a Tomás Ibañez «—*Querido Tomás, acabamos de reconquistar Rosa Nera hace poco más de una hora. Íbamos muchos y los polis han cedido provisionalmente. La reocupación y la defensa se organizan. […]De momento la re-ocupación aguanta y un edificio colindante también ha sido ocupado... Rosa Nera pertenece desde ahora a quienes la han liberado… Una cena colectiva se prepara para esta noche, y otra mañana para los emigrados… el futuro es incierto, pero ya se ha conseguido una bella victoria*» (Ibañez 2021b: 91).

Así, la Asamblea Solidaria «*creó un ambiente en el que nos conocíamos y nos cuidábamos mutuamente, así que eso ayudó en la reocupación. Sabías que tenías confianza en quienes estaban a tu alrededor, independientemente de quiénes fueran*» (entrevista a Esther).

«*La Asamblea de Solidaridad con Rosa Nera creó un punto de referencia común para el movimiento. Empezó con un objetivo muy concreto: la recuperación de Rosa, pero se siguió construyendo a partir de ahí*» (entrevista a Larisa). «*Forjó y fortaleció las relaciones entre los movimientos locales. Personalmente, y no soy la persona más sociable, encontré nuevas compañeras y nuevos compañeros con quienes mantenemos relaciones amistosas y personales (...), lo que fortaleció nuestra confianza*» (entrevista a Samir). «*Era un lugar de encuentro, un lugar de lucha, un lugar de solidaridad y coordinación. También tenía un elemento muy fuerte de visión, de soñar juntos, de cocinar juntos un sueño*» (entrevista a Bulmaro).

Así la lucha estaba llena de significado por los participantes «*para mí fue el periodo más lleno de significado y emociones que he vivido. Porque, obviamente, si estás involucrado en una lucha, como yo lo estuve este año debido al desalojo, arrastra tu estado psicológico y tus emociones (...) realmente todo lo que estaba sucediendo en esos procesos de lucha después del desalojo fue realmente asombroso*» (entrevista a Samir). Y, a veces, un significado necesario tras las derrotas de la última década: «*Fue la primera vez que sentí que estaba en una lucha que era duradera y victoriosa y lo necesitaba porque desde que estoy involucrado en los movimientos desde que era un niño, a pesar de la esperanzas (...) concluimos con una gran derrota al final: de la revuelta de 08 hacia los indignados, el referéndum. Creo que el referéndum fue una gran herida y especialmente para una persona en mi edad que tenía llama muy fuerte hacia la revolución (...) tuvimos una gran decepción. Creo que,* [tras esta derrota]*, es difícil volver a nuestros pies fue uno de los hechos que (...) convirtió mi generación o (...) en una vida más privada*» (entrevista a Bulmaro).

Segundo, la aceptación de la liberación del jardín por parte de la sociedad, menos el partido de la derecha; tanto como defensa del espacio público frente a la privatización y turistificación de la ciudad, como apertura de un espacio abierto y autogestionado.[54] Como señala Sarris, miembro de Sy.Riz.A., «*el factor más importante*

[54] Típico de la aceptación social de la okupa es la producción artística que se refiere a Rosa Nera. Véase por ejemplo las canciones de «años dieciséis» de la banda punk Katahnia (disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=DM3zdoHfeWs), los villancicos que hemos mencionado anterior-

que ha dado la posibilidad a Rosa Nera para la reokupación fue el apoyo de la mayoría de la gente de la ciudad» (entrevista a Sarris). Igualmente, Gianoulaki, miembro del partido Mera25 y usuaria del espacio de Rosa Nera durante muchos años declara: «*Personalmente no esperaba que tuviera un resultado positivo. Lo digo sinceramente, participé muy pocas veces en las grandes asambleas solidarias del parque y me parecía inconcebible que volvieran en algún momento. Era como vivir en un estado metafísico. Así que lo que ha ocurrido es inesperado, es un regalo. Rosa Nera está volviendo a crecer. Así que lo que está ocurriendo ahora es un regalo, admiro a todas estas personas que se han unido. Mi participación es mínima y el espacio se ha abierto, puedes pasear, ver la luna, de nuevo vemos la vista que habían cerrado. […] Es una situación muy bonita, un regalo inesperado para la ciudad y para nosotros en el exterior*» (Entrevista a Gianoulaki).

Como lo ha expuesto el compañero Moisés «*realmente es tan familiar estar aquí de nuevo (…) tan justo. En el sentido profundo de la justicia, no en el sentido judicial (…). Significa alegría, alivio e incluso la sensación de que ahora vamos a crear algo muy hermoso para la ciudad*» (entrevista a Moisés).

Por último, es importante señalar que, por coincidencia, la fecha de liberación se inscribió exactamente nueve meses después del desalojo; eso motivó el discurso de que todos aquellos nueve meses habían sido meses de un embarazo para parir una nueva época de la okupación. Con las palabras del compañero Gael «*No hay ninguna persona que no sea feliz hoy. Para que te hagas una idea, son las cinco menos cuarto de la mañana y Yar Aman acaba de dejar de tocar. Unas cincuenta personas se alojan aquí esta noche, en un edificio que todavía no tiene baños. Y todos andamos con una sonrisa constante. Si nos desalojan de nuevo, ha merecido la pena y hoy se ha confirmado la identidad del movimiento en La Canea. Este embarazo duró exactamente nueve meses y el bebé está sano y dulce*» (Gael mensaje personal). En otras palabras, como lo expresó una compañera, «*lo único que me da nostalgia es lo que está*

---

mente, dos canciones rap (disponibles en: https://www.youtube.com/watch?v=AIcqRKVT7dE y https://www.youtube.com/watch?v=-Fm8YvNi3IY). Varias canciones amateur que nos han enviado al correo de la Asamblea Solidaria, una recapitulación de ωχρά σπειροχαίτη (disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=IklCnrtpDzg). Por último, la intervención artística de nuestra compañera en la Asamblea: los milagros del jardín (disponible en: https://mega.nz/file/CuIAwbQJ#1hojhXDjlfw7SmYyWf5u8J-u84ZXVoORknMwIdsJNGY). Al mismo tiempo fue producida una película artística por la actriz Fani Georgakaki disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=f1GcBrZ9n4w y muchos más que nunca llegaron hasta nuestros oídos.

por venir» (entrevista a Mirto). [Véase fragmentos de la reokupación en las fotografías 47- 52, 54-55, Anexo 1]

1.1.8. Octava parte: la neonata busca, de nuevo, sus primeras notas (6 de junio de 2021- julio de 2021)

Naturalmente, la ciudad desde el siguiente día presentaba una cara diferente. El bloque del capital (Belvedere & Universidad Técnica) con el apoyo de la derecha de la ciudad denunciaron la reokupación con declaraciones públicas en las jornadas de la ciudad [¡qué suerte que todas las declaraciones fueron publicadas el 7 de junio de 2020 usando casi las mismas palabras! Voloudakis; Digalakis; Bakoyianni; Papadoyiannis; Gryspolakis; y por último, el siguiente día fue publicado la decisión del Consejo de la Universidad Técnica (8 de junio de 2021)]. La Iniciativa, aunque aplaudió la liberación del cerro Kasteli, dirigió la atención a la reintegración del dilema «hotel u okupa»[55]; por ello caracteriza la reokupación como una trampa dado que el uso de los edificios-monumentos «*restablece el dilema hotel u okupa*» (Iniciativa, 8 de junio de 2021 y Skamnakis, 12 de junio de 2021) y pide no usar los edificios de los monumentos. Al mismo tiempo, la inquietud se centra en la incapacidad del Consejo Municipal de tomar una decisión respecto al cerro Kasteli.

Los primeros pasos de la neonata fueron dudosos. Por un lado, la muerte del compañero Marc sumergió en dolor al colectivo de Rosa Nera y a las personas cercanas a Marc. Por otro lado, era un momento de enorme creatividad. Con la participación de más de 11 colectivos (Rosa Nera, Mousiki Amixania, Emfyles ataxies, Krax (Radio Social de La Canea), Steki Metanaston (Centro de Inmigrantes), yar aman, Apatris, Despolles, Aspalathos, MAΔ– acción antifascista estudiantil– y pikralides) y la creación, a lo largo del tiempo, de más de 23 grupos (Antikleidi, grupos de danza, dentrogalies –grupo de artes marciales, grupos de lectura, grupos de discusión, seminarios de construcción de joyas, una asamblea de madres y padres, cocina colectiva, un grupo de yoga, un grupo de canto, un grupo de malabaristas, grupos de teatro, grupos de cine, una asamblea para y de las personas con

[55] «*La consigna dominante que Digalakis planteó, desde el principio, fue la de "hotel u okupa". De este eslogan nos distanciamos desde el principio; lo consideramos un dilema jurídico y ficticio que no tiene nada que ver con las necesidades reales de la sociedad. Es puramente desorientador y se basa en los reflejos conservadores que puede tener la gente de la sociedad en el tema de la okupa*» (entrevista a Sarris). También por parte de la Iniciativa Lekakis señala «*Una parte de la Universidad Técnica intenta plantear el dilema de "okupa u hotel". No, no hay tal pregunta. No estamos hablando de una okupa, estamos hablando de carácter público. Lo dejo claro. En cuanto a la hotelización, por supuesto que estamos en contra de la hotelización, absolutamente. No vamos a entrar en el dilema ni en el blanco ni en el negro*» (entrevista a Lekakis).

discapacidad [diversidad funcional], una red de educación, un grupo de biblioteca, un grupo de conocimiento de hierbas y muchos más). Por último, la Asamblea del cerro Kasteli (la heredera de la Asamblea Solidaria, la cual se autodestruyó) eran diaria.[56]

«*Ahora que el espacio ha sido recuperado, me acompaña un sentido de responsabilidad, de que, yo personalmente tengo una responsabilidad y en cierto modo para protegerlo, lo menos que puedo hacer es estar aquí*» (entrevista a Mirto). «*Personalmente sentí que todas las necesidades reprimidas del periodo anterior, no sólo por el COVID, sino que estamos hablando de un periodo de muerte social de muchos, muchos años, especialmente en términos de creatividad. Así que yo diría que toda esta necesidad de cosas que no se habían creado en ninguna parte se canalizó hacia el espacio. (...) En las primeras semanas la agenda estaba completamente llena, íbamos poniendo eventos para la semana siguiente y la siguiente. Haciendo algo todo el día. Esto era increíble. (...) veías un espacio lleno de gente y actividades*» (entrevista a Fidelia).

«*Durante las dos primeras semanas hubo grandes reuniones casi todos los días, mucha gente, mucha riqueza, de nuevo con un profundo sentido de camaradería y respeto por las diferentes perspectivas que existían. Al mismo tiempo se intentaba reunir la historia del espacio okupado y al mismo tiempo todo el mundo intentaba poner la cuestión de que estábamos haciendo algo nuevo. Toca la tradición de la okupación, pero sin embargo constituye un nuevo proceso y nuevos términos y nuevas lógicas para lo que va a ocurrir*» (entrevista a Moisés).

Esta fase de creatividad fue interrumpida por dos hechos. Primero la organización por parte de Rosa Nera de la tradicional fiesta[57] de los 18 años en la segunda semana de julio. Segundo, las medidas cautelares solicitadas por Belvedere junto con la Universidad Técnica y la empresa hotelera contra Rosa Nera, con fecha de 29 de junio 2021.[58]

---

[56] Gracias a mis compañeros y compañeras tuve la oportunidad de participar desde México.

[57] Cada año Rosa Nera organiza una fiesta que dura una semana con debates políticos, conciertos, fiestas etc. Localmente la fiesta del último día es muy conocida y participa casi toda la ciudad. Tenemos que decir que esto era y es resultado del hecho de que Rosa Nera respeta las tradiciones del pueblo por eso viene gente que quizás no tenga relación política con el colectivo. Sin embargo, esto era una de las críticas más fuertes del anarquismo Ateniense a Rosa Nera.

[58] El discurso de Belvedere por el mandato judicial se encuentra en el capítulo tres. Cerrando esta fase, nunca olvidaré este abrazo de mis compañeros el día que regresé desde México a Rosa Nera. Es siempre un recordatorio que me anima mientras estoy haciendo esta investigación. A ese abrazo está dedicado el capítulo 2.

1.1.9. Novena parte: Verano, decisión de la resolución judicial y choques internos (verano de 2021)

La resolución sobre las medidas cautelares tuvo lugar la mañana del 12 de julio 2021. Exactamente la mañana siguiente a la gran fiesta. La asamblea había decidido ir a los juzgados, sin parar, inmediatamente después de la fiesta y como consecuencia la fiesta siguió en la corte. La jueza rechazó la demanda judicial de la empresa Belvedere.

Aunque la situación fuera de Rosa Nera garantizaba la permanencia de la existencia de lucha, dentro de la asamblea aparecieron tres choques importantes entre las participantes. Primero, un choque en el discurso sobre la pandemia. En segundo lugar, emergió un choque sobre el comportamiento abusivo, dado que sucedieron dos casos de acoso sexual en el entorno de la nueva okupa. Tercero, apareció un debate sobre las formas de organización. Por ello, la asamblea del cerro Kasteli entró en un periodo de introversión. Sin embargo, las actividades continuaron con la misma frecuencia, pero con menor participación. Una actividad a la que vale la pena referir es la publicación del libro *Encuentros en el jardín de Rosa Nera* [véase la portada en el Anexo 1].

En agosto, cómo era obvio por las vacaciones, la participación disminuyó, por lo tanto, los debates se trasladaron a septiembre. Sin embargo, lo más relevante en este mes era la decisión del consejo de la ciudad que el 20 de agosto decidió otorgar «usos de utilidad pública» para los edificios propiedad de la Universidad Técnica y «puramente residencial» para el resto del cerro: «*Logramos cambiar el plan urbanístico para que no estuviera permitido el uso hotelero*» (entrevista a Sarris).[59]

Al mismo tiempo, en agosto de 2021 se realizó la renuncia del ministro de Protección Civil, Michalis Chrisochoidis. El hecho era en realidad la derrota de la política autoritaria contra las luchas. «*Hace unos días tuvimos la renuncia de Chrisochoidis, que era el principal portavoz de la conmoción y el temor a los movimientos. Esta política fracasó, en Nea Smyrni, en los barrios de Atenas; La Canea formaba parte de estas resistencias que existían en todo el país*» (entrevista a Rizos).

[59] «*Los últimos acontecimientos, la decisión tomada por el Ayuntamiento en relación con los usos urbanísticos que tendrá la zona creo que es una decisión muy positiva y muy importante que no es casual; es el fruto de un esfuerzo colectivo y diverso que no empezó hace nueve meses, empezó en el momento en que Digalakis organizó la venta para la hotelización de la zona, en 2014*» (entrevista a Sarris).

1.1.10. Décima parte: ¿El regreso a ritmos conocidos? (septiembre de 2021 -febrero de 2022)

Desde septiembre de 2021 se dio un regreso a la normalidad. Las asambleas se devolvieron semanales y ya cada colectivo tenía su espacio en la okupa. Aunque este periodo excede nuestro interés, valdría la pena mencionar el juicio de los 16 detenidos durante el desalojo que tuvo lugar el dos de febrero de 2022. Esto provocó –de nuevo– un movimiento de solidaridad en la ciudad. Los cargos eran violación de la paz y deterioro de monumentos. La línea de defensa era, paradójicamente, la demostración de la protección del monumento y al mismo tiempo el énfasis en la función solidaria de la asamblea con la ciudad (esa contradicción se despliega en el capítulo 3). Claro que el juicio exculpó a los detenidos.[60]

La lucha sigue, pero, desafortunadamente un doctorado tiene límites (no sólo en el tiempo), así que dejamos esta síntesis con un *decrescendo forzado* aquí. Sin embargo, querido lector imaginario, los capítulos ausentes se encontrarán inscritos en la mirada y las manos de la lucha. Y seguro, las grietas serán registradas en el cerro Kasteli, el cuál puedes palpar y escuchar gritar mejor que nosotros.

1.2. Contexto histórico de Rosa Nera

¿Por qué el aroma de una Rosa levantó, una ciudad completa, al pie de nueve meses de manifestaciones? ¿Por qué es tan importante una flor para la ciudad de La Canea? Para responder esas preguntas es necesario regresar a la historia de Rosa Nera y las luchas en la ciudad de La Canea.

1.2.1. La ciudad de La Canea y sus luchas

La Canea es una ciudad localizada en Grecia, específicamente en el occidente de la isla de Creta. Es la segunda ciudad más grande de la isla, con 110.646 habitantes en el municipio según el censo del 2021 y 155.443 en su área conurbada (ElStat 2023). Respecto a los movimientos, los últimos treinta años, la ciudad de La Canea ha alojado luchas diversas; se considera una ciudad muy activa en las manifestaciones. La revuelta contra las bases de la OTAN, las luchas ecologistas contra las excavaciones o contra la creación de basureros, la huelga de hambre de los 300 inmigrantes en 2011

[60] *«¿Cómo se pudo establecer que el atribuible los cargos de alteración del orden público y el desgaste de monumentos contra los detenidos, cuando antes de la okupación del edificio no había tranquilidad en términos legales sólo un monumento ya desgastado*?» (Souzas 2021: 132).

(empezó en la ciudad de La Canea en 20011 y antes en 2008) y, por supuesto, la revuelta en 2008 y los indignados en 2011 serán siempre puntos de referencia para esta ciudad. En todas estas luchas la participación de la gente ha sido enorme, independientemente de su corriente política.

Rizos señala: «*En la ciudad de La Canea se ha formado una tradición de unidad, que no suele encontrarse en otras ciudades. Las iniciativas tomadas por una persona son adoptadas muy rápidamente por las demás de una u otra manera. El programa del movimiento también ha sido adoptado en términos de demandas por todas las corrientes políticas. Lo especial de la ciudad de La Canea es que estas demandas también salen con iniciativas conjuntas. Se trata de una relación de confianza entre movimientos y entre organizaciones de resistencia. Lo considero extraordinario. Pero también hay que llevar esto más allá en términos de un programa e iniciativas más profundas*» (entrevista a Rizos). Moisés confirma «*A lo largo de los años, en momentos muy marginales, se habían creado fuertes redes de solidaridad tanto entre grupos políticos como entre personas, se podían ver en todos los actos importantes de la ciudad*» (Entrevista a Moisés).

Sin embargo la ciudad de La Canea, aunque mantiene cultivos (básicamente de olivos) y ganadería, es una ciudad que vive de turismo. El casco antiguo fue caracterizado como patrimonio cultural en 2011, dado que conserva muchos elementos de los siglos pasados y sigue siendo una hermosa joya que trasciende los límites de la ciudad y, por eso, permanece como atracción para los visitantes locales y extranjeros.

«*Las ciudades turísticas, y aquí en La Canea es muy intenso, no son lugares reales. Es decir, siento que La Canea existe como una atracción, como un escenario dirigido que no representa algo real, es un conjunto de cosas que en la vida real de la gente no existen (...) Y si lo observas, La Canea existe como escenario por tres o cuatro meses en verano y el resto del año existe como una obra en construcción; el hecho de que, por ejemplo, los anuncios [de casas] tengan fechas determinadas, te dice que aquí la vida real existe sólo en ese periodo. El resto debes esconderte, no existes. Ves andamios, escombros, pintura por todas partes. Una manía de preparar la atracción del verano. Es terrorífico*» (entrevista a Fidelia).

Así, en los últimos años, se ha desarrollado tanto la mercantilización turística que la ciudad se ha convertido en un infierno para sus habitantes.[61] Es muy típico que antes de la pandemia no había casas para rentar o costaban más que el sueldo básico. La ciudad está rodeada de hoteles y casi no existe espacio público. «*Con la explosión aterradora del turismo y el fenómeno de los alquileres de corta duración (...) la ciudad se volvió muy inhóspita e incluso hostil para las personas que no eran propietarias de su vivienda y poco a poco muchas personas (...) abandonaron la ciudad y se fueron con una mala sensación, con un feeling de que últimamente "la propia ciudad les estaba abusando".*[62] *También hubo cierta resistencia local a poner algunos diques, al menos a nivel de discurso público, porque prácticamente este fenómeno había arrasado toda la ciudad y las relaciones en ella. Intentábamos tímidamente articular un discurso contra este fenómeno. Al menos en forma de debate público sobre una ciudad que estaba cambiando de carácter de forma rápida*» (entrevista a Moisés).

Por eso la inversión hotelera en el centro de la ciudad fue recibida de mala manera por los ciudadanos: «*el hotel previsto en el cerro Kasteli sería la culminación del abuso turístico en el centro histórico de La Canea. Viene a sumarse a la larga lista de Airbnbs, "inversiones" y "desarrollos" de cierta camarilla de personas. Se trata, al fin, de la transformación total de la vida en un producto cuyos costes de producción presuponen la disolución de nuestras vidas. Todas las propuestas de inversiones sobre el cerro Kasteli eliminan los sujetos de la ciudad y de la historia. Su lógica de mercado impregna y recrea incluso a los defensores de la inversión, que simplemente no tiene más valores que el dinero*» (Asamblea Solidaria, 12 de febrero de 2021: 6).

De hecho la presencia de Rosa Nera en el lugar más lindo del casco antiguo no sólo tenía impacto simbólico, sino también creaba las condiciones materiales para un encuentro alternativo en el centro de la ciudad. «*Conociendo la ciudad como es, una ciudad turística, no podía aceptar –que en este lugar [Rosa Nera] que me la había*

[61] Véase por ejemplo los artículos de Galateia y María (2021) «*Turistas bienvenidos, residentes no queridos*» y de Aritz Tutor Anton (2021) «*Enfrentando la Fantasía del turismo con la utopía de la realidad» en el tomo «Encuentros en el jardín de Rosa Nera*».

[62] En otro momento Moisés comenta, con un tono melancólico: «*La Canea era un imán para la gente. Y con su llegada traían consigo su cultura, traían su música, traían sus ideas, sus inquietudes, y traían una movilidad al centro político y social de la ciudad*». Ya la ciudad de La Canea es hostil, justo en el momento que estamos escribiendo mis compañeros me informan por al menos 15 personas en el ámbito de lucha que están dejando la ciudad.

pasado tan bien, había conocido a gente, había visto algunas presentaciones que no podía encontrar en otros lugares– que este lugar puede convertirse en un hotel» (entrevista a Esther). «*Cuando vi que Rosa fue desalojada se me soltaron las lágrimas, (...) La Canea es una ciudad de la que realmente tengo muy bellos recuerdos y de repente el único lugar que (...) era un hermoso lugar en esta ciudad fue desaparecido, no podía creerlo. (...).Cada año veía una ciudad cada vez más turística y eso ya me causaba mucha tristeza. Todas esas tiendas que se abren cada año en La Canea, bares, restaurantes, cafés, tienen un estilo puramente estético que no me representa en absoluto, desde el nivel de entretenimiento que representan hasta la música (...). Para mí cambian la fisonomía de la ciudad. Así que sentí que Rosa era el lugar que (...) preserva la convivencia, un lugar donde cabe mucha gente. Incluso estéticamente me sentía más cerca aquí*» (entrevista a Mirto). Asimismo, tomo el papel del punto de encuentro de las luchas. Como subraya Rizos «*el cerro Kasteli es durante al menos veinte años el centro de los movimientos en la ciudad*» (entrevista a Rizos).

1.2.2. La historia de Rosa Nera

La historia visible de Rosa Nera comienza el 21 de junio del año 2004 en un edificio del cerro Kasteli. Una ubicación en el núcleo del casco antiguo de la ciudad de La Canea, con vista al puerto veneciano.[63] De acuerdo con los textos del colectivo, la okupa busca una manera diferente de vivir; es una acción contra el mundo mercantil y del consumo. Y para crear un espacio autónomo, con acceso libre que albergue las asambleas de la ciudad y «nuestros sueños». El colectivo de Rosa Nera inyecta, desde su fundación, una lógica organizativa diferente fuera del Estado y las instituciones; una lógica auto-organizativa y horizontal (Rosa Nera 2004).

En la *Propuesta de autogestión del cerro Kasteli* la Asamblea Solidaria escribe en relación a Rosa Nera: «*Lo característico de los (...) años de autogestión del edificio es la asamblea política y abierta de la okupa. (...) El edificio cobró vida con la okupación de Rosa Nera en 2004; antes decaía bajo la responsabilidad exclusiva de la Universidad Técnica de Creta. Desde entonces y hasta el 5 de septiembre de 2020,*

[63] Como decía PAP en nuestra entrevista: «*La ubicación del cerro es tan única que magnetiza a la gente. Su patio es enorme y se conecta con el edificio. Fue tanto una bendición como una maldición para los okupantes. Maldición porque tuvo que lidiar con muchos problemas relativos al patio, por ejemplo, las personas que podrían estar usándolo anteriormente para actividades delictivas, por lo que significa controlar ese espacio (era una tarea de la okupa). Bendición, por supuesto, porque era un lugar único. Porque organizamos eventos anticomerciales que acogían cientos de personas. […] Su ubicación estaba favorecía a la fama y al prestigio*» (pikralides 2021: 36-37).

fecha del desalojo de la okupa, el cerro Kasteli mantenía un lugar de encuentro político, donde se iniciaron y conectaron diversas luchas sociales. La okupa ofrecía espacio y alojamiento a colectivos de la ciudad y a los proyectos autogestionados y refugio a las personas que lo elegían o necesitaban (refugiados, sin techo, estudiantes, desempleados). También acogió cursos, eventos políticos y culturales, siempre gratuitos. En Rosa Nera, nada pertenece a nadie. Todos y cada uno tienen la oportunidad de reunirse para codecidir y cooperar para cambiar sus condiciones de vida» (Asamblea Solidaria, 12 de febrero de 2021: 3).

Hasta el cinco de septiembre 2020 contaba dieciséis años de vida. Dieciséis años, participando en las luchas de la ciudad (y no sólo en estas). Se cubre con un manto de leyenda en la ciudad porque uno de sus inspiradores, Vardis Tsouris [véase fotografía 65-66, Anexo 1], fue encarcelado en 1991 en la revuelta contra las bases de la OTAN. Su gente participó en la lucha contra la transformación de la isla Gavdopoula en un polvorín. Desde su «nacimiento» el colectivo participó en varias luchas; participó en las luchas contra la liquidación de espacios comunes (por ejemplo el cañón de Kándanos, o la reivindicación del campamento militar de Markopoulou en la ciudad); en luchas ecológicas (por ejemplo, contra la construcción de un vertedero en Deres o en Kouroupitos, o contra el vertido de armas químicas en el Mediterráneo). Era de los inspiradores del frente contra el fascismo y neonazismo.[64] Expresó su solidaridad con la revuelta de Francia en 2006 y con la lucha zapatista. Apoyaba siempre luchas de los trabajadores y fue un faro en la revuelta de diciembre de 2008, en la huelga de los 300 inmigrantes en 2011 y en el movimiento de las plazas en 2011. En resumen, dejó su huella en la ciudad. Como lo escribe de manera metafórica Panagiotis Koustas:

> «*Nací hace quince años, no en una familia "normal", sino de un grupo de personas que se encuentran en la calle – donde las cosas importantes suceden. En julio, en mis cumpleaños se reunieron más de 1500 personas para desearme* [*feliz cumpleaños]. Cumplí quince años y puedo recordar cada día de todos esos años. He caminado por todas las calles y los callejones de La Canea, cada camino en las montañas de Creta, he dormido en todas las playas (in-*

[64] Acerca de esto Rizos, miembro de la izquierda anticapitalista, señala: «*Rosa Nera formó parte de algunas luchas y una de ellas fue la lucha antifascista y antirracista. Los fascistas trataron de establecerse en Creta empezando por La Canea, abrieron una sede por primera vez aquí en un punto muy céntrico, lo organizaron de forma muy metódica, para establecer un 'batallón de asalto'. Esta historia se acabó y fracasó en La Canea antes de que se rompiera el Amanecer Dorado en todo el país. Este fue el resultado de un movimiento antifascista muy amplio y diverso que había logrado un frente unido contra el fascismo. Un frente que arrastró a muchos grandes nombres por el camino o los dejó inactivos. Así se rompió la alianza entre la clase dirigente y los fascistas que intentaban establecerse. Rosa Nera fue parte de estas movilizaciones y si hoy buscamos su fortalecimiento debemos buscarlo también en esta raíz*» (entrevista a Rizos). Sobre el mismo tema véase también el artículo del compañero Sami respecto al papel de Rosa Nera en el movimiento antifascista de La Canea (2021: 225-235).

cluida la de Gavdos), he nadado todo el Mediterráneo, he estado en todo el mundo. No he echado de menos a la familia, los hermanos y las hermanas, mis primas son todas las okupas, mis primos son todos los proyectos autogestionados y los centros sociales de solidaridad, de vivienda, de resistencia y de lucha» (Koustas 2021: 118).

Sin embargo, todos estos años no se limitó en una identidad política, como señala PAP «*nunca se puso la (A) de anarquía en sus pancartas, ni había tendencias ideológicas cerradas* (…) *Nunca hemos utilizado como firma "anarquistas", porque no era el objetivo. No nos levantaría, como verdad absoluta, la identidad, sino el contenido de nuestro discurso*» (pikralides 2021: 43-44). Por el contrario, era un colectivo que intentaba escuchar a la gente y potenciar las luchas.

«*La acción colectiva de la okupa dio prioridad a las luchas y las minorías sociales y de clase, es decir personas que no tienen acceso a una gama de privilegios sociales, como los refugiados, los inmigrantes, los trabajadores o los jóvenes de origen pobre, especialmente después de 2008, cuando las desigualdades se hicieron más visibles. La juventud que no tiene acceso a las instituciones y al espacio público, principalmente por razones económicas, encuentra en la okupa un punto de acción política y encuentro*» (Rosa Nera 2020: 22-23).

Ahora bien, la vida dentro de la okupa refleja –y realiza– los valores y la imaginación social de sus participantes. Benjamín narra «*Puesto que estamos contra el Estado, lo vivimos de manera germinal y proclamamos con orgullo nuestra ilegalidad. Es algo que me atrae, algo más sincero, [es algo que se separa de la] lógica reformista asociada a la postergación de la vida (...). Desde la infancia me he preguntado: ¿cómo puede todo el espectro de la izquierda vivir esta esquizofrenia, reproducir a diario y de forma tan irrefutable (...) este mundo al que se supone que es hostil; es decir (...) hasta qué punto alguien justifica que el mundo está lleno de contradicciones (...).* [Hasta qué punto] *(...) postergamos la felicidad, de las relaciones que tenemos en nuestra mente*» (entrevista a Benjamín).

«*Por ejemplo, en Rosa (...) hay elementos de convivencia orgánica. Es decir, el hecho de que se observe desde hace años que alguien cocina (...) para todos (...) lo considero (...) muy esencial. Tiene algo que ver con el cuidado de todos, preparar comida o cualquier cosa para los demás –es decir, esta situación de hacer algo donde todos lo van a probar juntos, lo van a necesitar, lo van a disfrutar– (...) es algo simple pero creo que saca a relucir la calidad de nuestras relaciones, resuelve problemas que tenemos entre nosotros de una manera sin palabras*» (entrevista a Benja-

mín). De hecho, Omar comenta respecto a eso: «*incluso en la comida está la sensación de un diálogo colectivo*» (entrevista a Omar).[65]

«*Cuando llegué a La Canea, se planteó el dilema de la vivienda. [Rosa me ofreció la experiencia de la] comuna, cómo vivir, cómo compartir la vida, lo cotidiano, tanto emocionalmente como materialmente. (...) Entrelaza la vida [cotidiana] con lo político (...). Aunque no conozcas a la otra persona puedes compartir cosas con ella (...). Personalmente lo encuentro como una inversión de la familia nuclear*» (entrevista a Omar).

Según el mismo colectivo Rosa Nera, prerrequisito de la autogestión del espacio eran los valores de apoyo mutuo, solidaridad, horizontalidad e igualdad. La visión radica en la superación de las divisiones de género, tribu, clase a través de la creación de relaciones sociales sin mediación y de la crítica a la lógica de la ganancia y de la explotación. Al mismo tiempo, «*la voluntad de compartir los recursos de la comunidad es un sentido común para el encuentro de los abajo. Ninguna de las actividades de la okupa tiene precio de entrada, para ser accesibles a todos. La contribución libre significa el apoyo en la medida que puedas y quieras, desde una posición de participación y no desde una posición de consumo*» (Asamblea Solidaria, 12 de febrero de 2021: 4).

«*A lo largo de los primeros 16 años de la okupa, se alojaron familias refugiadas cuando las instituciones eran "incapaces" de ayudarles, nacieron asambleas de trabajadores y de migrantes, se formaron redes de cooperación entre grupos ecologistas y movimientos ambientales de pueblos de la provincia*» (Rosa Nera 2020: 22).

1.2.3. ¿Cómo se realizó la okupa de Rosa Nera?

El cerro Kasteli constituye un espacio arqueológico, en el que se hallan las ruinas de la antigua Kydonia, así como ruinas de otros periodos históricos.[66] En cada momento de su historia concentraba significados simbólicos. Fue centro de poder para los Venecianos, después para los Otomanos (ellos construyeron el edificio de Rosa Nera[67]

[65] Esta referencia de Omar no es aleatoria. La palabra compañero, así como la palabra σύντροφος en griego procede del latín del acto de compartir el pan.

[66] «*Todos estos años una civilización construía sobre otra civilización (...). Así que si cavas hacia abajo, encontrarás otra civilización debajo*» (entrevista a Lekakis).

[67] Como preferimos nombrarlo, a pesar de varios nombres que ha tomado en su historia por ejemplo «Palacio» o «ex-quinta División del ejército», para subrayar el hecho que los últimos años fue, y es,

en la década de 1870-1880, para albergar un tribunal), asimismo fue usado para el Estado de Creta (1897-1913) como la casa del Príncipe, en el periodo de la Segunda Guerra Mundial se convirtió en un lugar de tortura, por el mismo objetivo fue usado por la Dictadura de los Coroneles (1967-1974) contra los disidentes y hasta 1985 era la quinta unidad militar de Creta. En 1985 los tres edificios que se ubican en el cerro Kasteli fueron transferidos del Ministerio de Defensa al Ministerio de Educación y a continuación a la Universidad Técnica de Creta para alojar oficinas administrativas. La Universidad los utilizó solamente durante unos años y los abandonó. El edificio al que nos referimos quedó, casi durante 20 años, vacío y a merced del tiempo.

En 2004 una parte de personas del colectivo «Espacio Auto-gestionado de La Canea» (Αυτοδιαχειριζόμενο Στέκι Χανίων) y parte de los estudiantes de la Universidad Técnica decidieron okupar el edificio, purificándolo de los significados del poder. En nuestra entrevista, PAP, hablando del inicio de la okupa, nos cuenta: «*se había difundido, en toda Europa, que la okupa es una herramienta de lucha. (...) Acordamos hacer una okupa para construir un espacio que pudiera albergar ideas, acciones, etc.*» (pikralides 2021: 36).

El edificio se bautiza «Rosa Nera» (Μαύρο Ρόδο) y se abre a la ciudad. «*En las primeras asambleas»,* sigue PAP, *«existía la opinión de nombrar la okupa "Rectoría" o "Unidad Militar", porque antes era la quinta División Militar del Ejército. Pero era contradictorio denominar nuestra propia visión en términos abominables. Así, como tenía en mi jardín y todavía tengo una Rosa Nera, sugerí el nombre. Y porque el término Rosa Nera tiene una cualidad psicodélica, la asamblea lo aceptó. El nombre proviene de una rosa llamada Barkarole (Barcarola).*[68] *(...) Rosa Nera, pues, es una flor. Es roja y en el borde se vuelve negra. (...) Es hermosa y perdura en el tiempo*» (pikralides 2021: 39). La asamblea del edificio se llevaba a cabo una vez a la

usado por la gente de la ciudad en una orientación antiautoritaria. Por último, el nombre del balcón de la ciudad, adoptado por los medios de comunicación, despolitiza el lugar de su contenido histórico. «*El nombre es crucial. Si cambiamos el nombre tira al olvido [la historia de los últimos años]. [Es una victoria] que ahora no sólo importantes sectores de la clase obrera, sino incluso sectores hostiles de Rosa, reconozcan el nombre [Rosa Nera], al igual que lo reconocen la prensa local o las asociaciones científicas (...). Es el único topónimo anarquista conquistado desde abajo, quizás el único que conocemos en Europa, capaz de caracterizar una zona con un fuerte capital cultural, arqueológico y simbólico en el corazón del tejido urbano de una ciudad histórica y políticamente importante y crítica. (...) Geográficamente, lo que hoy se denomina "cerro Kasteli" incluye desde las murallas de Sifaka hasta el puerto antiguo. (...) En otras palabras, es un barrio más grande y más amplio que la zona que llamamos Rosa Nera*» (Zacarías, 9 de abril 2023). Aquí tenemos que añadir que el uso del «cerro Kasteli» en nuestro texto es a propósito y se refiere a la separación entre la lucha y el movimiento reivindicativo, como describimos en el capítulo 1.5.1.

[68] De casualidad, Barcarola es una forma musical que reproducía la cadencia de los remos de los gondoleros de Venecia. Véase la colección de Neruda que lleva el mismo título.

semana y era abierta. En el edificio había una biblioteca, un teatro, un espacio para proyectar películas, un espacio de creatividad para niñas y niños, cafetería (sin precio), cocina y un espacio para las asambleas. Hospedaba a más de 20 personas sin techo y/o inmigrantes [véase fotografías 53 y 61-64, Anexo 1].[69]

1.2.4. El impacto de la okupa en la ciudad

En resumen, Rosa Nera es un hogar de lucha; «es un espacio de trabajo político, funciona como espacio para el encuentro entre los sujetos políticos» (entrevista a Zacarías). Lo interesante, desde una perspectiva histórica, es la conversión del lugar de un centro de poder a un centro de resistencia. Rosa Nera escribe: «*Dar un nuevo significado a las grandiosas e inmortales construcciones, construidas con el sudor y la sangre de los mismos trabajadores, que aún fluye en los cimientos del poder: Esto es lo que hemos intentado hacer durante los últimos 16 años en el edificio donde hoy está Rosa Nera. Antes era la casa del Pachá, el palacio del Príncipe, una prisión, una comandancia, una división militar. Fue construido por trabajadores cuyos nombres desconocemos. En los últimos 16 años hemos logrado evitar, entre todos, que los que tengan poder o dinero sean los únicos que disfruten la vista del cerro Kasteli. Hemos creado, todos juntos, una situación que no ha dejado de existir (...) después del desalojo del lugar» (Rosa Nera 2020: 26).*

Como decía la okupa, el hecho de la presencia de un espacio autogestionado en una de las partes más bellas de una ciudad altamente turística como La Canea, es en sí mismo un escándalo. «*Un escándalo y un insulto al capital turístico, a las relaciones que vienen con él; o sea el trabajo intensivo y barato, pero también a la mercantilización vulgar del espacio público*» (Rosa Nera 2021: 32). Con la okupación, el cerro se convirtió «*en un punto de referencia para la ciudad, en un lugar de encuentro y experimentación para los que luchan, para el proletariado multiétnico, los estudiantes y la juventud estudiantil. Se convirtió en un lugar de expresión anticomercial para el arte popular y contemporáneo, en un espacio de creación colectiva y de fiestas*» (Rosa Nera 2021: 24).[70] «*Yo lo describiría como una potencialidad que existía.*

[69] Véase también el monoplano de las actividades que habían en Rosa Nera antes del desalojo: https://www.youtube.com/watch?v=p-xvmb95knE&t=8s

[70] Rosa Nera cubrió un espectro amplio de actividades. Aunque no describiremos todas, vale la pena señalar el área infantil: «*En Rosa Nera habíamos construido un área infantil y las madres se turnaban para dirigirla y era gratuita. ¿Cómo se compara eso con los 6 euros que das a cada parque infantil? Es un modelo diferente, ¿no? [...] Había una habitación vacía y alguien nos llamó. Así que llevamos alfombras y cosas y arreglamos el lugar. Al principio nos lo tomamos muy a pecho, mi hijo tenía 3*

Algo que encaja con la imaginación. Un encuentro [de imaginación con] realidad, un encuentro que (...) no puedes borrar» (entrevista a Omar).

Tal era el impacto de la okupación en la ciudad que Rosa Nera goza del reconocimiento político de gran parte de la comunidad local, incluido el de personas que no están de acuerdo con ella.[71] Por ejemplo Athena Gianoulaki miembro de Mera25 cuenta:

> «*Aunque no formo parte del colectivo, me siento parte de Rosa Nera. En el sentido de que forma parte de mi vida. Te lo digo por experiencia, paseo por este lugar, tomo mi café en este lugar, participo en las discusiones. Muchas veces he ido a las asambleas. Así que [es] parte de mi vida pública y parte de mi entretenimiento* (…) *Era un colectivo que contribuía a la ciudad, era un colectivo que, cuando la ciudad no podía alojar a los sin techo que no tenían papeles, el ayuntamiento les decía que fueran a Rosa Nera. Es decir, cuando la estructura asistencial del Estado va por detrás, [aunque los trabajadores] quieren ayudar a los sin techo pero el Estado no se lo permite porque no tienen papeles, dicen que se los lleven unos días a Rosa. Es una de las muchas pruebas de que es una célula de la ciudad. Lo cual es sorprendente*» (Entrevista a Gianoulaki).

Tras el desalojo era claro que «*Rosa Nera no somos sólo nosotros. Nosotros somos los esfuerzos de todos los que nos precedieron, sino también a los que le siguen, por una sociedad de igualdad y libertad*» (Rosa Nera 2020: 26).

En general, la gente de la ciudad mantenía buenas relaciones con la okupa. PAP, miembro de la okupa, describe un incidente «*No había miedo porque la única vez que hubo un enfrentamiento por parte de la okupa fue en diciembre de 2008 cuando rompieron 11 ventanas de bancos y nada más. Una vez, de hecho, después de 2010, en una gran marcha alguien, erróneamente, confundió las ventanas de un café con las de una oficina del gobierno y rompió el cristal. Inmediatamente se realizó una recaudación de fondos para ir a comprar las ventanas de Thanasis. Bueno, en esos términos no podría haber ningún miedo*» (pikralides 2021: 40-41).

En resumen, la okupa mostró un carácter que no sólo no era molesto a la sociedad, sino que, por el contrario, era creativo para la ciudad. Rosa Nera es una experiencia que poliniza lo que le rodea y se propagan hacia otros lugares, demostrando por la vía incontrovertible de los hechos que lo que parece imposible puede hacerse realidad. «*Para mí, Rosa es una visión creativa del mundo y de la vida:*

---

años, yo le dejé ir pero cuando era mi turno supervisaba a los demás. Teníamos juegos, teníamos fiestas, era una zona infantil gratuita. […] Esta acción comunicó la solidaridad y otra forma de organizarse entre nosotros, los ciudadanos y la sociedad. Este es otro modelo» (Entrevista a Gianoulaki).

[71] «*Lo que no cuestiono es que mis alumnos, mis familiares, mi hija son de esas personas (...) que vayan a Rosa y disfruten. Ha sido durante años. Así que esto es una necesidad*» (entrevista a Sarris).

que podemos vivir de otra manera y que, sin duda, podemos vivir mucho mejor. (...) [Pero] no es algo definitivo, es un proceso continuo, (...) es más la realización de la vida que la ideología» (entrevista a Hugo).

La okupa Rosa Nera resultó ser especial para el discurso griego, ya que se vinculó y configuró su acción con casi todas las corrientes de movimientos locales. A lo largo de los años, la okupa Rosa Nera se legitimó socialmente en la conciencia de las personas. De hecho su legitimación era y sigue siendo increíble. Tenemos que subrayar que la capacidad de resistencia respondía al hecho de que el colectivo había tejido fuertes lazos con la población circundante, otra parte se debió a la solidaridad practicada por la red de los colectivos de la ciudad.

«*La intensa actividad desarrollada por el colectivo fue irradiando fuera de la isla, y Rosa Nera se convirtió en un auténtico símbolo, en un potente referente para los colectivos libertarios de toda Grecia, traspasando incluso las fronteras del país*» (Ibañez 2021b: 92). Sarris, aunque políticamente no está ideológicamente de acuerdo con la okupa[72], señala: «*Rosa Nera constituye una riqueza muy importante para las acciones en la ciudad. Creo que la okupa ha sido positiva a lo largo de los años y esto no ha cambiado ni se ha devaluado en absoluto*» (entrevista a Sarris). El mismo brillo, pues, atrajo a los visitantes de la okupación. Por ejemplo Katsiafikas escribe: «*Desde el primer momento en que crucé la puerta de Rosa Nera, me sentí entre mi gente.*» (Katsiafikas 2021: 202) o en las palabras de Ibañez en el libro de Rosa Nera:

> «*La impresión que me causó Rosa Nera fue tan hermosa e intensa que ha despertado en mí la onírica fantasía de hacer retroceder las hojas del calendario para que vuelva a amanecer una y otra vez aquel viernes 15 de junio 2018 cuando, junto a una compañera y a otros dos compañeros, llegamos a La Canea para animar unos debates en torno al Mayo del 68 que nos había tocado vivir cincuenta años atrás… la brutal actuación policial del 5 de septiembre del 2020 no sólo ha golpeado de forma muy directa a quienes daban vida a Rosa Nera, sino que también ha alcanzado a quienes de forma más prolongada o breve hemos tenido la suerte de conocerla*» (Ibañez 2021a: 103).

Este brillo atrajo muchas personas a participar en la lucha por la defensa de Rosa Nera tras su desalojo: «*muy joven me vine a vivir aquí. Era 2012, cuando el movimiento era muy fuerte tanto aquí como en todo el país, fue el comienzo de mi politi-*

[72] «*Dejo claro desde el principio que para nosotros como formación política las okupas fueron y serán una forma de lucha, una forma de lucha que no se centra en un edificio concreto en un lugar concreto, sino que expresa el deseo de poder utilizar los edificios abandonados, de poder organizar nuestra acción y de albergar nuestras necesidades ya que el estado no está interesado en satisfacer estas actividades. Personalmente, las considero necesarias aunque no estoy de acuerdo con su contenido político.*» (entrevista a Sarris)

zación» (entrevista a Jimena). «*En los últimos años frecuenté por aquí, principalmente por las cosas culturales, no asistía a las asambleas, venía a los eventos y veía que era un oasis en la ciudad, veía cosas que no creía encontrar en otro lugar (...) y me entusiasmó porque estaba recibiendo mucha riqueza espiritual*» (entrevista a Guadalupe).

«*Yo había venido a Creta una semana antes del desalojo para encontrar un refugio (...) fuimos a dar una vuelta en coche para enseñar los alrededores al grupo y volvimos en el momento del desalojo. Algunas personas habían dejado muchas cosas dentro de la okupa y tuvimos que reclamarlas*» (entrevista a Bulmaro). «*Había pasado aquí vacaciones durante las cuales recorrí en la Rosa y era la primera vez que veía a gente viviendo juntas, con condiciones de vida comunales y produciendo una obra social y política. Así que eso me entusiasmó y sentí mucha curiosidad por venir y experimentarlo. Cuando llegué a La Canea sucedió el desalojo de Rosa, así que (...) ocurrió algo mucho más mágico de lo que esperaba, porque vi cuánta gente está entusiasmada y tiene muchas ganas de crear algo nuevo*» (entrevista a Ramona).

En resumen, las personas que han vivido o han visitado Rosa Nera «*tendrán siempre una rosa negra en sus corazones*».[73] «*Rosa Nera constituye un lugar de encuentro para las luchas y movimientos sociales y de creación de nuestro tiempo, un espacio que genera y expresa demandas colectivas. En Rosa Nera, el espacio y el tiempo están en manos de los sujetos que luchan, mientras que la apertura y la variedad de los encuentros permiten la creación de situaciones no predeterminadas. Lo anterior no sólo se refleja en las intervenciones políticas organizadas en las calles y barrios de La Canea, sino también se refleja en la colaboración y el intercambio de la percepción libertaria en torno al arte y la cultura política, junto con otros grupos políticos y artísticos dentro del espacio público, la ciudad y el campo*» (Asamblea Solidaria, 12 de febrero de 2021: 7).

1.2.5. ¿Qué significa okupa?

¿Qué significa okupa para los participantes? Okupación no es invasión. Aunque okupar es una palabra de guerra, las okupas no capturan un territorio a favor de un país, ni quitan el territorio de las fronteras de un país. Tampoco son una intrusión, dado que no tienen como objetivo obtener un derecho de propiedad, por el contrario, desafían o

[73] De la Carta de Solidaridad de Raoul Vaneigem, Marc Tomsin, Retort, Massimo De Angelis, Silvia Federici, George Caffentzis, Anselm Jappe, Tomás Ibañez, Claire Auzias

incluso niegan la propiedad privada.[74] Una okupa no pertenece a nadie, pero su espacio puede ser utilizado por todos. «*Nunca hemos reclamado la propiedad del sitio. Propusimos y realizamos el uso colectivo del patio y del edificio, en contra de la propiedad privada y los cercamientos. El patio era abierto y público, a veces vacío sólo con sus árboles y sus gatos y a veces lleno de coches, lleno de gente y perros, música y niños*. (…) *Rosa Nera desea transmitir el concepto de compartir. El concepto de lo común. Es un lugar donde compartimos experiencias, conocimientos, emociones. La felicidad sólo puede ser colectiva. La propia forma de vivir y disfrutar de la vida es nuestra lucha contra la esclavitud del pensamiento, el aburrimiento y la podredumbre social, el aislamiento y la depresión*» (Rosa Nera 2020: 27-28). «*Rosa simboliza algo como Don Quijote (...) hay algunos que todavía insisten en seguir una forma de vida diferente y aventurera*» (entrevista a Bulmaro).

Una okupa no tiene como objetivo el uso exclusivo del espacio; al contrario, su objetivo es crear un lugar común, una vida compartida, incluso una vida común. Como escribió el mismo colectivo «*nadie vive permanentemente en Rosa. Todos somos huéspedes, ya que nuestra negación a la propiedad (...) y la dinámica entre personas en el edificio, nos han llevado por caminos utópicos. No estamos argumentando que Rosa era un paraíso. Sólo decimos que fue un ejemplo de la posibilidad de que las personas disfruten la vida de forma diferente, de que afronten sus problemas juntos. Afortunadamente esto no sucede sólo en las okupas*» (Rosa Nera 2021: 29-30).

A veces, acusan a las okupas con el argumento de la vida gratuita: los beneficios individuales que alguien pueda aprovechar mientras vive en, o visita, una okupa. Ante este discurso utilitarista, las okupas responden tanto con el discurso de apoyo mutuo, como con el discurso de la renta social. El primer discurso, tiene como referencia la obra notable de Piotr Kropotkin el apoyo mutuo (2016) y enfatiza las ventajas de vivir juntos no sólo por necesidad, sino como una propuesta contra la atomización de la sociedad. El segundo discurso, enfatiza el trabajo social que alguien dedica mientras vive en una okupa para poder conservar este espacio vivo, libre y abierto a la gente.[75]

---

[74] Invocar las leyes existentes que aplaudan la propiedad privada, intentando reducir las okupas a meras violaciones del código penal, traslada el debate desde lo político a la fuerza de los mecanismos represivos del estado.

[75] El colectivo de Rosa Nera denomina este proceso como «alquiler social», que incluye el mantenimiento y la limpieza de todas las áreas de uso público, la presencia constante de personas en el edificio, la atención constante al espacio material y la cultura política existente para autoorganizar la okupa (Rosa Nera 2020: 9).

Por lo tanto, las okupas tienen como objetivo satisfacer necesidades sociales. Al mismo tiempo, una okupa abre un espacio antagónico contra la mercancía; convierte un lugar muerto, sea un edificio abandonado o un jardín o un bosque etc. en un espacio vivo, en un punto de encuentro y en un espacio de fermentación política, cumpliendo las necesidades de las luchas. Por eso, las okupas son consideradas como medios de lucha. Okupar es una apertura en el espacio y en el tiempo. Su inquietud existencial se expresa con la pregunta *«¿Cómo sería posible territorializar un pequeño mundo de autoorganización libertario y una estructura para utilizar por el movimiento local y de las minorías, mientras al mismo tiempo influimos de forma activa y transformadora en las luchas de la ciudad?»* (Rosa Nera 2021: 24).

Rosa Nera articula la necesaria fusión entre la esfera de la vida y la esfera de la política, que dejan de estar escindidas y donde la forma de ser y de vivir proporcionan municiones contra el sistema y se constituyen a su vez como un modo de lucha política. Como lo expresa Ibañez «*esa fusión entre la vida cotidiana y la acción política sugiere que además de enfrentarnos al sistema es preciso crear aquí y ahora, como lo hizo Rosa Nera, espacios que escapen a los valores del sistema, a los modos de vida impuestos por el capitalismo, y que produzcan una subjetividad política radicalmente refractaria al tipo de sociedad en el cual vivimos, a los valores de mercado que la rigen, así como a las relaciones de explotación y de dominación que la constituyen*» (Ibañez 2021a: 111).

Aunque las okupas están consideradas como «herramientas» o «medios» de la lucha, las relaciones fuera del capital que se están realizando en su espacio exceden en importancia la idea de los medios. Como diría el propio colectivo «*buscamos las formas en que los sueños colectivos puedan realizarse, trascendiendo el mundo de la organización, de la explotación del hombre por el hombre y la destrucción de ecosistemas del planeta. La constelación de las okupas constituye un fragmento de un conjunto de todos aquellos que se arriesgan para compartir y vivir desobedientemente, lejos del individualismo, la soledad y la miseria*» (Rosa Nera 2020: 7). «*Rosa es las relaciones que se crean, las emociones que experimentamos. (...) es una esperanza*» (entrevista a Yolanda).

1.3. Las okupas en Europa y en Grecia: una reseña histórica

Las okupas constituyen parte de la lucha por la emancipación social. Como forma de lucha metropolitana, surgieron en las ciudades europeas después de la revuelta de mayo de 1968, desafiando las relaciones sociales en las que se basa el capitalismo y expresando una crítica a las organizaciones de la izquierda tradicional. Característicamente, la agenda de las okupas no se enfoca en asuntos de trabajo, sino que está más preocupada por cómo se bloqueará la (re)producción de formas de vida capitalistas, cómo se experimentará la revolución en el ahora a través de la destrucción creativa de lo existente. Así, aunque los contenidos de esta forma de lucha difieren –pueden incluir luchas contra la violación y por la despenalización del aborto, luchas por la vivienda libre y contra el aumento del alquiler, luchas contra el autoritarismo en escuelas y universidades, contra las prisiones, luchas por el empoderamiento de las comunidades oprimidas por razones de género o raza, luchas contra la destrucción de la naturaleza, contra la militarización y la guerra, etc.– les une el rompimiento de la cultura de la mercancía.

Sin embargo, lo que diferencia, en relación con la izquierda, estas luchas no se encuentra en su contenido sino en la forma de organización. La crítica hacia la izquierda estatal profundiza, esencialmente, en la crítica de la forma partido, se convierte en una crítica a la disciplina de partido y a la línea correcta. Las nuevas formas de organización se basan en la participación, la solidaridad, la horizontalidad y se estructuran a través de asambleas anti-jerárquicas.

Así, las primeras okupas y/o centros sociales nacen tanto en el marco de la satisfacción de la necesidad de vivienda, como con un matiz de creación de «colmenas de vida autónomas», alejadas de la lógica de la ganancia. En cualquier caso, los centros sociales okupados crean estructuras de apoyo a las luchas. En ellos se da la oportunidad de reflejar una nueva realidad a la altura de los sueños de los participantes. No hay que esperar la llegada del comunismo, sino que los comunismos se viven en el presente. Las okupas, por tanto, vienen a ser laboratorios de experimentación para llevar a la práctica esos nuevos conceptos políticos que surgen tras el 68 y que insisten en la realización inmediata «aquí y ahora» de los deseos, eliminando la separación entre lo personal y lo político.

Esto no significa, sin embargo, que las okupas sean islas alejadas de las relaciones capitalistas. Por el contrario, las relaciones sociales del capital se reproducen a

menudo dentro de las casas okupadas. Por esta razón, las okupas marcan un ciclo perpetuo de luchas, tanto de cuestionamiento a las prácticas de los propios participantes como a los conflictos fuera de las okupas en el mundo «oficial». Como señala Moroni, «*siempre es necesario inventar nuevas formas de acción colectiva contra la ilusión que predica los paraísos alternativos y niega las luchas (...) de ahí la demanda de lugares de conflicto*» (Moroni 1999a: 34).

En este sentido, las casas antiguas se okupan sin convertirse en un conjunto de apartamentos alienados, sino que funcionan en mayor o menor medida como pequeñas comunas. En muchos casos, los edificios okupados se convierten en centros sociales del barrio. Las okupas se convierten de un movimiento de los sintecho a un movimiento no sólo de reivindicaciones, sino de satisfacción directa de demandas. La necesidad de un espacio está ligada a la necesidad de expresión colectiva. Las okupas se convierten en centros de experiencia antagónica y de una experimentación de otros modelos de vida. Cultivan «*el terreno para proyectar la sociedad que imaginamos*» (Tasioulas 2021: 38). Más adelante (1.6.) vamos a profundizar teóricamente sobre las okupas, por el momento nos dedicaremos a delinear la historia de las okupas en Europa y en Grecia.

1.3.1. Los albores de las okupas en Europa

Es necesaria una breve descripción de esta forma de pensar y habitar la ciudad que nos permitirá situar la okupa Rosa Nera en una red de luchas por la vida. La ola de okupación de edificios, principalmente vacíos y sin actividad, se produjo a finales de los años sesenta,[76] tras la explosión sociopolítica de mayo del 68. La perspectiva funcionalista interpreta esa acción como respuesta al problema de la vivienda. Sin embargo aquí nos enfocaremos no a los aspectos de cohesión social que pueden conllevar las okupas, sino a los aspectos de ruptura. Destacaremos algunas experiencias que fueron fuente de inspiración para las okupas de la geografía griega.

No sería exagerado decir que el movimiento autonomista italiano de los años 70 fue la fuente más intensa de inspiración para las okupas en Grecia (también por la frecuente migración de jóvenes para estudiar en el país vecino). Puede que la revuelta universitaria no haya sido un acontecimiento a la altura del mayo francés, pero el ca-

[76] Anteriormente, la okupación como forma de acción colectiva parece haberse introducido en Inglaterra a mediados del siglo XVII con los Diggers (cavadores) que iniciaron un cultivo comunal cerca de Londres.

rácter esporádico de las manifestaciones, la duración y características de los grupos estudiantiles de los años 60 favorecieron el desarrollo de pequeños grupos de afinidad (véase Passerini 1998). Las okupas fueron producto de estos grupos estudiantiles, en particular buscaban un punto de encuentro fuera de la lógica de la organización de izquierda y se oponían a la estructura de la familia tradicional como parte de imaginario capitalista.[77] Al describir las okupas de Milán, Moroni afirma que «*es una red difusa, difícil de ver. Cada célula vive su vida de forma completamente autónoma al resto del "movimiento", manteniendo una serie de vínculos a través de la circulación de información y personas*» (Moroni 1999a: 29). Al tratar de definir los centros sociales, Moroni señala que marcan un «*uso diferente del territorio y una forma diferente de hacer política y organizarse*» (Moroni 1999b: 68-69).

Los albores del caso alemán, países bajos[78] y británico parecen estar vinculados más a los problemas de la vivienda.[79] Sin embargo, la vida en común provocó un

---

[77] Por ejemplo, los «*indios metropolitanos*» [El concepto de los indios se refiere a la práctica de buscar la satisfacción de sus propias necesidades, una de las cuales es el techo (Entrevista a los indios metropolitanos: 19)]. publicaron un manifiesto en el que pedían, entre otras cosas, que se utilizaran todos los edificios abandonados para generar nuevas formas de convivencia, más allá de la familia tradicional (Véase George Katsiaficas 2007: 81). En general, Katsiaficas (2007: 59) señala que en Italia hubo unas 20.000 okupaciones entre 1969 y 1975, siendo las más dinámicas de Milán.
En una entrevista los «indios» afirman: «*La voluntad de vivir el personal como político se convirtió en un punto de referencia para muchos jóvenes en las universidades. Hoy creo que tenemos que ir en busca de espacios de encuentro en la ciudad para ensayar otro tipo de vida en común (...) tenemos que construir la posibilidad de encuentro (...) y tenemos que empezar a implementar una propuesta alternativa a la familia, luchando con nuestros propios tiempos*» (Entrevista a los indios metropolitanos: 17). De hecho, Moroni describe el proceso que satisface la necesidad de encuentro como un paso de las plazas a los centros sociales (Moroni 1999a: 25-28).

[78] Cabe señalar aquí que los viajes de los griegos, tanto por razones turísticas como por razones de estudio, a países donde el movimiento okupa estaba más desarrollado, tuvieron un efecto de ósmosis en los radicalismos derivados de las secuelas del 68. De esta forma conocen a las okupas, a las personas que les dieron vida y captan una nueva forma de vivir en comunidad.

[79] En Alemania, las okupaciones parecen estar vinculadas, por un lado, a la crisis de vivienda provocada por la huelga informal inmobiliaria de los propietarios, que se oponen a la introducción de controles sobre los alquileres y a leyes para la protección de los inquilinos. Los grandes propietarios dejaron abandonadas unas 27.000 casas. Al mismo tiempo, más de 50.000 personas buscaban desesperadamente una solución a su problema de vivienda (Katsiafikas 2007: 145-150). En una carta, los okupas afirman que «*cuando okupamos una casa, no significa que lo hagamos sólo para asegurarnos un lugar donde vivir. Las queremos para poder volver a vivir y trabajar juntos. Queremos detener el proceso de alienación y destrucción de la vida colectiva. ¿Quién no conoce en esta ciudad la insoportable soledad y el vacío de la vida cotidiana causados por la creciente destrucción de las antiguas relaciones debido a los proyectos de rediseño urbano? Estas han expulsado a más gente de sus apartamentos que la guerra*» (como se citó en Katsiaficas 2007: 153).
En los Países Bajos se contabilizaban más de 25.000okupas, a principios de la década de 1980, debido tanto al aumento del desempleo combinado con el desmantelamiento de la política social de vivienda (se calcula que en esa época había 55.000 personas sin hogar) como a la falta de alquileres accesibles (Katsiaficas 2007:183).
En cuanto al caso británico, desde 1969 se pone en marcha un intento por parte de colectivos de mejorar las deficientes condiciones de vida de las familias sin hogar, especialmente los jóvenes desempleados y subempleados. A través de la negociación con las autoridades municipales para que alojen familias indigentes a la vez que promueven, por otra parte, la okupación como respuesta directa. Esto con-

desbordamiento de las necesidades abriendo asuntos que sobrepasan la demanda de la vivienda. Por ejemplo, el caso del movimiento Hausbesetzerbewegung[80] en **Alemania**, a principios de la década de 1980, algunos historiadores señalan la retirada del movimiento de la esfera pública. Sin embargo, Vasudevan (2007: 136) argumenta que las okupas se volvieron hacia el interior y profundizan la creación de una red alternativa de la vida cotidiana, creando cafés, pubs, prensas alternativas, librerías, centros juveniles y fiestas. En pocas palabras, conforman una telaraña de núcleos de apoyos. A principios de la década de 1980 se calcula que había 284 casas okupadas en Berlín Occidental (van der Steen, Katzeff, & van Hoogenhuijze 2007: 2).

Los okupas holandeses afirmaban que «okupar significa más que sobrevivir», intentando destacar la dimensión experimental de la okupación como lugar de transformación y búsqueda constante. El movimiento de los *krakens* se había organizado en una red de resistencia que ofrecía comida y café a precios razonables, creaba centros de información y gestionaban una emisora de radio. En 1981 había 20 comités de okupas, y todos ellos se reunían una vez al mes (Karabelias y Metaxas 2012: 15).

Asimismo, las okupas en Inglaterra sobrepasan el asunto de vivienda. Es característico lo que dicen los propios okupantes en un manual publicado en 1981: «*Para muchos de nosotros okupar no es sólo una forma de encontrar un hogar, sino también la base de otros planes. Todo lo que mencionamos ha sido realizado por grupos de okupas: guarderías y jardines de infancia, parques infantiles (...), cooperativas de alimentos, panaderías, asociaciones de reclamantes, centros de mujeres [maltratadas] (...), litografías, serigrafías, periódicos comunitarios, granjas urbanas. Todos estos proyectos desempeñan un doble papel: Son buenos por naturaleza y al mismo tiempo pueden ayudar a crear vínculos con la gente de la zona*» (como se citó en Souzas 2014: 97).

La **experiencia española** es más cercana a la experiencia griega hoy en día. El movimiento okupa se desarrolló en el mismo periodo histórico: El movimiento de las okupaciones ha surgido tras el fin de la dictadura, especialmente en espacios metropolitanos precisamente porque en estas áreas se concentran territorios administrativos y

---

dujo a la creación de organizaciones que ayudaron a coordinar las okupas de Londres, que se calculan en más de 30.000 a principios de la década de 1980 (Souzas 2014: 94).

[80] En Alemania, los términos Hausbesetzer (okupa) e Instandbesetzer (una combinación de los términos Hausbesetzer e Instandsetzer, es decir, renovador) fueron pronto sustituidos por el término Autonom. Esto ocurrió ya en 1982, cuando la ola masiva de okupaciones en Berlín Occidental llegó a su fin. El término refleja la ampliación del campo de acción del movimiento. (van der Steen, Katzeff, & van Hoogenhuijze 2007: 3)

son espacios en los que se desarrolla la cultura (Martínez López 2004: 61-63. Asimismo, se atribuyeron rasgos políticos semejantes: Concretamente, el movimiento de okupación fue una reacción a la expansión urbana y a la gentrificación de las ciudades en la cima de la organización de los Juegos Olímpicos en Barcelona en 1992 (Martínez López 2004: 64-65).[81]

Igual con Grecia, como veremos adelante, el movimiento okupa en España fue inspirado por las grandes manifestaciones y las luchas de antiglobalización. Todos estos momentos movilizaron a personas y pusieron en contacto colectivos heterogéneos (Tutor Anton 2020: 86-87). Típico de esta expansión del movimiento era la evitación del desalojo de Can Masdeu en 2002 gracias a las protestas y las acciones del barrio.

Antes de cerrar, no podemos olvidar la referencia al movimiento 15M, que en realidad reavivó formas de organización política y estableció procesos democráticos para interactuar con y en la política, experimentando, a la vez, la okupación como herramienta (Tutor Anton 2020: 88). Esta experiencia del movimiento 15M legitimó las okupaciones como forma de lucha en la sociedad y provocó la socialización de prácticas fuera de las instituciones (Tutor Anton 2020: 89).

La lista es larga y quizás sobrepasa el alcance de este documento. Así que dejaremos aquí la descripción de las okupaciones en el ámbito europeo para centrarnos en el caso griego. Antes de cerrar, hay que tener en cuenta que en la última década la práctica de la okupación se ha hecho más conocida en el espacio europeo gracias a la ola de okupaciones de las plazas en la primavera de 2011. Inicialmente, la Primavera Árabe mostró un camino diferente a «los de abajo» de Europa con la okupación de plazas centrales (El levantamiento estalló el 18 de diciembre de 2010 en Túnez y Egipto, y se transmitió también a Bahréin, Siria y Yemen. También se produjeron importantes protestas en Argelia, Irán, Irak, Jordania, Marruecos y Omán). Esta experiencia se trasladó a Europa a través de España, donde el 15 de mayo se manifestó el

[81] A partir de eso se habían producido okupaciones en numerosas ciudades españolas (Xaloc en Valencia, Espai Obert y Arrán en Barcelona, La Màquia en Girona, Ateneu Candela en Terrassa, La Trama y La Revuelta en Zaragoza, Mil Lúas en La Coruña, Likiniano en Bilbao, etc.).
El año importante para las okupaciones en España fue el 1996, cuando entra en vigor el nuevo Código Penal que incrementa ostensiblemente el castigo a la okupación (Martínez López 2004: 70). Al mismo tiempo, en Barcelona, sucedió el violento desalojo del cine Princesa. Este hecho inaugura la mayor visibilidad mediática del movimiento okupa. Después de esa fecha el movimiento de okupación sigue visible con más okupaciones, pero esta vez vinculado con las nuevas olas de protesta anticapitalista (Martínez López 2004: 71). A pesar de la brutal respuesta del gobierno, la práctica de okupación sigue viva. Se caracteriza por el desarrollo de una contracultura (Martínez López 2004: 74-75) y por la centralidad de la autogestión como propuesta política (Martínez López 2004: 76).

movimiento de los *Indignados* españoles, llenando las plazas de las principales ciudades. Estas manifestaciones polinizan muchas ciudades en Europa, especialmente en Grecia. Un rasgo característico de estas movilizaciones fue no sólo reunirse para protestar sino también la okupación de las plazas, creando una geografía completamente diferente en la ciudad.

Aunque no pertenece a la misma geografía, hay que añadir una digresión sobre las okupas en México para señalar la afinidad a sus homólogos en Europa. Según (Gonzáles Garcia et. al. 2020: 108) podemos distinguir cuatro tipos de okupas en México: *a)* okupaciones de tierras por parte de campesinos en el ámbito rural, *b)* okupaciones de tierras y viviendas urbanas –por ejemplo los *paracaidistas,* una práctica creada a partir de una condición socioeconómica precaria–, *c)* proyectos autónomos indígenas y, por último, *d)* experiencias de okupación urbana política. Las últimas parecen más cercanas a la experiencia europea. En estos proyectos se desarrollan no sólo alternativas de vivienda, sino al mismo tiempo plantean lugares de encuentro para la comunidad, crean vínculos y redes solidarias entre la gente. Ejemplos representativos es la OkupaChe, un espacio okupado y autogestionado en el ámbito universitario de UNAM, que fue creado durante la huelga estudiantil de 1999 o la okupa Chanti Ollin (casa en movimiento en náhuatl) (de Santiago Delfín 2021). Por último, vale la pena mencionar la Biblioteca Social Reconstruir, un espacio creado en 1978 por Ricardo Mestre Ventura, un refugiado español tras la guerra civil en su país, donde se encuentra más de tres mil libros, la mayoría de los cuales son de temática anarquista.

En conclusión, las okupas y los centros sociales en Europa pueden ser florecidos por la ausencia de vivienda (o no, pero aquí no trataremos dar una explicación al fenómeno), pero sus intereses y las relaciones que forman entre los participantes desafían la cultura capitalista desde la lógica del trabajo hasta la familia tradicional. Ya sea como resonancia o como «eros effect», estas prácticas «viajan» en Grecia. A continuación examinaremos la particularidad griega. En el siguiente párrafo no buscamos señalar la singularidad de las okupas, sino derivar su importancia a partir de las luchas contra los procesos acumulativos del capital y a partir del ambiente político y cultural de este país.

1.4. Rastreando las huellas de las okupas en Grecia

En ningún caso las luchas de cuarenta y tantos años caben en pocas páginas, menos aun cuando estos años incluyen un conjunto de emociones. ¿Cómo plasmar sabores, aromas, sonrisas, lágrimas, amores, incluso miradas, en papel, en sólo dos dimensiones? ¿Cómo revivir encuentros, sentimientos y conversaciones que prendieron la chispa necesaria para un camino diferente? Insistiremos, sin embargo, en transmitir la peculiaridad griega de las okupaciones –aunque sea fragmentariamente, con sus ausencias y sus torpezas– con la esperanza de fertilizar las resistencias creativas a la búsqueda de un mundo diferente en otras geografías.

Tal empeño se hace aún más costoso para quien se atreva a emprenderlo dada la ausencia de una recopilación bibliográfica (historiográfica/sociológica/antropológica/militante) pero también de reflexión, muchas veces de la excesiva concentración en el «aquí y ahora» o de la crítica nihilista a lo que se refiere a la academia.

Las primeras okupaciones en Grecia datan de la década de 1980, pero antes de comenzar a rastrear el curso histórico de la okupación, debemos señalar que esta práctica se dio a conocer, sin las características que de ella percibimos hoy en día, como medio para hacer frente a las consecuencias de la Catástrofe de Asia Menor (1919-1922). En la subsiguiente diáspora los refugiados provenientes de Asia Menor utilizan esta práctica como una de las medidas para hacer frente a su falta de vivienda (incluyendo la negación a pagar el alquiler o el precio de venta de un terreno o una casa, o la reclamación de una compensación por la pérdida de sus propiedades) (Siatitsa 2019: 342).

La primera okupación en la Grecia contemporánea que está inscrita en el imaginario colectivo tiene lugar en noviembre de 1973 en la Universidad Politécnica de Atenas, en el periodo de la Dictadura de los Coroneles. La chispa de la revuelta de la Politécnica fue la decisión de obligar a los estudiantes universitarios retirarse de sus escuelas para servir en el ejército, lo que desencadenó la primera okupación de los estudiantes de la Facultad de Derecho en febrero de 1973, que operó como punto de encuentro por varios grupos.[82] La Revuelta de la Politécnica comenzó el 14 de no-

82 En ese momento, se expresan dos tendencias en el movimiento estudiantil: La tendencia dinámica (izquierdistas, maoístas, antiautoritarios) que apoya la okupación con miras a una confrontación abierta y masiva con la dictadura y, por otro, la representada por los dos partidos comunistas, con un enfoque más conciliador (Oikonomou 2013: 21).

viembre con la okupación de la Universidad Politécnica Nacional de Atenas por los estudiantes. Si bien en sus inicios la okupación parecía tener un carácter puramente estudiantil, rápidamente se generalizó, con el resultado del levantamiento adquirió objetivos y consignas puramente políticas. Del 14 al 17 de noviembre, la revuelta se difundió y produjo enfrentamientos con la policía en las calles. El 17 de noviembre se produce la intervención del Ejército en el espacio de la Politécnica con tanques derribando el portón principal. El número de muertos se eleva a 79.

La okupación puede haber durado tres días, pero su importancia es enorme para la historia política griega actual y conlleva muchas lecciones válidas para futuros desafiadores y oponentes al sistema. Por tanto, la memoria colectiva que acompaña a la revuelta traslada al escenario político actual de Grecia la okupación como forma de lucha socialmente aceptada. De ahí que la revuelta politécnica es una de las razones para el florecimiento de estas formas de lucha en Grecia.

Oikonomou señala que en Grecia contemporánea se ha cultivado la impresión de que los partidos fueron unos de los principales contribuidores a la okupación y a la revuelta. Sin embargo, es importante señalar que «*el carácter y la dinámica del movimiento estudiantil contra la Dictadura están determinados por un lado por la confrontación con el régimen dictatorial y, por otro, por el enfrentamiento con los partidos y en especial con los dos partidos de izquierda*» (2013: 12-13).

No sería erróneo, por tanto, afirmar que la primera aparición visible de esa corriente, que escapa al legalismo y abre horizontes de acción colectiva más allá de los partidos políticos, se produce en la revuelta de la Politécnica de Atenas. Junto a las organizaciones de izquierda y estudiantes descontentos hallamos la amalgama de esta corriente influenciada principalmente por el anarquismo clásico y los situacionistas, pero también por los hechos del 68, la cultura punk y el movimiento autónomo de Europa Central que se desencadenan pocos años después las primeras okupaciones y la apertura de los centros sociales. Los centros sociales okupados en el espacio griego adquieren su particularidad gracias a su estrecha vinculación con el espacio anarquista y las corrientes antiautoritarias y de autonomía. Sin rechazar las referencias marxistas y la lucha de clases, son un polo de condensación e influencia recíproca de activistas que se oponen a la organización jerárquica de los partidos.

El «ensayo» se produce con las primeras okupaciones de las facultades universitarias en *Metapolítefsi* (Véase Glosario) y la «huelga de los 100 días»[83] con motivo de la Ley 15 presentada por el gobierno de Karamanlís y que preveía, entre otras cosas, la reducción de los exámenes y la imposición de un límite de tiempo máximo para la finalización de los estudios. El volumen de reacciones obligó al gobierno a retirar la ley el 3 de enero de 1980. Los procesos colectivos desde abajo y la espontaneidad de las manifestaciones llevaron a la disolución de la Unión Nacional de Estudiantes de Grecia (ΕΦΕΕ órgano sindical estudiantil de la educación superior y universitaria), dado que, como órgano sindical terciario, desafía los deseos y las necesidades de los abajo.[84]

Continuaremos con la descripción del movimiento okupa en el espacio griego. Esta descripción está separada en olas.[85] Estos periodos no deben entenderse como divididos por murallas, sino al contrario, cada experiencia y vivencia del pasado puede desencadenar nuevas colectivizaciones más allá de las «cajitas» de los historiadores. No obstante, elegimos esta forma de categorización precisamente porque refleja la historia de las luchas en Grecia en los últimos 50 años. Esta clasificación no busca reproducir el enfoque de la historia basado en los grandes acontecimientos, sino confirma la visión de Melucci de que las insurrecciones requieren un conjunto de redes que las apoyen y, a la inversa, los movimientos crean a su vez redes subterráneas. Además, precisamente esto significan las okupas en el espacio griego: «hogares de lucha».

Esta reseña está basada en hechos que han influido profundamente las luchas en el espacio griego y que, de una forma u otra, han enraizado la experiencia de luchas. Al mismo tiempo permite seguir los acontecimientos sociales, observar cómo se ve afectado el movimiento por el momento histórico y ver cómo se insertan y se influyen mutuamente con otras luchas. Así, partimos de la experiencia de la revuelta de la Politécnica, que dio el primer impulso y el primer contacto colectivo con la forma de la okupación. Si la siembra se dio en noviembre de 1973, el primer florecimiento

---

[83] Huelga del personal académico docente. Para profundizar en el tema, véase la tesina de Charalampaki «*La huelga de los 100 días. Presentación de la huelga de personal académico docente de la Universidad de Atenas contra la ley 815/78 y la reforma de la universidad griega en Metapolítefsi*».

[84] El asunto de la reconstitución del ΕΦΕΕ persiste como uno temas que preocupa a las facciones estudiantiles que están al acecho de la institucionalización del movimiento estudiantil.

[85] La interpretación de las olas la debemos a nuestro compañero Nikos Souzas y a su tesis doctoral «Dimensiones políticas y culturales de los movimientos sociales: El caso del movimiento antagónico en Grecia (1974-1998)». En este trabajo, no obstante, extendemos estas olas hasta la actualidad.

se da en noviembre de 1981. Este primer período, quizás de aprendizaje, dura sólo unos pocos años, ya que las okupas sufren inmediatamente una dura represión. Podríamos afirmar que el segundo periodo comienza en 1985 con el asesinato por parte de la policía del estudiante de quince años Michalis Kaltezas,[86] hecho que desencadena una ola de okupaciones en los años siguientes. Diríamos que la tercera ola se inicia con las okupaciones estudiantiles a finales de los años 90 y continúa con la apertura que significa la experiencia del movimiento contra la globalización, tanto con el levantamiento zapatista pero también, más visiblemente, con las manifestaciones de Praga en 1999 y Génova en 2001, llegando hasta Tesalónica en 2003. La cuarta ola está regida por la organización de los Juegos Olímpicos de Atenas de 2004 y las grandes manifestaciones estudiantiles contra la Ley Marco Educativa en 2006-2007. La quinta ola comienza con la revuelta de diciembre de 2008. La sexta ola, con las manifestaciones en las plazas de 2011 y finaliza con el ascenso de Sy.Riz.A. al gobierno estatal. Finalmente, en 2019 comienza un período de represión explícita de la okupación por parte del gobierno conservador y neofascista, pero esta ola represiva siembra nuevas resistencias.

Hablar de olas de okupación conlleva, por supuesto, ciertos riesgos. El más importante de ellos es encerrar en la comunidad académica una práctica creada por el hacer colectivo. En pocas palabras, cortar sus raíces militantes y convertir la práctica en una categoría intelectual, accesible sólo a los «peces dorados» de la pecera académica. Otro peligro, igualmente importante, se refiere a que el concepto quede atrapado en un esquema evaluativo.

Por tanto, la distinción que introduciremos no se hace con la intención de restringir la práctica en el pasado, ni queremos situar en una ola cada proyecto en estudio (en este caso Rosa Nera). El uso de la ola capta, de forma parcialmente metafórica, el movimiento colectivo (ahora distinguible a distancia) de los sujetos del hacer, la distancia temporal que separa cada acción colectiva y la significación que recibe cada periodo. A continuación, no trataremos de delimitar estrictamente cada ola de okupaciones, sino de poner a examen el desarrollo de esta forma de lucha.

[86] Gael, participante de Rosa Nera y joven en este momento narra: «el asesinato de Michalis es un golpe personal, en el sentido de que (...) su asesinato me afectó, me llevó al punto más alto de rabia contra la policía» (entrevista a Gael).

1.4.1. La primera ola de okupaciones en el territorio griego (1981-1985)

El carácter nómada del espacio anarquista, fruto del rechazo de la disciplina del partido, desconectó esas corrientes radicales de las luchas.Sin embargo, adquieren los primeros rizomas en los años ochenta con el nacimiento de las incipientes okupaciones que permiten la ósmosis con la lucha social en Grecia. La primera okupación, ya emblemática, sucede en el barrio de Exarcheia en Atenas (Valtetsiou 42) en 1981.[87] La okupación de la calle Valtetsiou no durará mucho, siendo severamente reprimida por la policía unos meses después, pero constituirá un legado para la continuación de tales espacios en Grecia. Vale la pena mencionar que esta okupación tuvo fuerte apoyo del sector dedicado a la cultura; con la participación activa, por ejemplo, del compositor y cantautor Nikolas Ásimos y la poeta Katerina Gogou.[88] La primera comunicación de la okupa señala: «*somos personas que no podemos, ni queremos convivir con el modo de vida existente que nos obliga a pasar la vida en fábricas, bares, cafés, tabernas y en general en todos los lugares que constituyen el mundo del trabajo y su cultura. Porque en estos lugares las relaciones son ficticias y comerciales, resultando en enajenación, soledad, miseria y alienación*» (Primera comunicación de la okupa Valtetsiou, 11/6/1981, como se citó en Fountas 2015: 363).

Aproximadamente en el mismo período, florecen otras tres okupas,[89] aunque el problema de las drogas las vuelve, rápidamente, vulnerables. El «gobierno socialista», elegido en 1981, trató estos proyectos con represión inmediata y creó de un cuerpo policial especializado contra las okupas. Sin embargo, la primera ola consigue plantar la semilla y difundir socialmente una determinada percepción del proyecto de okupación.

1.4.2. Segunda ola: El cálido invierno de las okupaciones (1985-1990)

Si la primera ola de okupaciones termina pronto bajo el peso de los problemas internos y la represión estatal, aun así se convierte en punto de referencia para los siguientes intentos. Punto crucial para el estallido, en noviembre de 1985, de la segunda ola

[87] En realidad, otros intentos la habían precedido sin ser emisores de ningún discurso hacia el exterior.
[88] Consideramos digno de mención este hecho dada la estrecha relación de partes de contracultura con las okupas. Pará mayor información sobre esta vinculación véase la tesis doctoral de Nikos Souzas (2014).
[89] Villa Stella en nuevo Heraclio, la hacienda Drakopoulou en Patissia (Atenas) y un edificio en Tesalónica.

de okupaciones se da durante la okupación festiva de la Politécnica[90] donde fue asesinado el adolescente Michalis Kaltezas, de 15 años. Inmediatamente se inicia la okupación del Departamento de Química de la Politécnica que será matriz de los conflictos en días siguientes (Kalamaras 2005).

Los hechos contenciosos fueron tan relevantes que contribuyeron a la apertura de un nuevo ciclo de okupaciones.[91] Una de las más conocidas en este periodo es la okupa de Lela Karagianni –inspirada, al parecer, del movimiento okupa europeo– que empezó reclamando el derecho a la vivienda y concluyó en la crítica a la manera capitalista de vivir; tal y como afirma en su texto: «*En los últimos años, el ascenso vertical de los alquileres, ha puesto de manifiesto la crisis de la vivienda como un agudísimo problema social. Esta situación roza los límites del escándalo: al mismo tiempo que miles de personas gastan la mitad de su salario solamente en el alquiler (si tienen salario, claro), 200.000 apartamentos, únicamente en Atenas, permanecen cerrados o deshabitados. Por ello nosotros, un grupo de estudiantes sin hogar, decidimos okupar y convivir en el edificio (...) demostrando así nuestros rechazos: rechazo a la ficticia inexistencia de viviendas disponibles y a la mercantilización de derechos básicos como el derecho a la vivienda (...). Rechazo a la alienación que impone el capitalismo a las relaciones humanas cotidianas, alienación que se produce en las viviendas-jaulas, en la atomización de nuestras necesidades y deseos. Rechazo al disciplinado silencio del consumo, de la "aprobación" y gestión de nuestras necesidades por parte de polí-*

[90] La celebración oficial del aniversario de la revuelta cada 17 de noviembre se estableció en 1981, con al menos tres días de okupación de la Politécnica en honor a la revuelta de 1973. Aunque estos eventos tienden a tomar un carácter ritual desde las líneas oficiales del partido, confirman el carácter radical y subversivo del ideal de la okupación en Grecia. Paralelamente, en los últimos años se ha cuestionado este matiz ritualista con la consigna «*La Politécnica no fue una fiesta, fue un levantamiento y una lucha de clases*» o «*Las Politécnicas no entran en los museos, adelante, hacia las Politécnicas de nuestra generación*».

[91] Concretamente, a la okupación del edificio de la calle Charilaou Trikoupi 91 en Atenas, realizada semanas antes (y que muy rápidamente, a raíz de la represión, se traslada a la calle Akominatou), se sumó la okupa de la Avenida Nikis en Tesalónica. En agosto de 1987 se okupa un edificio en Armenopoulou en Tesalónica y le siguen en el mismo periodo la okupación de la calle Sourmenon y, un poco más tarde la de la calle Praxitelou por parte del grupo Pandora. Mientras, en Atenas observamos la okupación de Fotiniou (en el cruce de las calles 3 de Septiembre y Politécniou) y la de Charilaou Trikoupi 170. En abril de 1988 además de la de Lela Karagianni en Kypseli, Atenas (la okupa más longeva hasta hoy). El mayo de 1989 es el turno de la de Asklipiou; a partir de esta okupación, tras el violento desalojo del edificio, los okupas se trasladan a Cassiani y, en octubre de 1989, a Kerameikou y Millerou; en el mismo período se okupa Patmou y Karavias (que aún continúa). En marzo de 1990 se crea la okupa de Villa Amalía, la cual fue trasladada a un edificio en las calles Acharnon y Heuden (Villa Amalia era el espacio que reflejaba una contracultura emergente, fuertemente asociada a la contracultura punk en Grecia). Este grupo también activará la okupación de Alkmenous, mientras que al mismo tiempo se creará la de Fylís y Ferron (Kalamarás 2005).

ticos burócratas» (Primera declaración de la okupa, como se citó en Souzas 2014: 120).

En este periodo, los nombres de las okupas se derivan de las calles en las que están localizadas. Es característico el hecho de que estas se encuentran en vías céntricas en las dos grandes ciudades. «*El centro se elige conscientemente como un espacio creativo para la acción política. El tejido urbano se extiende alrededor del centro y se estructura de tal manera que los habitantes de Atenas llegan a él desde la periferia para una serie de actividades. Los centros de poder también se concentran aquí. El recorrido clásico seguido por las marchas (Propilea, Panepistimíou, Omonia, Stadíou, Voulí, terminando de nuevo en Propilea) dibuja un círculo imaginario en el área foco de los eventos*» (Logotheti 2003, como se citó en Souzas 2014: 111).

Con paso lento pero constante, su lógica de organización desde abajo adquiere un fuerte impulso en los procesos del movimiento al contar ya con más de 16 puntos de cultura rebelde que polinizan la cotidianidad y las luchas con una lógica diferente. La aparición simultánea de nuevas okupas a lo largo del invierno de 1989-1990 quedará en la historia del movimiento como «el cálido invierno de las okupas» (Souzas 2014: 117). Los espacios okupados anteriormente mencionados logran interconectarse horizontalmente, tanto entre sí como con los preexistentes. Este hecho se reflejó tanto en la firma conjunta de textos y carteles como en la coorganización de diversos eventos y manifestaciones.[92] Entre otras cuestiones, vale la pena resaltar la producción conjunta del discurso político sobre el tema de vivienda y formulación a la sociedad de una propuesta colectiva sobre la práctica de la okupación, que se concentró en la consigna central «Entremos a las casas vacías».

El encuentro de estas okupaciónes en las calles y en un lugar común (a la Politécnica de Atenas en 1990, tras la absolución de Melista, asesino de Michalis Katlezas, renueva las prácticas y el interés por la teoría del movimiento en ese momento. «*La Politécnica de los 90 es un punto clave que hay que analizar porque más allá de la okupación, que duró 19 días, todo el asunto era cómo se produjo esa okupación. Es decir, toda esta cultura que existía dentro de las okupas se trasladó a una cuestión central*» (Documental, «cómo okupamos Villa Amalía», marzo 2009).

[92] En la memoria colectiva ha quedado grabada la manifestación del 2 de febrero de 1990, donde la pancarta central del bloque anarquista escribió «somos la flor de la juventud griega», «desviando» («detournement») el discurso del Ministro de Orden Público de que las unidades policiales antidisturbios (M.A.T. en sus siglas en griego, Unidades de Restauración del Orden) eran la flor de la juventud griega.

Las experiencias de las okupas anteriores quizá partieron por la falta de vivienda, pero rápidamente pasaron a la intervención política general desafiando la propiedad individual y, en consecuencia, desarrollaron una crítica más amplia a la forma de vida en el capitalismo. Como representativamente dice un participante *«una okupación es un frente contra el capitalismo con la vivienda como punta de lanza»*.[93] Las okupaciones, más allá de ser fruto de la necesidad, sostienen firmemente la crítica a la vida urbana, tal y como comparte un entrevistado de la okupa de Charilaou Trikoupi: «*La okupación se hizo no sólo para resolver nuestro problema financiero de alquiler, sino principalmente para romper el aislamiento y vivir colectivamente*» (Convoy 1991).

De hecho, en este momento se conforma el carácter político que acompañará a las okupas en territorio griego: las okupas se configuran como lugares de encuentro político. «*Las okupas son un lugar de trabajo político y probable confrontación, consolidación de un nuevo mundo, que con la vivienda como problema base podrá avanzar más allá. Para Villa Amalía, [el trabajo político era] el replanteamiento de lo cultural. Es decir, investigar qué pasa con la explotación de nuestro tiempo libre y nuestro entretenimiento y desde ahí, hacer algo autogestionado e independiente de los flujos comerciales*» (Convoy 1991). Es posible que los intereses de cada okupa cambien en función de su composición. Esto crea una corriente pluralista y participativa en el arsenal del movimiento.

Otro elemento que acompaña a las okupaciones es la forma en que se toman las decisiones y se organiza el espacio, tanto a través de las asambleas generales como a través de la creación de una cotidianidad diferente, al menos para quienes residen en ellas. Este modo podría describirse con las propuestas autogestivas y antijerárquicas. «*Funcionamos con asambleas generales, donde hablamos de lo que puede preocupar a una okupa, desde la forma en que se manifiesta en la sociedad, las intervenciones socioculturales, hasta cómo se organiza la vida en el marco de la okupación».*

Cerrando el ciclo del cálido invierno, en noviembre de 1990 estalla una ola de okupaciones en las escuelas del país con motivo de la Ley Kontogiannopoulos, que preveía grandes cambios en todos los niveles educativos. Según la prensa de la época,

[93] «*Para nosotros, la okupación no es un fin en sí misma. Es el medio para transmitir algunos mensajes a un mundo que tiene problemas comunes con nosotros. Los mensajes que queremos transmitir es que la lucha por cada problema social la hacen quienes lo tienen y no intermediadores, quienes tratan de incorporar y mitigar las contradicciones sociales. La lucha por la vivienda –como por cualquier problema social– no se libra a través de instituciones que la producen, la reproducen o la oscurecen. El único modo es la autoorganización*» (Convoy 1991).

el 70% de las escuelas del país estaban okupadas. Nikos Temponeras, profesor y miembro de la izquierda, fue asesinado el 8 de enero de 1991 en una de estas escuelas en Patras durante un enfrentamiento, con miembros del partido en gobierno.

1.4.3. Tercera ola (1991-2004): Surgimiento de nuevas estructuras de lucha: De la metrópolis a los suburbios y la influencia de las luchas contra la globalización

La experiencia de los años 90 hereda las okupas con una red de espacios en las dos grandes ciudades griegas. En esta ola surgen nuevas okupas y centros sociales no sólo en las afueras de Atenas[94] y Tesalónica[95], sino también en otras ciudades. Al mismo tiempo, hay una fuerte influencia de los movimientos contra la globalización y, más específicamente, del levantamiento de Chiapas. El levantamiento Zapatista de 1994 motivó a varios compañeros de la zona a viajar y vivir de cerca la experiencia mexicana.[96]

El contacto con los insurgentes de Chiapas confirma dos supuestos del movimiento anarquista en Grecia: la negación de la «gran noche», a saber, de un único momento revolucionario que apuñalará al monstruo en el corazón y la proyección de la posibilidad de crear un modelo horizontal en la práctica, lo que significa la negación de la figura de los representantes y la toma del poder. Según Kalamaras: «*tanto*

[94] En cuanto a las okupas, nace en en Atenas el Centro Social Autogestionado de Peristeri (1990), se reokupa el espacio en Alkamenous. En el invierno de 1995, se crea el Centro Social de Agia Paraskeví. Mientras que en el centro de la ciudad tenemos el centro social de Ano-Kato Patission (septiembre de 1996), la colectiva Lili y el Pithari. Al mismo tiempo, en 1997 se crea el primer Centro Social de Inmigrantes, que evolucionará hasta convertirse en una red por toda Grecia, con centros sociales en varias ciudades (el de La Canea, por ejemplo, nace en 2005). En 1998 se crea el Centro Social Autónomo. Un poco más tarde, en 2004, nace el centro social de Agion Anargyron. Finalmente, vale la pena mencionar el sitio de Leschi Kataskopon (Club de Espías) que funcionaba como una biblioteca y que nos ha brindado publicaciones notables.

[95] Paralelamente, en Tesalónica durante el período 1994-1998 opera Villa Barbara en Ano Poli, haciendo sentir su presencia en la comunidad local y realizando una variedad de actividades cinematográficas y culturales. La participación en redes de resistencia y foros antiglobalización (Praga 1999, Génova 2001) dará lugar a nuevas okupaciones que también organizarán manifestaciones en la cumbre de mayo de 2003. Al mismo tiempo, con motivo de la cumbre, se creará una red a nivel nacional que, entre otras cosas, desencadena la aparición de centros sociales alquilados (Movimiento Antiautoritario). Con ese impacto, Mavri Gata (Gata Negra, 1999-2004) opera en una casa abandonada de tres pisos de principios del siglo XIX en la ciudad alta de Tesalónica. Terra Incognita se crea en 2003 y es desalojada en agosto de 2020 (durante la fase de asedio a las okupaciones, véase el último período). Fábrica Yfanet, que también nos interesa por su relación con el patrimonio cultural, nace en 2004 en las instalaciones de 19,500 m2 de una fábrica abandonada en la antigua YFANET (una fábrica de telas conocida por las huelgas de obreras y obreros. Cerró en diciembre de 1964). Finalmente, destacamos la okupación del antiguo Orfanato (Orfanotrofeio), nacida en 2005 y desalojada en 2016 durante el gobierno de Sy.Riz.A.

[96] Entre otros, el compañero difunto Vardis Tsouris y otros compañeros que contribuirán a la creación de Rosa Nera; sin embargo Rosa Nera no constituye un caso único.

en la teoría como en la práctica, se renovaron tres concepciones básicas del espacio anarquista que lo separaban de la izquierda: la toma de decisiones horizontal por consenso, la organización desde abajo sin grupos dirigentes y la ruptura con el parlamentarismo y otra formas de representación» (Kalamaras 2017: 10).

Una característica común de las okupas y de los centros sociales mencionados es, en su mayoría, que surgen del centro de la ciudad –sin abandonarlo– y echan raíces en los barrios. Esta práctica refleja la percepción de que el «monstruo no está en el palacio», sino también que debemos crear grietas en el conjunto de las relaciones sociales que nos rigen (por ejemplo, muchos de estos centros sociales son temáticos). De esta manera, el espíritu combativo sale de las fronteras de los dos grandes centros urbanos y se arraiga también en otras ciudades.[97] En La Canea el *Grupo Anarquista de La Canea*, activo desde principios de la década de 1990, se convierte, en 1997, en el *Centro Social Autogestionado de La Canea*; un centro social alquilado en el barrio de Halepa. La okupa de Rosa Nera surgió en 2004 bajo de procesos colectivos guiadas por este espacio.

Por último, en este período, después de la ósmosis tras los movimientos contra la globalización, se crean tres Indymedias (en Atenas, Tesalónica y Patras) en un esfuerzo de organizar estructuras de contrainformación. Su existencia jugaría un papel importante tanto en diciembre de 2008 como en las plazas de 2011.

1.4.4. Cuarta ola: De la oposición al espectáculo de los Juegos Olímpicos al movimiento estudiantil contra la Ley Marco (2004-2008)

Un punto divergente de los espacios políticos citados en relación a la izquierda fue su clara oposición a los Juegos Olímpicos de Atenas. Sin embargo, el movimiento más destacado en ese periodo fue el movimiento estudiantil contra la Ley Marco Giannakou.[98] Los estudiantes se opusieron a la Ley Marco enfatizando su rechazo a la aboli-

[97] En Patras hallamos el ejemplo de «Parartima», lugar con una gran carga histórica. Fue utilizado por primera vez como centro de lucha en 1973, cuando fue okupado por estudiantes, izquierdistas, anarquistas y otros sectores de la sociedad en medio del levantamiento de noviembre contra la Dictadura de los Coroneles. Destruido por un incendio en 1992, permanece en desuso. Se okupa anualmente cada noviembre durante la década de los noventa, pero su okupación se convierte en permanente a principios del 2000. En Heraclio (Creta) nace asimismo la okupa de Evangelismos en 2002, la cual apenas fue desalojada (a finales de septiembre de 2023). Un poco más tarde sucede la okupación de Matsagkou en Volos. Finalmente, en Syros (una isla construida de manera anfiteatrica) se produce la okupación de la Escuela Abierta (aún recuerdo el ataque de pánico al bajar a la Universidad por más de 100 policías armados) en la mañana del 17 de febrero.

[98] La primavera de 2006, la ministra de Educación Marietta Giannakou, introdujo cambios en el funcionamiento de la Educación Superior que preveían la abolición del asilo universitario y de la distribu-

ción de la educación pública y gratuita. El movimiento se desarrolló en tres fases: la primera comenzó en mayo de 2006 y duró hasta finales de junio; la segunda, desde octubre de 2006 hasta Navidad y la tercera desde enero de 2007 hasta el 8 de marzo. Las tres estuvieron marcadas no sólo por paralizar casi totalmente el funcionamiento de las Universidades –las okupaciones incluyeron casi todas las Escuelas Técnicas Universitarias (TEI) y Facultades Universitarias–, sino también por las marchas semanales que muchas veces terminaban en feroces enfrentamientos con la Policía. La Ley Marco fue aprobada en el parlamento el 8 de marzo de 2007, aunque no en su totalidad. Dejó como legado, sin embargo, la ósmosis de la izquierda anticapitalista y partes del espacio anarquista.

Parte de este legado fueron los centros sociales autogestionados y las okupaciones en el ámbito de las universidades y los centros sociales en las Universidades y Escuelas Técnicas Universitarias. Aunque ya habían muchos espacios autogestionados en las universidades, impulsaron su creación sobre una base más amplia y fuera de los límites de la universidad.[99] Al mismo tiempo, los Centros Sociales en las Universidades continuaron floreciendo incluso después del movimiento contra la Ley Marco.[100]

1.4.5. Quinta ola: La resonancia del grito de diciembre 2008

El 6 de diciembre de 2008, una bala procedente de los mecanismos represivos del Estado alcanza el cuerpo de Alexandros Grigoropoulos, de 16 años. La esfera «rebota» e invade a nuestras vidas. ¡Durante cerca de un mes nos convertimos en el cuerpo de

---

ción gratuita de libros, la fijación de un tiempo máximo para completar los estudios, etc. Esta ley fue acompañada por el empeño en la revisión del artículo 16 de la Constitución griega, con el fin de eliminar los obstáculos legales para la fundación de instituciones privadas de educación superior.

[99] Así a los centros sociales de «Utopía» en Komotiní (2005), la «Casa Autogestionada de los Estudiantes» (2005) y la okupación «Pikpa» de Heraclión, se sumaron la «Okupa del Delta» en las residencias universitarias de la Escuela Técnica de Tesalónica (2007-2012), la de «Binio» en Mitilene (que superó los límites de lo estudiantil y se abrió a la ciudad), el colectivo y lugar de reunión de «Salamandra» en Patission (que fue el vínculo entre los estudiantes y las okupas preexistentes), la okupación del edificio del IKA (Instituto Estatal de Seguridad Social) en Larisa y la de las residencias universitarias de Panteio. A las okupaciones anteriores, regidas por la participación de los estudiantes, se sumarán también la okupa de «Santa Barbara» en 2006 en Patission, la okupación de la hacienda Prapopoulou en Chalandri en 2006 y la del centro social infantil libertario «el paso», colectivo dedicado a la Pedagogía Libertaria.

[100] Por ejemplo «Prokat» en la Universidad de Patras en enero de 2008, el Centro Social en la Facultad de Química (Politécnica), el «Palio Kylikeio» (Vieja Cantina) en 2009, el TEI Autogestionado de Serres en 2009, etc. Cabe mencionar la creación de los centros sociales de la red del Movimiento Antiautoritario (fundada en 2003), como canal de comunicación con la izquierda anticapitalista. En concreto, en 2005 abrió «Nosotros», en Exarcheia, mientras que en 2007 lo hizo a su vez el centro social «Versus» en la calle Aratou, en Patras.

Alexis! El dolor y la ira que siguieron al asesinato de Alexandros Grigoropoulos se expresaron colectivamente en la calle.[101]

Durante el levantamiento, la okupación fue el principal medio de acción colectiva y de creación de centros de lucha. En la revuelta de diciembre, todas las escuelas preparatorias en las ciudades y en los pueblos fueron okupadas, igualmente casi todas las escuelas universitarias.[102] Emblemática fue la okupación de la Confederación General de Trabajadores Griegos (Γ.Σ.Ε.Ε.), la cual se nombró Asamblea General de Trabajadores Insurgentes. Al mismo tiempo, se okuparon varios teatros, centros de trabajo, el ISAP (oficinas de la línea de metro Atenas-Pireo), mientras que en el exterior se producía una ola de apoyo con la okupación de embajadas y consulados (Berlín, Londres, Nueva York, Turín, etc.).

Sin embargo, fue la resonancia del grito la que sembró toda una serie de nuevos proyectos de lucha en muchas ciudades. En Atenas, con carácter inmediato, se okuparon dos parques, el de Kiprou y Patissiwn en enero de 2009 y el parque de Navarino en Exarcheia en marzo del mismo año (véase Kioupkiolis 2011). La falta de espacios verdes en la zona céntrica de la ciudad y el deseo constante de los alcaldes de convertirlos en estacionamientos fue lo que impulsó su conversión en espacios libres y abiertos. Justo después del levantamiento (a principios de 2009) se crean varias okupas;[103] una de ellas escribe: «*En esencia, queríamos aprovechar al máximo la gran experiencia del levantamiento de diciembre de 2008. En poco tiempo este inten-*

[101] No nos extenderemos más aquí sobre el levantamiento de diciembre, se han escrito más de 60 artículos y varios libros al respecto. Sin embargo les recomiendo los trabajos de (Nasioka 2017; Vradis y Dalakoglou 2011; Gaitanou 2014; Mentinis 2010; Psimitis 2011; Stavrides 2010; Petropoulou 2010).

[102] Así, se crearon centros de lucha en la Universidad Técnica de Atenas, ASOEE (Facultad Superior de Económicas y Empresariales de Atenas), la Facultad de Derecho de Atenas, la Escuela de Teatro de Tesalónica etc., y del mismo modo, respectivamente en cada gran ciudad de Grecia. También hubo una okupación en ESIEA (Unión de Redactores de Prensa Periódica de Atenas, en sus siglas en griego) con objetivo de contra-informar; en varios ayuntamientos, (como en el municipio de Peristeri, en el municipio de Agios Dimitris, en Ioannina etc.).

[103] En Atenas contamos «Scaramanga», «Strougas», «Zaimi» y «Epitachyntis Elevtheronion» (Acelerador de Libertones). Mientras, en las afueras de la ciudad se okupa el «Agros» (campo) en Liossia (mayo de 2009), el Jardín Botánico en Petroupoli (diciembre de 2009, perteneciente a la red del Movimiento Antiautoritario, AK), «Señal» (la Señal) en Egaleo (mayo de 2010), la okupación de la «Villa Kouvelos» y la «Prosfygiká» (Refugiados) de la Avenida Alexandra (quizás la mayor okupación en Grecia, que acoge a más de 500 familias de refugiados).
En Tesalónica, llegaron para añadirse a la lista, la okupa «Libertatia» en 2008, también situada en un edificio neoclásico con carácter monumental; el centro social de «Boaventura» en 2009, que un año después sería bombardeado; el espacio social «Mikropolis» (2009-2020, cerrado por pandemia. También pertenecía a A.K. en este momento ha mudado a otro edificio con el nombre de «Respiro») y la okupa del Espacio Social Libre «la Escuela» en junio de 2010. Al mismo tiempo, se creó la okupa de «Antibiosis» (Antibiótico) en Ioannina (2008); la «Elaia» (noviembre de 2009) en Corfú; el Centro Social Autónomo en Kavala; la okupa «Apertus» (mayo de 2010) en Agrinio y finalmente el centro social «Paratodos» (2010) en Larisa.

to fue abrazado por muchas personas que se reconocieron en el proyecto y en la necesidad común de conquista de la liberación personal y social. Conocimos a personas que nos relacionábamos por primera vez y, por lo tanto, necesitábamos tiempo para un conocimiento colectivo. Este tiempo no fue de inactividad sino todo lo contrario. Nos conocimos mientras actuamos y esa fue la elección de todos» (Señal 2011: 3).

Sin duda, el levantamiento de diciembre fue la matriz de nuevos colectivos y prácticas (no necesariamente sólo de okupas) que se arraigaron en el espacio y moldearon nuevas subjetividades. Seguramente, sin esta experiencia, este doctorado nunca hubiera comenzado. Al mismo tiempo, la espontaneidad difusa, la comunicación con todo tipo de medios de comunicación en red, la presencia pública persistente durante un período significativo de tiempo, la heterogeneidad, la descentralización y, en términos de contenido, el cuestionamiento del sistema político que siguió al homicidio de Alexis Grigoropoulos son algunas de las características centrales que se transcriben en el movimiento de las plazas años después.

1.4.6. Sexta ola: la resonancia de los encuentros en las Plazas

Las políticas de austeridad habían sembrado un sentimiento profundo de indignación, sentimiento que se desplegó en plazas del país. Así, el 25 de mayo de 2011 de veinte a treinta mil personas se manifestaron en la plaza Syntagma y tuvo lugar la primera asamblea popular. En los próximos días multitud de personas llenaron 38 plazas en las ciudades griegas, donde se establecerán asambleas diarias (Δημοκρατία under construction 2011: 279).

Puede que el «movimiento de los indignados» haya fracasado (superficialmente) en la consecución de sus objetivos inmediatos (la no votación del programa a medio plazo, la abolición de los memorándums de austeridad, la recuperación del control sobre nuestras vidas, expulsión del gobierno y de la troika, cancelación de las privatizaciones, etc.) y terminó ignominiosamente tras su desmasificación a mediados de julio, el ataque por parte de las autoridades municipales a finales de julio y la imposibilidad de reconectarse a principios de septiembre. Sin embargo, a lo largo de su duración performa la demanda de democracia directa, logrando alterar el mapa político de Grecia (Douzinas 2011: 145 y 153). En general, el movimiento de los indignados siembra el desafío a los medios de comunicación, cuestiona las instituciones; cuestiona incluso a la propia identidad de los sujetos que participaban las plazas, pero sobre

todo cambia el mapa de las luchas sociales en Grecia.[104] Una de las consecuencias del movimiento de las plazas fue la creación de redes invisibles de lucha. Algunas de estas redes se volvieron en okupas.[105]

Al mismo tiempo, la experiencia de las plazas impulsó a una parte de la izquierda anticapitalista a adoptar la lógica de los centros sociales y a su vez sembró un conjunto de espacios en varias ciudades, los Clubes Obreros (*Εργατικές λέσχες*. a modo de ejemplo señalamos Nea Smyrni, Mytilene, La Canea, entre otros). En consecuencia, la experiencia de las plazas sembró un conjunto de cooperativas de trabajo (incluso la emblemática fábrica de Vio.Me) en la geografía griega. Desafortunadamente, la probabilidad visible de que Sy.Riz.A. prevaleciera en las próximas elecciones puso las luchas en suspenso.

1.4.7. Tras el triunfo electoral de Sy.Riz.A. y en solidaridad con los refugiados

El 25 de enero de 2015, el partido de izquierda radical gana las elecciones. Las luchas –como la experiencia Latinoamericana ha mostrado– entraron en «una luna de miel» (Oikonomakis 2020), es decir en una actitud de espera. Sin embargo, el programa de Sy.Riz.A. se inscribió en una lógica neokeynesiana, así que la esperanza se acabó rápidamente. Por tanto, el desarrollo de un conjunto de okupaciones fue un acto contra la institucionalización del hacer.[106]

---

[104] Para una interpretación del movimiento de las plazas en Grecia véase (Panierakis 2013).

[105] Así, a la okupación de «Papoutsadiko» en Chaidari, que había precedido al movimiento en marzo de 2011, seguirán las okupaciones de Villa Zografou (inmediatamente después de las plazas - desalojada durante el gobierno de Sy.Riz.A.), del «Archivo 71» (okupación de una biblioteca en Kallidromiou), la okupación del teatro «Empros» (noviembre de 2011) y Maragopoulio en Patras (octubre de 2011). En posteriores llegarán las okupaciones del Centro Social en Exarcheia (2012), el Club «Ypogeios» (Subterráneo) en Kallidromiou 94, el centro social autogestionado de Karditsa (junio de 2013), la okupación de «Sachini» en Ioannina (julio de 2013), la okupa de «Analipsi» en Byron (2014), el centro social anarquista antiautoritario «Ataktos» (mayo de 2014) y la okupación de Dervenion 56 (septiembre de 2014).

[106] Anotamos, de manera ostensiva, la okupa de «Dougrou» en Larisa (2015), la okupación de «Acta et Verba» en Ioannina en abril de 2015 (desalojada durante el gobierno de Sy.Riz.A., pero luego retomada); la okupa «111» y la okupa de «Persiadou» nacieron en marzo de 2015 en Tesalónica, asimismo la okupa «Centauro» (en abril de 2015 que fue desalojada y demolida en agosto del mismo año); el «Centro Social Autogestionado de Antidrastirio» en la zona de Larisa (noviembre de 2015); la okupa de «Themistokleous 58» en Exarcheia; el Espacio Social Autogestionado «Pasamontaña» en Korydallos (junio de 2016), la okupa de la Antigua Morgue en Alexandroupoli (octubre de 2016), el Área de Acción Polifacética de los Anarquistas en Zaimi 11 «Clément Duval» (septiembre de 2017); la de Matrozou 45 y Lioulakes en Náusa (agosto de 2017) y en Corfú la okupa «Alerta» (noviembre de 2017) y «Antinomia» (mayo de 2018); la de Filolaou 99 en Pagrati, «Rosa de foc» en Exarcheia y Panetoliou 21 en Koukaki. Esta última creará la red de okupación de Koukaki.

Al mismo tiempo la gran ola de inmigración, proveniente de guerras internacionales, creó necesidades de vivienda. El movimiento de solidaridad, fuerte y alejado de la luz de focos protagónicos, okupó decenas de edificios para albergar refugiados en los centros de las ciudades, rompiendo la invisibilidad de los campamentos.[107] Cabe mencionar la okupación de refugiados en el hotel City Plaza, que duró 39 meses (2016-2019); la «Iniciativa de Solidaridad con los Refugiados Políticos y Económicos» okupó el Hotel City Plaza para albergar refugiados y operar «*como un proyecto de autoorganización y solidaridad, como un centro de lucha*». Acogió a más de 200 refugiados. La okupación terminó por decisión propia.

Es característico que el aura de esperanza nacida del triunfo electoral de Sy.Riz.A. no sólo no fue satisfecha, sino que el partido de izquierda radical tuvo la iniciativa en los ataques contra las pocas luchas del período (durante el Gobierno de Sy.Riz.A. hubo 27 desalojos de okupaciones, señalaremos a modo de ejemplo el desalojo de «Alcibíades» con la detención de 125 refugiados, el desalojo del Orfanato de la avenida Niki en Tesalónica, el ataque a la comunidad okupa de Koukaki, etc.). El hecho de la evidente coordinación de acciones contra las okupas demuestra el origen central del mandato político de los desalojos. Estos sucesos, así como la implementación de políticas neoliberales, entre otras, se hicieron predecibles por el predominio del partido neoconservador, que entretanto había absorbido toda la agenda fascista junto a varios de sus partidarios.

Antes de cerrar este repaso (quizás exhaustivo, pero ausente en la bibliografía relativa) de la okupación en Grecia, sería una omisión imperdonable olvidar tanto a las Radios Okupadas como a los Equipos Deportivos Autoorganizados.

1.4.8. Radios okupadas y clubes deportivos autoorganizados en Grecia

Paralelamente con la existencia de las okupas había una red de radios okupadas. Esta ola de piratería radiofónica se convirtió en un medio de lucha, inspirando tanto por la experiencia de la estación de radio del Politécnico en noviembre de 1973 en Atenas,

[107] A modo ilustrativo, se crean para el alojamiento de refugiados las siguientes okupas: en Ilisia en febrero de 2015, en 44 Arachovi en septiembre de 2015, en el centro de trabajadores de Mitilene (que cae tras un ataque del Partido Comunista griego), Ginis y Kaningos el 22 de febrero 2016, el 5 el Instituto de Bachillerato en marzo de 2016, en Tesalónica el «Turtle Corner» en abril 2016 y «Lada» en julio y un año después «Albatros» (la información sobre los mencionados ha sido extraída de la red de okupas de Koukaki).

como por los «*piratas radiofónicos*»[108]. Así se abrió la a cuestión de una radio politizada. Durante los primeros años de la Metapolítefsi, se produce un rápido aumento en el número de radios piratas dado el clima político general, favorable para satisfacer inmediatamente necesidades y deseos de expresión (Souzas 2014: 169-187). Estos espacios disponen de un espacio para la emisora y en bastantes ocasiones constituyen un espacio de encuentro y formación de nuevas subjetividades.[109]

Simultáneamente, en el territorio griego se encuentran actualmente 20 clubes deportivos autoorganizados,[110] con el propósito de colonización de la vida cotidiana con un significado diferente respecto a la vida. Estas grietas en el fútbol moderno (y otros deportes) se rigen por al menos dos características principales: La reapropiación de la alegría: La transformación de los deportes en un espectáculo exige su consumo dentro de un contexto específico. De este modo, la alegría se destierra del deporte tanto para los futbolistas (donde la profesionalización provoca la búsqueda de la victoria como medio de supervivencia, como fin en sí mismo) y para los aficionados que se transforman en una especie de inversores. En consecuencia, las resistencias pretenden tanto aumentar el disfrute de los aficionados como crear una situación cultural de los

---

[108] Hay una multitud de radios piratas que pese a la heterogeneidad en sus características políticas y culturales, se orientan –desde diferentes puntos de vista– al cuestionamiento práctico del modelo de monopolio estatal de la radio y televisión. Estas emisoras piratas también incluyen algunos proyectos puramente cinematográficos, los cuales surgen durante los años ochenta.

[109] Mencionamos aquí algunos ejemplos: la Radio de la Calle en 1981, la «FM Tyflopontikas» (Topo) en 1983-1984, la «Caperucita Roja en FM», fundada en 1987, éste es el primer caso de una emisora de radio autogestionada. «Radio Utopia» (Tesalónica) a mediados de los 80 y «Radio Kivotos» en 1988. Actualmente hay un conjunto de estaciones radiofónicas de contrainformación como 98 FM, «Radio Revolt», 1431 AM (Tesalónica), «Radio Okupa», la «105» en Mytilene y Κοινωνικό Ραδιόφωνο Χανίων (Κράχ, Radio Social de La Canea), entre otras.

[110] El pistoletazo de salida se dio en 2008 con «Explosión Progresiva Toumbas» («Προοδευτική Έκρηξη Τούμπας») en Tesalónica. Desde entonces el ejemplo fue seguido por otros 19 colectivos. La «Asteras Exarcheion» (estrella de Exarcheia) en Atenas y fundada en 1928; un equipo histórico de la región de Exarcheia adoptó una gestión «desde los de abajo». En 2012 se creó el «Club Autónomo de Fútbol» (Patras) mientras que en los barrios de Atenas surgió la liga Antifa, que en 2012 realizó un torneo de fútbol autónomo en barrios de Atenas (importante tanto como promoción de otro fútbol como acción de reapropiación del espacio público). Al año siguiente (2013) fueron fundados los colectivos deportivos «Eleftheriakos Liberta» en Volos y también el «Asteras Koukouza» (Tesalónica, baloncesto 2013). En 2014 se creó el colectivo «Apeitharxos» (Rebelde-Indisciplinado) en Ioannina. A partir de 2015 tenemos una explosión de colectivos semejantes, como: «Marinos Antipas» en Larisa, el fútbol de sala «Adespotos» (callejero/sin dueño) en Atenas y «Tiganitis» en Heraclión. Durante el año siguiente (2016) aparecieron «Doxa» de Orestiada (fundado en 1970), «Anapodos» en Chalkida, el colectivo deportivo «Rixi» (Ruptura) de Livadia y el «Livas» en Rethymno. En 2017 tenemos una ampliación similar de la red con equipos como: Asociación Atlética Autogestionada «Aspalathos» en La Canea, la Asociación Deportiva «Vangelitsa Kousiantza» en Karditsa y «Diogenes» de la Villa Olímpica (fútbol sala, 2017). Finalizando esta lista, recientemente se han anunciado los colectivos de «Alanas» (Equipo de fútbol femenino autogestionado, que aún no ha debutado oficialmente en los campeonatos), el «Traverso» en Corfú, mientras que en el rompecabezas se ha añadido también el Club Deportivo autogestionado «Achthos Arouris» en Veria. Finalmente, un Club Deportivo nació recientemente en Lamia, la Asociación Deportiva «Aris Velouchiotis», adoptando el nombre del gran luchador del E.A.M

aficionados para los aficionados. Debemos reconocer esta actividad en el contexto de la reapropiación de la vida cotidiana. Así los clubes autoorganizados crean, en los estadios, situaciones festivas. Las sonrisas que aparecen en las gradas no son sonrisas que correspondan a la posible victoria del equipo, no tienen nada que ver con el resultado; al contrario, los colectivos autoorganizados traen alegría, como risa de carnaval que anula los significados dominantes. Más allá del deporte, intentan autogestionar cada aspecto de vida.

La segunda característica de estos clubes deportivos es la abolición de las relaciones verticales o jerárquicas dentro del colectivo. En el fútbol moderno, la relación entre jugadores-directivos-fans se rige por el dinero; frente a este paradigma, los grupos autoorganizados intentan romper las relaciones jerárquicas dentro del colectivo sobre la base de una participación abierta y libre en el mismo.[111]

La razón por la que señalamos los colectivos anteriores es que más allá del deporte, tienen características comunes: Crean espacios de encuentros, principalmente alquilados (por ejemplo, Anapodos en Chalkida o Autonomo Club en Patra), pero también, más raramente, okupados (por ejemplo, Diogenes en la Villa Olímpica de Atenas o Liberta en un edificio de la Universidad de Tesalía) o fortalecen los ya existentes (ejemplos de La Canea, Ioannina); así no sólo adquieren rasgos políticos (principalmente antifascistas) sino también crean o refuerzan un centro social en cada ciudad. Otra característica es el intento de reapropiación del pasado, lo que es especialmente relevante en los nombres que adoptan. Por ejemplo: Aris Velouchiotis, Tiganitis (Yorgis Vrentzos), Anapodos (Thymios Kapsis), Marinos Antipas, Vangelitsa Kousiantza. La elección de sus nombres no es casual, son nombres de luchadores olvidados que regresan como símbolos del antifascismo, llamando a los participantes de estas agrupaciones a recuperar la memoria colectiva.

1.4.9. La elección de Nueva Democracia: el ataque a las okupas

Nos interesa aquí la elección del partido neoconservador «Nueva Democracia» en tanto que representa la dura doctrina de ley y orden, la cual se expresa contra las luchas, especialmente contra las okupaciones (después de todo, el desalojo de las okupas formaba parte de su agenda electoral). Esto dará lugar a una serie de ataques y desalojos a okupas. Tras su victoria electoral (siete de julio de 2019), desaloja okupas que

[111] Para más información sobre el tema, véase Panierakis (2018) y Zaimakis (2022).

acogieron a refugiados (de forma indicativa, el veintiséis de agosto de 2019, es desalojada la okupa en Trikoupi, que albergaba a refugiados).

Mientras el crescendo de desalojos continuaba, el veinte de noviembre de 2019 el ministro de policía anuncia un ultimátum a las okupas. Ordena un plazo de 15 días para abandonar los edificios okupados. Un hecho representativo de la estrategia de tensión es que el ultimátum vence el 6 de diciembre, fecha en que el estudiante Alexandros Grigorópulos fue asesinado por los órganos oficiales de represión institucional. Las okupas responden a este desafío, Rosa Nera tomó la iniciativa: «*demandamos el aumento de los salarios en un 200% y la reducción de los horarios de trabajo. Las personas que expulsaron a los refugiados tienen 15 días para salir del país*» (Rosa Nera, 23 de noviembre de 2019).[112]

Un dato surrealista de la intensidad con la que las fuerzas policiales atacaron las okupaciones fue la irrupción de policías armados en una vivienda colindante a una okupa, deteniendo y golpeando a su propietario (18/12/2019). La actuación policial acarreó intensas críticas al gobierno, hecho que frenó temporalmente los desalojos. Estos se retomaron en el verano de 2020 con Terra Incognita, Empros y Rosa Nera. Tenía que ver con «*un estado con administración muy autoritaria, en todos los niveles de la sociedad y particularmente una gran represión, particularmente estricta, desde la salud hasta la educación había una represión estatal muy estricta*» (entrevista a Zebedeo).

Sin embargo, estos ataques no quedarían sin respuesta. Los okupas desalojados regresan a su rizoma tras una lucha enorme y movimientos solidarios. Las reokupaciones de Empros y Rosa son características.[113] «*Una sensación de amargura... pero sabía que no era como las otras okupas, no sería tan indoloro para el régimen*» (entrevista a Pedro). «*Desde que fue elegida la Nueva Democracia, hace un año y pico, he estado viendo constantemente desalojos en las okupas de Atenas, donde yo vivía. En relación con Rosa que observaba desde lejos, sentí que era la respuesta más dinámica de la gente. (...) Por la mañana no podía creer que [Rosa Nera] estuviera*

[112] También aquí: https://athens.indymedia.org/post/1601344/

[113] Hay que destacar en este momento que un desalojo no frena la lucha. En Italia y en España hay muchos ejemplos de reokupación o de enraizar en otros espacios la lucha [por ejemplo el «Centro Sociale Leoncavallo» en Italia que tras su desalojo se instaló en otro lugar (Ελευθεριακή Κουλτούρα, 18 de Agosto de 2023)]. En Grecia, a pesar del ataque perpetuado por el Estado a muchas okupas que tenían fuerte apoyo social (por ejemplo el caso de Villa Amalias) no había una continuación en la lucha. Así que en el verano 2021 la reokupación tanto de Rosa Nera como la de Empros son momentos claves del movimiento de los centros sociales en Grecia [Véase el poster 11 y la fotografía 57, pocos fragmentos que muestran la importancia de la reokupación].

desalojada (...). Pero luego, lo comparé con todas las okupaciones que vi ser desalojadas, creo que ninguna de ellas tuvo tal masividad en las movilizaciones. Así que sólo eso ya significa algo sobre la existencia de Rosa en la ciudad, sólo eso ya era algo esperanzador para mí» (entrevista a Mirto). «*El descontento con el desalojo de Rosa tenía que ver con su contenido, pero también con un descontento más amplio. (...) El desalojo se recibió como un insulto, creó muchas emociones y, como resultado, el descontento que existía, especialmente entre los jóvenes por una serie de cuestiones, se desbordó a la calle*» (entrevista a Zacarías). Al mismo tiempo, se crean nuevas: por ejemplo, en abril de 2021 toma forma la okupa «Zizania» (que apenas fue desalojada, agosto de 2023). En la situación actual, el gobierno de Nueva Democracia sigue el ataque a las okupas; justo ayer (estoy escribiendo el primer de octubre de 2023) fueron desalojadas las okupas de Evangelismos en Heraclio, como la del Edificio Autogestionado de la Universidad Politécnica de Atenas.

Cerrando este párrafo hay que destacar dos puntos: En primer lugar, la ausencia bibliográfica de un análisis detallado de las okupas griegas. Aunque la práctica de la okupación es común en Grecia, existen sólo aportaciones fragmentadas sobre el tema, fruto tanto de la posición marginal de las okupas en la sociedad griega, como de la relación hostil de los okupantes con las disciplinas académicas. No obstante, la importancia de esta extendida mención se coloca en la retroalimentación entre los hogares de lucha y los estallidos sociales.

En segundo lugar, las okupas no es una forma de lucha específicamente europea o griega. En otras palabras, no está encerrada en la las fronteras europeas (en el párrafo 1.3.1. por ejemplo, pueden encontrar referencias de estas formas de lucha en México y es posible que las formas de lucha que enfocan en las relaciones sociales que existe en México y en América Latina sean mucho más ricas). Sin embargo, centrando en la experiencia griega era necesario señalar sus fuentes de inspiración, pero también era necesario explicar la importancia de esta forma de lucha en el entorno griego y su latente presencia en el imaginario de la izquierda.

1.5. Rosa Nera en el peligro y el desalojo

Cabe regresar ahora en el caso de Rosa Nera, dado que su desalojo fue producto de políticas del gobierno del partido neoconservador. Rosa Nera, como todas las okupas

en Grecia, estuvo siempre bajo peligro de ser desalojada por el Estado griego.[114] Más allá de los ataques organizados por fascistas[115], la amenaza se agudizó a medida que la turistificación de la isla iba en creciemiento. El gran peligro empezó en 2014 cuando la Universidad Técnica hizo una subasta por los tres edificios del cerro Kasteli. Los edificios, al final, fueron comprados en 2017 por una empresa hotelera (Belvedere).[116] En este momento, los esfuerzos de desalojo fueron en vano, ya que los edificios fueron clasificados como de interés arqueológico y, por lo tanto, la construcción de hoteles sería ilegal, y porque Sy.Riz.A., que en ese momento estaba en el gobierno nacional, –después de la lucha de los ciudadanos para defender Rosa Nera– descartó este plan, con el discurso de proteger el espacio arqueológico.

El caso resurgió cuando en las elecciones de 2019 fue elegido, con el Partido Conservador (ND), el ex-Rector de la Universidad Técnica y organizador de la venta del edificio, Vassilis Digalakis, que participa en el gobierno de Nueva Democracia desde el cargo de viceministro de educación. Los planes del gobierno fueron claros no sólo por esta elección, sino también, como mencionamos anteriormente, por el anuncio del ministro de Protección Civil, Michalis Chrysochoidis, sobre la intención del gobierno neoconservador de desalojar las okupas en Grecia. El plan del gobierno em-

---

[114] «*Tras la transformación de los edificios públicos que se derrumban, abandonados por el Estado, en espacios autogestionados activos, observamos el surgimiento, en la esfera pública, de una inversión lógica: mientras en la primera situación, rara vez se busca la responsabilidad por el abandono de bienes públicos, en la fase posterior de la okupa se observa una reproducción de un pánico moral por parte del discurso político y periodístico dominante, con las conocidas construcciones estereotipadas de "centros de venta de drogas", "focos de delincuencia", etc, que tienen el objetivo evidente de desprestigiar las okupas y legitimar socialmente los desalojos potenciales*» (Souzas 2021:130-132).

[115] Por ejemplo, el 13 de septiembre 2009, mientras se llevaba a cabo el festival antirracista de La Canea (momento que la okupa estaba vacía) algunas personas de «Amanecer Dorado» (el partido neonazi) atacaron al edificio okupa. Solamente hubo daños materiales; pero igual, antes de la venta del cerro Kasteli a la empresa hotelera, Rosa Nera estuvo en peligro del desalojo por la Universidad Técnica en los años 2011-2012.

[116] Lekakis tomando en mente la importancia arqueológica del lugar pregunta «*¿Qué tan lejos de la sociedad está la gente de la Universidad Técnica? No viven en la ciudad. No pueden entender el pulso de la ciudad*» (entrevista a Lekakis). En la misma línea, Sarris señala «*la pregunta que permanece a lo largo de estos años es la siguiente: ¿Cómo puede la Rectoría firmar un contrato con una empresa que quiere la construcción de un hotel en una zona en la que el plan urbanístico existente, así como el marco legislativo no permite la construcción de un hotel?*» (entrevista a Sarris).

Al mismo tiempo, pone en duda la ética de los académicos de la Universidad Politécnica: «*Creo que los politécnicos deberían tener una comprensión diferente de cómo gestionan, al menos, este espacio; la dirección debería tener en cuenta que no es algo suyo, sino que es algo que pertenece a toda la sociedad y antes de hacer nada tener en cuenta cuál es la opinión de la sociedad (...). Lo que hicieron fue una gran metida de pata y no está de acuerdo con la lógica de una Universidad. También me muestra algo: una persona que es un universitario si se limita sólo a su estrecho enfoque científico, para penetrar y profundizar en su conocimiento sin al menos saber a quién se dirigen las soluciones que está proponiendo, ¿qué consecuencias tendrá para la sociedad? (...) las personas que están en las instituciones académicas deben tener una fuerte ética y un enfoque social más profundo*» (entrevista a Sarris).

pezó a concretarse en diciembre de 2019, mientras que en septiembre de 2020 se produce el desalojo de Rosa Nera, exactamente un mes después de su demanda por parte de la empresa.[117] El desalojo de la okupa inflama un movimiento instantáneo en la ciudad de La Canea, en la era del coronavirus. Característicamente, se estima que fueron las marchas más grandes que tuvieron lugar después de 2011 en la ciudad.[118]

«*El desalojo de Rosa Nera forma parte de una larga sucesión de eventos similares que, lejos de constituir derrotas frente a la represión, representan más bien una serie de victorias donde la resistencia que siempre responde a cada desalojo pone de manifiesto la indomable constancia de la voluntad de lucha*» (Ibañez 2021a: 104). De hecho, los gobiernos intentan desalojar las okupas precisamente porque constituyen lugares de encuentro entre los de abajo, constituyen los espacios que puedan generar la resistencia. Rizos señala «*el gobierno intentó reprimir los movimientos, no es sólo una historia de "inversiones" y de real estate sino que también es un intento de suprimir los movimientos (...) El objetivo no era sólo Rosa Nera, sino todo lo que se mueve y resiste*» (entrevista a Rizos).

1.5.1. Desplegando los conflictos: El campo de investigación

Cada movimiento se constituye por corrientes antagónicas. Así que es necesario mapear el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli.

Siguiendo la narrativa del campo de investigación desarrollado antes, podemos señalar tres niveles del conflicto. El primero indica el punto de partida de los procesos colectivos en lo referente a nuestro campo de investigación. Es un conflicto nombrado de diversas formas de acuerdo al posicionamiento desde el que se observe, *ergo* un conflicto entre lo privado y lo público, un conflicto entre la explotación comercial del espacio y el mantenimiento de un espacio de lo común, un conflicto entre la hotelización y la apertura de las posibilidades que mantiene un espacio organizado contra el capital.

---

[117] Un mes antes, la empresa de hotelera "Belvedere" pidió al gobierno el desalojo de la okupa Rosa Nera con una carta pública, acusando a los okupas que tienen discurso político (Belvedere, 6 de agosto de 2020).

[118] «*Consideraron que Rosa Nera podía ser un objetivo fácil. Sin embargo, lo sorprendente de todo el asunto es que resultó ser todo lo contrario. Resultó que tanto la okupa como el movimiento de reivindicación de carácter público y libre del espacio, resultó ser mucho más poderoso y estar mucho más arraigado dentro de la ciudad, dentro de los movimientos, dentro de sus estructuras, dentro de lo que llamamos el movimiento popular*» (entrevista a Rizos).Es importante anotar, que las reacciones al desalojo eran inmediatas y los partidos parlamentarios de la izquierda han reaccionado contra el hecho. También el alcalde y el sub-gobernador provincial de La Canea han reaccionado contra la hotelización del cerro Kasteli.

Este conflicto empezó oficialmente en 2014 (tiene como punto de referencia el peligro la amenaza de desalojo en 2017 y el desalojo de la okupa en 2020). En este conflicto, los actores básicos son, por una parte, la Universidad Técnica que desea la venta del edificio, la empresa hotelera y, por otra parte, el colectivo Rosa Nera y el movimiento solidario en su conjunto. Concretamente, en este conflicto se posicionan en la parte de la defensa del espacio público: la Asamblea Solidaria, la «Iniciativa contra la hotelización de los monumentos», partidos, entidades (véase párrafo 1.1.5.) y formaciones del ayuntamiento local (la del partido comunista, la de la izquierda anticapitalista y la de Sy.Riz.A.). En la parte de la privatización: el consejo de la Universidad Técnica de Creta y el gobierno de «Nea Dimokratia»; además de la posición poco clara del Alcalde y los medios de comunicación con respecto a cada bando.

Nuestra investigación parte de este conflicto para indagar el cuestionamiento respecto a la *emancipación*. No vamos a desarrollar el lado del poder; aunque éste posee aspectos interesantes, por ejemplo los desacuerdos dentro de la policía, en el ayuntamiento local, en la Universidad Técnica, problemas en el gobierno a causa del desalojo (Digalakis fue despedido de su cargo algunos meses después del desalojo, hay una carta de los profesores de la Universidad Técnica y una ruptura en el ayuntamiento local por el diseño urbano, etc.). Abriremos el conflicto directamente desde la resistencia, porque es exactamente la clave para abrir la pregunta sobre la emancipación

La pregunta clave de esta investigación es: «*¿cómo realizamos nuestra emancipación*?» y a lo largo de este movimiento aparecen varios conflictos y dilemas teóricos y prácticos que fortalecen esta pregunta. Una de nuestras responsabilidades es elegir aquellos conflictos que puedan traer a la luz algunos aspectos de la emancipación. Así**,** consideramos que las demandas desarrolladas por el movimiento reivindicativo ocultan diferentes perspectivas respecto a la emancipación. Por lo tanto, nuestra meta es abrir las demandas desplegadas en este movimiento.

Hemos insinuado que hay dos corrientes centrales en el movimiento de reivindicación del cerro Kasteli. La primera se expresa a través del colectivo de Rosa Nera y la Asamblea Solidaria. La segunda, refiere a la corriente institucional del movimiento, se expresa a través de la Iniciativa y las entidades mencionadas anteriormente.[119]

[119] De ningún modo ambos lados pueden concebirse como homogéneos. Especialmente la Asamblea Solidaria tiene una estructura fluida y es muy difícil ubicar sus corrientes. Del otro lado, la Iniciativa

Los conflictos del discurso que emergen entre estas dos corrientes son claves por esa investigación. Estas diferencias se imprimen no sólo a las prácticas, sino también en las demandas de cada portador. En este sentido, el lenguaje que desarrolla cada corriente es muy importante pues refleja la percepción de la emancipación que cada uno expresa. Las diferencias en el lenguaje pueden dejar pequeñas cicatrices que nos guíen a diferentes caminos de *emancipación*.[120]

Por lo tanto, consideramos vitales estas contradicciones en las demandas de tan importancia. Por eso, investigamos el conflicto entre la Iniciativa y la Asamblea Solidaria. Así delimitamos nuestro campo de investigación del movimiento reivindicativo del cerro Kasteli (y no sólo la lucha por Rosa Nera), para vislumbrar los antagonismos entorno a la emancipación. Por eso, elegimos «abrir» la capa del movimiento y con este acto revelar un choque, no solamente por el futuro deseable para el cerro Kasteli, sino también un abismo entre diferentes prácticas, un abismo de conflictos sobre la emancipación.

Necesitamos hacer una digresión, en este momento, para señalar la diferencia entre el movimiento contra la privatización del cerro Kasteli y la lucha por un espacio abierto.[121] La línea de separación se ubica entre el movimiento y la lucha. Como hemos señalado antes: Somos nosotros que sentimos la pérdida de la Rosa como un gol-

---

consiste en partidos, entidades y personalidades conocidas. Los choques en la Iniciativa son fáciles de ubicar y muchas veces expresan correlaciones de fuerza entre estas corrientes.

[120] Esto conlleva dos aspectos: Primero, subraya la importancia del lenguaje en los movimientos contemporáneos, tanto que podemos hablar de un nuevo lenguaje (lo cual implica no sólo palabras sino prácticas) que emerge a través de las luchas sociales. Sergio Tischler (2019: 143) en su artículo en Open Marxism v. 4 insiste en que «*nombrar hoy la revolución es nombrarla en otro lenguaje*». No sé si podemos nombrar la revolución, especialmente cuando este hacer es un hacer que viene de fuera y de arriba de las personas que realizan un hacer revolucionario. Sin embargo, estamos de acuerdo que el lenguaje de un hacer revolucionario hoy puede apuntar las diferencias de las luchas actuales. Prerrequisito necesario es la negación de los términos burgués.

Sin embargo, el lenguaje no tiene que ver solamente con un vocabulario diferente empleado por las luchas contemporáneas (lo cual quizás es algo que los separa de luchas anteriores), sino, más allá de esto, hablar del lenguaje significa, en realidad, participar en el debate sobre estrategia revolucionaria. El uso del lenguaje no solamente como metáfora sino también como una categoría crítica nos permite hacer, al menos, dos inversiones. Primero, mientras teoría tradicional enfatiza al sujeto (clase obrera, multitud, intelectuales, y ¿por qué no? márgenes) o al objeto (utopías, común, o ¿por qué no? grietas, al menos cuando están interpretadas en una manera establecida y no es necesario ir más lejos el deseo de reocupación de Rosa Nera, a veces, significa esto), podemos a través del lenguaje realizar un desplazamiento a la gramática de las luchas. Un desplazamiento de objeto o sujeto revolucionario hacia el verbo. Es decir, enfatizar al movimiento, a la explosión del sujeto contra y más allá del objeto. La segunda inversión se refiere al sinsentido de la definición del sujeto revolucionario. El segundo aspecto –más allá del aspecto simbólico que se imprime en el lenguaje– tiene que ver con la emergencia del lenguaje directamente de las formas y de los procesos de la lucha. Estos procesos componen el significado de las luchas contemporáneas.

[121] Podríamos utilizar la «categoría indígena» (sic) de «la defensa de la okupa», la cual fue adoptada por la Asamblea Solidaria para distinguirse de la, generalizada, defensa del cerro Kasteli. Sin embargo, lo problemático en esta expresión radica en la idea que la lucha tiene *a priori* un puesto de defensa.

pe personal. De hecho, Benjamín escribe en una carta al correo de la Asamblea Solidaria (18 de diciembre de 2021) «*La lucha se vive con suspenso, con la sensación de que hay algo vital en juego. (...) Es una apuesta (...) para no perder esta agonía y la emoción que da la fe en la vida*».

Esto, tiene que ver también con la bibliografía de los movimientos sociales, en la cual se subraya el hecho de que un movimiento puede ser contradictorio, lleno de *antífasis*, lleno de corrientes que pelean una contra otra (como señala Melucci 1985, las acciones sociales contienen estructuras contradictorias). Sin embargo, la importancia de la separación acá, tiene referencias al pensamiento del Agamben, que en su artículo «*¿Qué es un movimiento*?», define el movimiento como la acción que implica la transformación del pueblo en población, es decir lo despoja de su contenido político. La despolitización del Pueblo, significa *de facto*, que el pueblo es una entidad que necesita apoyo; no tiene la capacidad de cuidarse solo, al contrario, tiene que ser guiado (por un Estado, por un partido, etc.) (Agamben 2006).

Lo mismo sucede en el caso del cerro Kasteli: Aunque el pueblo, en una manera espontánea, se oponía al desalojo de Rosa Nera y buscaba maneras de organizarse. Un mes después apareció la Iniciativa, la cual se encargó de organizar el pueblo, sin el pueblo. Es muy típico que, aunque la Iniciativa pide a las personas firmar la carta contra la hotelización, nunca se implicó a la gente en sus procesos de organización. Al contrario, la lucha implica no sólo una politización de la vida cotidiana que se construye en la lucha, sino también lo que expresa anteriormente el compañero Benjamín. Con esta separación queremos enfatizar que la lucha no tiene meta, o mejor dicho: su meta no se limita a bloquear la privatización del cerro Kasteli o en la reokupación de Rosa Nera. La meta de la lucha se encuentra en la vida, en la búsqueda de la vida dentro de la muerte que estamos viviendo.

Describiremos ahora los rasgos del movimiento de las okupas en Grecia y la renovación del interés teórico que ofrece la particularidad de la okupa Rosa Nera.

1.6. Rasgos de las okupas y las inquietudes de la lucha por defender Rosa Nera

De la descripción anterior de las okupaciones en Grecia se desprende que, aunque hay una influencia de experiencias europeas correspondientes, no nos referimos simplemente a un movimiento de reivindicación de vivienda, sino a algo mucho más am-

plio.[122] En contrapunto, pues, a las okupaciones en Europa, la demanda para satisfacer las necesidades de vivienda cubre principalmente el pretexto de la okupación.[123] Sin embargo, su notable diferencia no radica en las condiciones de la sociedad griega, como señalan acertadamente varios investigadores (idealización de la vivienda y la propiedad privada[124], fuertes vínculos con la familia). Las okupas, más allá de cubrir la necesidad de vivienda, tienen la intención de crear espacios sociopolíticos de libertad e igualdad, de producir una contracultura, de crear las condiciones para autodeterminar y autogestionar la vida cotidiana.[125] ,[126]

Diríamos que hay una frase que refleja la esencia de las okupaciones en Grecia: «*Las okupas son hogares de lucha*». A lo largo de 42 años en el territorio griego las okupas están vinculadas con luchas concretas de cada ciudad. Además, no es casualidad que todos los acontecimientos insurreccionales en el espacio griego estén vinculados a las grietas okupadas. De hecho, casi todas las luchas en el espacio griego comienzan y/o se fortalecen mediante las okupaciones (ejemplos típicos son diciembre de 2008, las plazas del 2011 o incluso ejemplos más pequeños como las luchas

---

[122] Por ejemplo, algunos extractos de la entrevista conjunta de los okupas en la revista *Convoy* en 1991: «*Tampoco debemos olvidar las particularidades de Grecia y los grandes errores cometidos por los okupas en el 81. Creo que cometieron estos errores porque se basaron en la imitación. En ese momento había un movimiento de okupación en los Países Bajos y Alemania y se vieron influenciados por él, se movieron sin tener en cuenta las particularidades de Grecia. Estas ideas y experiencias tienen que ser filtradas y adaptadas a la realidad griega». «De todos modos, hay algunas particularidades muy visibles. En primer lugar, está la estructura social griega, una estructura familiar poderosa que no existe en ningún otro lugar. En Alemania, por ejemplo, o en Holanda, cuando cumples los 18 años te lo dice más o menos tu familia: "has crecido, es hora de ir a vivir tu vida"». «Creo que en general todas las okupas tienen en mente la experiencia del país extranjero. Ha jugado un papel motivador para nosotros y nos ha ayudado a resolver problemas de organización*».

[123] Según Siatitsa (2019: 349), el derecho a la vivienda se utiliza estratégicamente para dar legitimidad social a una okupación. Sin embargo, normalmente se le resta importancia en un intento de consolidar la okupa como lugar de encuentro social y político. La falta de un movimiento de vivienda en Grecia está relacionada tanto con la percepción pequeñoburguesa de la vivienda cultivada por la política de "antiparochi" (la entrega de un terreno a un constructor a cambio de la adquisición de una o varias propiedades en el edificio que se va a construir) y la adquisición de una propiedad, aunque sea pequeña, por parte de cada familia. Además con los vínculos de los jóvenes con su familia que no les permiten abandonar el hogar familiar antes de los 30 años.

[124] «*En Grecia tenemos un sentido muy fuerte de la propiedad, (...) no podemos entender fácilmente lo que significa utilizar un edificio, un espacio, aunque no sea de propia propiedad*» (entrevista a Ramona). No es casualidad que la mayoría de las okupas en Grecia se ubican en edificios relacionados al Estado.

[125] Por esta razón, en nuestra reseña de las okupaciones no incluimos las que optan por permanecer invisibles, aunque aceptan la solidaridad de las estructuras existentes. Un ejemplo típico son las tres casas ocupadas por inmigrantes en la Ciudad de La Canea, éstas se crearon con ayuda (material y organizativa) de Rosa. Al mismo tiempo, cuando una de ellas fue atacada, los migrantes fueron realojados en Rosa Nera.

[126] Hay que señalar, por supuesto, que las okupas no son un medio exclusivo para la emancipación. Las ocupaciones fascistas pueden existir (en Grecia el primer ejemplo fue en Votanikos contra los planes del gobierno de crear una mezquita. Fue inmediatamente desalojada). https://left.gr/news/me-dioikiti-kai-dipla-syrmatoplegmata-i-katalipsi-ton-fasiston-sto-votaniko

contra la instalación de generadores eólicos en las montañas o las luchas medioambientales en general). Las okupaciones están vinculadas a las luchas locales, ya sea como parte de sus redes de origen o como puntos de difusión. En pocas palabras, las okupas y las luchas en Grecia se retroalimentan mutuamente.

Sin duda, el levantamiento de diciembre 2008 es un hito en esta retroalimentación mutua. Las okupas, como medio de lucha, están difundidas y socializadas. El fermento producido en decenas de centros de lucha okupados en toda Grecia, alimenta a los participantes con ideas y determinación para las luchas y la autoorganización en la vida cotidiana. De ellos surgen las asambleas de barrio, los proyectos autogestionados y los nuevos centros sociales okupados. Pero, ¿cuáles son los rasgos característicos de estas grietas okupadas?

Antes de hablar de los rasgos, hay que señalar la heterogeneidad que caracteriza al conjunto de okupaciones. Esto se debe a que cada grieta okupada está vinculada a luchas de su propia región. Cada okupación abarca diferentes ámbitos y entra en contacto con realidades diferentes, aborda problemáticas diversas y acoge variados colectivos. Como escribe παπουτσάδικο: «*La propia identidad de cada okupa está conformada no sólo por las personas que participan en ellas, sino también por su entorno de cada okupa, a menudo incluso en contra de los deseos y expectativas de quienes viven y/o actúan en ella*» (παπουτσάδικο 2013: 6). ¿Cuáles son, pues, esas características que nos permiten hablar de afinidades entre sí? ¿Por qué hablamos de una lucha más allá la demanda de vivienda?

Su primer denominador común no es ni la perspectiva política ni la concentración en un objetivo político común (que puede variar, por ejemplo, el antirracismo, la vivienda, el antimilitarismo, el espacio, etc.); sino la oposición a las instituciones y la redefinición de la vida cotidiana fuera de ellas. Los okupas reconocen que el cambio social no es provocado desde las instituciones existentes, debido a que éstas tienen su propia lógica y propósitos. No es casualidad que los términos autogestión o autoorganización sean los preferidos por las okupas de Grecia. Este uso revela el rechazo a la cooperación con las instituciones y los órganos del poder político dominante (Souzas 2014: 140-144).[127],[128] La oposición a las instituciones marca también el rechazo a la

[127] Asimismo, en Europa se prefiere el término centro social. De hecho, el término «centro social» se utiliza por primera vez en Italia. Según los miembros del centro social «Forte Penestrino» de Roma, «los centros sociales [...] surgieron con la unión de la cultura okupa y la cultura underground hacia finales de los años 70 y principios de los 80, en un momento en que los grandes movimientos sociales de los 70 estaban en declive (Okupa Gato Negro 2002: 6-7).

toma del poder y la ruptura de esta concepción en la estrategia revolucionaria (este es uno de los principales puntos de conflicto con la izquierda, cabe decir que existe una convergencia a nivel sindical).

La oposición a las instituciones implica un énfasis en las relaciones sociales. Las relaciones que entablamos en las okupas son el elemento que las separa de aspectos institucionalizados del hacer. El énfasis en la experiencia –una experiencia que está en oposición dinámica a las relaciones sociales formales– se reconoce como el núcleo de la propuesta en las okupaciones, una propuesta que va más allá de los límites de la conquista del poder estatal. Esta práctica ha sido descrita por Kalamaras (2005), siguiendo a los situacionistas, como la *colonización de la vida cotidiana*. Diríamos que los actores prestan atención a la construcción de otro mundo, prestan atención a la experiencia de un mundo diferente (Maeckelbergh 2009: 95). Como escribe Epstein: «*la revolución consiste más en pensar y vivir de forma diferente y motivar a otros para que realicen cambios similares, que en tomar el poder*» (Epstein 1991: 51).

Negar las instituciones no significa simplemente evitar a sus representantes oficiales o sus espacios. Más que eso, es una negación a la lógica de las instituciones. En este sentido, las okupaciones están impulsadas por el miedo a reproducir las relaciones jerárquicas y de poder dentro de los «nuevos paradigmas».[129] Por ello, las okupas constituyen nudos de lucha infinita (y) con sus mismas dinámicas. Una lucha constante contra las lógicas jerárquicas de cualquier tipo (género, clase etc.): esta es la razón del rechazo a los mecanismos del partido también; esta es la razón de las largas asambleas en el verano de 2021 en Rosa Nera a raíz de un comportamiento transgresor por parte de un miembro de la Asamblea Solidaria.

---

[128] Debemos señalar aquí que la autogestión se entiende en contraste con los ejemplos históricos de versiones burocráticas de autogestión (véase Yugoslavia o el Pasok en los años 80), que en la práctica se traduce en la existencia de una estructura asamblearia, que reúne todas las funciones de decisión. A este respecto, cabe señalar que la preferencia del prefijo «anti-», es decir contra, sobre el prefijo «no» (por ejemplo, «no jerárquico» o «no comercial»), atestigua la intención de modos de funcionamiento que explícita y claramente se contraponen a lo que se considera el marco normativo del funcionamiento del sistema, y no la mera formación de estructuras paralelas y alternativas a él. La siguiente cita es indicativa de esta disposición conflictiva de los refugios domésticos autogestionados: «*Lo que queremos es una abolición positiva del poder, y eso es algo muy diferente a una negación estéril del poder. El problema de la abolición del poder no es sólo un problema de destrucción, sino también de creación. Queremos abolir todo tipo de divisiones, reales por un lado, pero creadas artificialmente por otro, como entre el arte y la vida, la revolución y la vida cotidiana, lo político y lo personal, la producción y el consumo, etc. y crear relaciones de verdadera solidaridad, de igualdad, es decir, reconstituir la vida comunitaria a todos los niveles*» (fragmento del Fanzine "2 días en el cerro de Strefi" citado en Souzas 2014: 144).

[129] Sobre esta dimensión véase (Boggs 1977-1978: 103; Breines 1980: 427; Graeber 2002: 70).

La profunda reflexión que suscita este temor al reciclaje de las prácticas autoritarias conecta la okupación con otra característica: la experimentación. La ausencia de un camino seguro (véase Epstein 1991) de hacer las cosas nos empuja a inventar constantemente nuevas prácticas. Siguiendo con el mismo ejemplo, los procesos de convocatoria de este verano sobre el comportamiento transgresor dieron como resultado una propuesta completamente diferente para tratar estos comportamientos. La experimentación acompañó las prácticas y actividades cotidianas de las personas dentro de la okupación. Los participantes trataron las actividades como oportunidades de experimentación, como oportunidades para probar la eficacia de su hacer (véase Yates 2015: 13). El uso del concepto de experimentación articula aquí tanto la ausencia de certezas como la lucha constante e interna de los sujetos colectivos contra los peligros de su propio hacer. Es decir, contra la posibilidad dialéctica de reproducir dentro de estos experimentos la «sociedad oficial».

El resultado de dicha experimentación es el carácter pedagógico de las okupas. Las okupaciones son espacios de educación hacia otro mundo. No sólo porque acogen, desarrollan y critican posiciones e ideas políticas, sino aún más porque establecen nuevas prácticas colectivas que se alimentan de las posiciones presentes en el grupo o derivan de los significados que circulan dentro del colectivo (Yates 2015: 14).[130] La experiencia de diferentes relaciones sociales enseña a los actores colectivos a vivir bajo nuevos valores (Alperovitz 1972: 36; Maeckelbergh 2011: 15). Los sujetos sociales se transforman, conformando su subjetividad (Κιουπκιολής 2011: 175). El discurso de H. sobre una okupa en Lesvos defiende la posibilidad de que estas prácticas transformen al sujeto: «*Creo que esta grieta grabada en este espacio concreto, en los que lo vivimos (...) ¡permanecerá! No puedes desprenderte de esta experiencia, (...) la llevas contigo para recordarte que a través de estas formas de acción colectiva pueden desarrollarse y nacer nuevos significados*» (Panierakis 2021: 262).

Hablando por Rosa Nera, Ramona señala «*la gente ha sido deseducada en la vida, en la acción política en el concepto de democracia directa, así que para mí otro propósito de la nueva okupa es reeducar a la gente que viene aquí*» (entrevista a Ramona). Y sigue Galeano «*las okupas son escuelas, siempre lo he dicho porque fue a través de las okupas que me politicé cuando era estudiante. Lo había dicho un chico brasileño de 16 años* [nota: habla de un documental por las okupas de las escuelas en

[130] No es casualidad que las casas ocupadas hayan sido descritas como lugares de expresión contracultural (Kalamaras 2005).

Brasil]*, dijo que diez años de educación no me dieron tanto como una semana de okupación. Rosa Nera, por ejemplo, cambió mi percepción de cómo participo en mi sindicato de trabajo.* [En estos lugares] *cambias de opinión escuchando a los demás, o muchas veces pones a prueba tus propias opiniones para ver si tienen fuerza exponiéndolas a mucha gente. Así que es una escuela* [que se basa en] *la vida colectiva. Cuando digo esa palabra... lo digo en el sentido positivo de escuela, vas, participas, aprendes, es una escuela de politización*» (Entrevista a Galeano).

Lo anterior nos lleva a la dimensión de la Resonancia: Las grietas okupadas están interesadas en injertar el conjunto de relaciones sociales con los valores que defienden. Así, aunque a menudo se «abren» ante el deseo de cambio a nivel personal, buscan una transformación radical del orden social existente (Epstein 1991: 39). Sin embargo, la polinización de las prácticas de una grieta a otra no tiene un flujo descendente, sino que imita el viaje de la abeja a las flores. La experiencia de las nuevas relaciones sociales se transmite, se difunde y puede transcribirse en nuevas acciones colectivas, como experiencia personal o como práctica. Esto hace que los diferentes proyectos se sientan cercanos. Sientan afinidades. Se acercan unos a otros.

Las okupaciones son espacios, dado que tienen un área geográfica específica en la que ni el capital y ni el Estado no tienen el control. El espacio, al mismo tiempo, es la condición material de su existencia. Parece evidente, pero las okupas ofrecen abierta y libremente un lugar para reunirse y expresar preocupaciones por parte y acerca de la comunidad en su conjunto. Un espacio de espíritus inquietos. Además, la okupación de un espacio implica un cuestionamiento a la propiedad en sí.[131] Pero juntos pierden su radicalidad si descansan en el territorio liberado. Como se dijo durante las manifestaciones para liberar Rosa Nera, «*no se trata de recuperar Rosa, sino de romper el dominio de las dimensiones*» (pikralides, 15 de mayo de 2021).[132]

Al mismo tiempo, en estos territorios las grietas se abren tanto al pasado como al presente. Un ejemplo típico: en diciembre de 2008 uno de los lemas centrales era

---

[131] «*Creemos que la propiedad, grande o pequeña, fragmenta esencialmente el espacio humano, las necesidades humanas, fragmenta la posibilidad de comunicación, la posibilidad de colectividad. Lo que queremos es vivir colectivamente, lo que desafiamos no es sólo la propiedad sino la propia premisa de la ciudad. El llamado urbanismo no sólo diseña la ciudad, sino que diseña nuestras condiciones de vida, nuestra orientación. No pedimos ser dueños de una parte de este conjunto planificado llamado ciudad. Pedimos algo más. Pedimos la subversión de las relaciones que impregnan esta ciudad, y la impregnan precisamente porque está estructurada de la manera que está*» (Convoy 1991).

[132] Como dice otro okupa: «*Las okupaciones no son un microcosmos confinado en el marco de un edificio, sino células vivas de intervención social y política, orientadas a la liberación de la sociedad de los grilletes del poder, de la dominación del Estado y del capital*» (Αντιβίωση 2013: 6).

«Varkiza se Acabó»[133]. Fue un intento de reapropiación del pasado, y recuperación de la memoria. Las okupas no aceptan el pasado como nos viene dado en la narrativa dominante, lo cuestionan, escarban en la historia para encontrar las huellas de un pasado revolucionario, huellas que nos traen hasta este momento.

La última y muy importante característica de las grietas okupadas –aunque está ausente la referencia explícita– es su carácter relacional. El conjunto de relaciones sociales que se cultivan en una okupación se desarrollan dialécticamente con la sociedad. Estas relaciones sociales, mensajes políticos, simbolismos y prácticas están en conflicto dialéctico con el entorno material, con la sociedad existente y significan el rechazo de esta última.[134]

En conclusión, las grietas okupadas constituyen rechazos de lo existente y paisajes de experimentación hacia la creación de otros mundos. Al mismo tiempo, en estas experiencias se esconde algo más profundo: suelta las riendas de la esperanza y las ideas que anticipan una nueva sociedad. Al cerrar este párrafo, queda claro que al escribir una tesis sobre Rosa Nera, en realidad estamos trabajando una pequeña parte de una lucha más amplia que implica un conjunto de grietas. Las preguntas e inquietudes expresadas por Rosa Nera son también preguntas e inquietudes comunes con de todas esas otras grietas.[135]

Así que uno de las consignas más hermosas de diciembre de 2008 fue «el diciembre no era una respuesta, sino una pregunta». A continuación trataremos de desarrollar las preguntas abiertas por las grietas okupadas y en qué aspecto se enriquecen estas preocupaciones, gracias a la lucha por la defensa de Rosa Nera.

1.6.1. Cuestiones que emergen de las okupas

Las cuestiones que surgen de las okupaciones se vinculan con la inquietud de la emancipación. A lo largo del tiempo, las personas que han participado en las okupas se han preocupado por las cuestiones de: violencia, relaciones con las instituciones (que pueden tener varias extensiones, como relaciones con los medios de comunicación y relaciones con los partidos políticos), la forma de adquisición un edificio o es-

[133] Se refiere al contrato de la Varkiza que era el acuerdo de los partisanos griegos con el gobierno para dejar las armas.
[134] Es precisamente este elemento el que les hace chocar con la lógica del islote: las okupas no son islotes de libertad sino un espacio de lucha del tejido urbano de su región (Kalamaras 2005).
[135] Como decía el poeta español Góngora: «*Con diferencia tal, con gracia tanta/Aquel ruiseñor llora, que sospecho/Que tiene otros cien mil dentro del pecho/Que alternan su dolor por su garganta;*».

pacio en general (la cuestión de la ocupación o el alquiler surge sobre todo en la década de 2000), la forma de lucha y por último, una de las cuestiones más citadas es la llamada «conexión con la sociedad».

Las okupas en Grecia se enfrentan a la hostilidad de la ley. Sin embargo, el carácter ilegal de las okupaciones está relacionado con la dimensión política de la particularidad griega de las okupas: «Las okupas son hogares de lucha». Así, nunca se ha considerado el marco legal, tanto por la ausencia de una demanda correspondiente (la cual se interpretaría como caída a la lógica del capital y del Estado), como por la hostil percepción del Estado. Diríamos más que su dimensión política funciona a menudo de modo legitimadora hacia el conjunto social.

En esta tesis trataremos dos asuntos interrelacionados que surgen de la práctica de la okupación. Asuntos que, por pequeños que parezcan, están relacionados con el concepto de *emancipación*. El primero, aparentemente sencillo, tiene que ver con la elección del edificio a okupar. El segundo se refiere al miedo de la institucionalización. Estos dos asuntos están interrelacionados precisamente porque cada edificio está ya bajo el tejido de relaciones sociales específicas; un tejido que empuja a las okupas a dialogar con ella.

En lo que respecta a la selección de los edificios para convertirlos en okupa, la primera consideración que se tiene cuenta es la disponibilidad del edificio: Es decir, debe ser un edificio vacío, preferiblemente un edificio abandonado. En segundo lugar, hay que considerar si cumple con las normas básicas de estabilidad estructural, precisamente para que las reparaciones que se llegasen a necesitar puedan planificarse de forma realista. En tercer lugar, para evitar el riesgo de evacuación inmediata, se da preferencia a los edificios de propiedad «favorable». En la práctica, esto significa que son preferidas las propiedades universitarias, ya que hasta hace poco estaban protegidas por el derecho de asilo. O, más generalmente, edificios estatales que requerían la puesta en marcha de una pesada maquinaria burocrática para que la policía pudiera intervenir. En cuarto lugar, se seleccionan los edificios que permanecen sin uso y descuidados durante un largo periodo de tiempo debido a diversos factores (por ejemplo, el desacuerdo entre los propietarios sobre el uso previsto en los casos de propiedad dividida). Esto le da un tono antagónico contra el estado, poniendo de manifiesto la inercia e ineficacia de las autoridades (Souzas 2014: 130).

Sin embargo, la elección del edificio a okupar es una cuestión que va más allá de lo técnico, se impone como una cuestión central en términos de estrategia revolu-

cionaria. Primero, elige las instituciones con quienes dialogará.[136] Segundo, elige el contenido del discurso del colectivo. Tercero, abre la cuestión de la incorporación. Un ejemplo que refleja estos tres asuntos es Rosa Nera. Primero, se eligió una propiedad abandonada de la Universisad Técnica a okupar y como consecuencia provoca un diálogo y una disputa entre la okupa y la Universidad Técnica. Segundo, a causa del espacio de la okupación, Rosa Nera se dedica a desarrollar la cuestión de la memoria y la de turismo. Tercero, una de las herramientas de incorporación de Rosa Nera y al mismo tiempo de lucha, como mostraremos en los siguientes capítulos, es el patrimonio cultural. Por lo tanto, el contacto de los okupas con las instituciones, voluntariamente o no, forma parte de la lucha.

Nuestra experiencia en la reivindicación de Rosa Nera, sin embargo, disminuyó la importancia sobre los edificios. «*No son los edificios sino las personas las que crean una situación (...).*[137] *Fue la única okupa que tras el desalojo (...) mantuvo los lazos*» (entrevista a Galeano). Hablando por la acción de la Asamblea durante la ausencia de la okupa, Hugo anota: «*Quizás hemos perdido media vida; pero eso sólo en el sentido comunal. En la parte política pasaban tantas cosas que* [resultó que] *sólo se llevaron un edificio*» (entrevista a Hugo). En otras palabras, citando una consigna famosa, «*las okupas no son sus muros*». Hay una contradicción aquí: Por un lado, una mayor preocupación de los okupantes se refiere a los edificios, a la estructura material que podría albergar nuestros sueños. Por otro lado, las okupas exceden de su lugar, precisamente porque las relaciones sociales no pueden encerrarse. Las okupas son simplemente el lugar de *encuentro* que permite la organización de las relaciones sociales fuera de la lógica del capital. Así, recordamos la preocupación de Serguéi por la reokupación inmediata de Rosa Nera. La pérdida de Rosa Nera fue un golpe personal para nosotros (y seguro para Serguéi), pero ¿era una pérdida que se refiere simplemente a un edificio?

«*No estamos obsesionados con los edificios, con los muros, no tenemos ningún idilio con los muros; pero estos muros en particular llevan una carga* [emocional] *para mí*» (entrevista a Fidelia). ¿Qué carga llevan para nosotros estos muros? En este capítulo hemos argumentado, hasta ahora, por la importancia de Rosa

[136] Podríamos decir que elegir el edificio significa elegir las instituciones contrincante de la okupa. Por ejemplo, un edificio universitario confronta la okupación con la institución de la universidad, un campamento militar okupado confronta la okupación con el ejército, un edificio de iglesia confronta la okupación con la iglesia y la religión, etc.

[137] Sigue Galeano «*Y los policías se dieron cuenta de esto demasiado tarde, porque pensaron que cerrando un edificio nos derrotarían*».

Nera en su contexto histórico, geográfico y político. Más allá de eso, tenemos que subrayar la experiencia de un mundo diferente. «*Rosa Nera es la prueba de que [otro mundo] puede existir. Es decir, todos estos años (...) es un ejemplo, (...) una manifestación material, [que no está] sólo en el imaginario, de que estas cosas suceden y son bellas*» (entrevista a Hugo). «*Es un contraejemplo. Si tienes un proyecto en tu discurso, debe basarse en fundamentos sólidos, debe tener un impacto en la práctica. Desde este punto de vista, la contribución de la okupación a la cuestión migratoria fue el alojamiento de los migrantes no en términos de caridad sino de igualdad, nada nos separa ni por nacionalidad ni por identidad. Queremos construir juntos comunidades de lucha. Pongo un ejemplo de cómo parte de nuestro discurso se aplica también en la práctica*» (entrevista a Samir). «*Creo que a través de este lugar podemos darnos cuenta de cosas sobre nosotros mismos, convivir con los demás, conocer otra forma de vida*» (entrevista a Esther).

[El objetivo no es sólo recuperar Rosa Nera, sino] «*liberar la sociedad. La okupa es un campo contagioso que con su germen puede infectar la ciudad con el virus de la autoorganización, (...) y una célula de luchas políticas y de clase que brotan desde abajo. Es un ejemplo práctico de cómo se puede autogestionar y autoorganizar, cómo puede haber relaciones de confianza, cómo la gente puede compartir cosas*» (entrevista a Samir).

Y en otro momento sigue: «*Rosa Nera, si queremos ir aún más lejos, tiene una particularidad, es un edificio que se caracteriza por una huella histórica específica: tiene que ver con la presencia el cerro de todos los centros administrativos de La Canea. Por aquí han pasado todo tipo de gobernantes. Ciertamente, dada esta importancia histórica (...) es un escándalo la presencia, durante (...) años, de un colectivo de oposición a cualquier forma de autoridad. Es un escándalo para el capital, y sobre todo para el turístico, en lugar de turistas que simplemente van a consumir, tener acciones políticas, es un escándalo la ausencia de una cuota para disfrutar la vista, es un escándalo la presencia, en este lugar, del acto de comportamiento. Y desde luego es un escándalo que en el corazón del casco antiguo haya un edificio en el que se desarrollan procesos políticos*» (entrevista a Samir).

«*Para mí hay un simbolismo, que no lo considero menor: el hecho de que en la cima de la ciudad, en la parte más histórica de la ciudad, se encuentra este lugar lo considero muy importante. Envía un mensaje muy fuerte. Y el hecho de que esté*

aquí en contraste con un hotel que se está intentando construir (...). Pero eso en sí mismo es demasiado importante, envía un mensaje. Creo que si se construye un hotel aquí, el castillo ha caído, la ciudad está encadenada. Se acaba la historia. Acaba con la vida de la ciudad» (entrevista a Fidelia).

«*Lo diré de forma un poco más emocional: lo que está en juego es nuestra vida, no nuestra supervivencia. En la supervivencia se suele poner sólo la parte de la vivienda, pero como aquí no vive mucha gente, yo diría que lo que está en juego es nuestro tiempo, nuestra alegría, nuestra felicidad. Es muy profundo. Es nuestra propia existencia. Es el único espacio vital de la ciudad donde podemos expresarnos, donde podemos caber las personas que no cabemos en la ciudad*» (entrevista a Susana).

Aunque queda claro que no luchamos por un edificio, sino por nuestra vida, tenemos que desplegar la inquietud de Serguéi: el asunto no es ¿por qué luchamos? O ¿por qué es importante reivindicar el cerro Kasteli? lo sentimos en cada paso en la ciudad. Al contrario, lo que está en juego (en el momento del discurso de Serguéi) es ¿cómo luchamos? ¿Cómo podemos recuperar nuestra vida? ¿Cómo podemos llegar a nuestra emancipación?

En este punto llega la cuestión de la institucionalización: la alteración del carácter de las okupas. En general, el contacto con las instituciones se hace necesario en dos casos: ya sea como resultado de las acciones de las autoridades represivas o las detenciones, lo que plantea la cuestión de la antiviolencia; ya sea como resultado de las acciones del propietario del edificio o del entorno en el que se desarrolla la okupación. Por lo tanto, es obvio que las okupaciones están entrelazadas con las instituciones. Muchas veces la entrada en el juego de la «institucionalización» por parte de las okupas conduce a la atrofia del hacer. Así, el discurso de Serguéi, no cabe duda, es un discurso que se guía al acción directa; es un discurso que apoya la idea, muy importante, que nosotros tenemos el poder-para. Es un discurso que evita el contacto con las instituciones. Es un discurso que niega –correctamente– el diálogo con las instituciones. Es un discurso muy cercano a la percepción de las okupas griegas. Pero, entonces, ¿por qué la Asamblea Solidaria rechazó una acción directa? ¿Por qué la Asamblea Solidaria decidió acercar a la Rosa desarrollando demandas? Este aroma seguiremos en las siguientes páginas.

Para cerrar el capítulo, no podemos negar que los edificios juegan dialécticamente con la vida cotidiana de las okupas, sitúan los ritmos, las expectativas, los lími-

tes y los objetivos de la lucha. «*Aunque decimos que Rosa no es sus muros*, (...) [no podemos negar que] *este edificio (...) con este jardín ha definido la sociabilidad de la okupa*» (entrevista a Benjamín). Por eso, en el capítulo 4 nos dedicaremos a la demanda del espacio público.

Asimismo, «*aunque los edificios no son sólo sus muros, al mismo tiempo, son portadores de historia, estamos conectados a los edificios, creamos en los edificios, así que aunque nos vayamos a otro sitio no es lo mismo....*» (entrevista a Ramona). Por ejemplo, el hecho de que Rosa Nera esté situada en una ciudad turística la empuja necesariamente a adoptar una posición en el debate de la turistificación. Por tanto, el hecho de que Rosa Nera esté situada en un lugar que incluye la medula de la historia de la ciudad, genera la demanda de la salvación de la memoria de la ciudad y, a consecuencia, abre necesariamente, el debate por el patrimonio cultural.

Con esta demanda nos involucraremos en el capítulo 3, pero antes nos perdonaran una digresión epistemológica sobre nuestro papel en el campo.

Capítulo 2: Digresión epistemológica.

2.1. ¿Dónde ir? ¿Dónde venir? y ¿Dónde volver?: réquiem sobre la relación entre los actores sociales y el investigador.

Todo era lindo anoche,
en el jardín de las Rosas Negras
tanto
que la luna fue cristalizada
en las aguas del puerto antiguo
creando caminos por el momento intransitables,
que podrían cruzar nuestros cuerpos;
tanto
que nuestros silencios fueron cristalizados
y convertidos en gritos
escuchados por miles de pies;
tanto
que nuestras manos fueron cristalizadas
en constelaciones, encima la oscuridad del cielo
iluminando otras galaxias;
todo tenía su belleza anoche,
en el jardín de las Rosas Negras
salvo que esta noche llegó
con un retraso
de miles de kilómetros

Cholula, julio 2022

Lluvia sorprendente y agua del mar. ¿Cuál tormenta atravesar? ¿Sentir el grito de la lluvia o palpar las grietas del mar? ¿Y cómo podría nadar el cuerpo, si el agua está huyendo? [138]

Estoy al borde del precipicio entre dos mundos. Habitar, en ninguno. Me habitan, ambos. Por una parte, el espacio de «la realidad», el espacio del trabajo, el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego» tratando de convertirse en un hogar para un inmigrante, ¡que locura! Y su liquidación, a causa de la pandemia, hace la obra más difícil. En cualquier caso, un oasis dentro del mundo académico, el cual, como sostiene el Colectivo Situaciones (2003), subyace a toda una serie de mecanismos de alienación, cuyo objetivo es separar a los investigadores del significado de su hacer: tienen que adaptar su trabajo a reglas, temas y conclusiones (pre)determinadas. Además, la financiación, los requisitos de idioma, los trámites burocráticos, las conferencias vacías, etc., constituyen un ambiente pesado en el que se desarrolla la práctica de la investigación, un ambiente que, tal vez, ningún Instituto ha logrado superar.

Por otra parte, el espacio de la fantasía, la imagen del futuro que creamos,[139] nuestra obsesión en las siguientes páginas, Rosa Nera. De hecho, el espacio que inflama nuestro pensamiento. En las siguientes páginas intentaré llevarles, queridos lectores imaginarios, al espacio de la fantasía. Precisamente porque es el espacio que nos hace salir de la realidad y enfrentar el *statu quo*. Pero más allá de eso, porque es la fantasía que nos mueve a realizar otros mundos.

Desde su principio, entonces, esta tesis está regida por una contradicción: por un lado pertenece a la estructura de la educación oficial de las sociedades contemporáneas, la cual entre otras cosas (separación de las disciplinas, restricción del conocimiento en una élite etc.) produce un conocimiento tangente al ascenso personal del individuo; un conocimiento que está vinculado estrictamente al nombre del individuo, de otra forma no tiene valor; un conocimiento con aspectos instrumentales dado que con la entrega de los productos el individuo sube de nivel en la academia.

---

[138] Cholula, el pueblo que me salvó de la locura de una ciudad más grande de lo que podría sostener mi cuerpo, se deriva de Cholollan, que significa «*agua que cae en el lugar de huida*».

[139] Horkheimer hablando del pensamiento crítico: «*Este pensar tiene algo en común con la fantasía, a saber: que una imagen de futuro, que surge por cierto desde la más profunda comprensión del presente, determina pensamientos y acciones, aun en los períodos en que la marcha de las cosas parece descartarla y dar fundamento a cualquier doctrina antes que a la creencia en su cumplimiento. Pero no es propio de este pensar lo arbitrario y lo sospechosamente independiente, sino la tenacidad de la fantasía*» (Horkheimer 2003: 251).

Por otro lado esta tesis florece en la agonía mortal de la lucha colectiva. Mi presencia en esta acción colectiva estuvo acompañada inicialmente sólo por los sentimientos de dolor, injusticia y rabia que los hechos provocaron. La idea de dedicar la tesis a esta lucha nació algunos días después del desalojo. Nació en la llama de la acción colectiva, nació con toda la rabia contra los gobiernos que quieren privatizar un espacio público, nació con toda la rabia contra el capital que quiere convertir todos los espacios de la ciudad en máquinas generadoras de dinero, nació con toda la rabia contra las fuerzas policiales que acaban con un espacio que buscaba otros mundos posibles. Pero al mismo tiempo, nació con todo el cariño a mis compañeras y compañeros que durante nueve meses luchábamos –y seguimos luchando– juntos. Nació con toda la inquietud para que esta lucha tuviera el mayor impacto en nuestra vida cotidiana.

Estoy, pues, al borde del precipicio entre dos mundos. ¿Dónde ir? ¿Dónde venir? y ¿dónde volver?...¡Que son las tierras extranjeras lejanas, pero son las tierras extranjeras mías![140]

Hace quince años conocí a Rosa Nera,[141] tenía diecisiete, un año más que Alexandros Grigoropoulos, asesinado por la policía en diciembre de 2008. Conocí a Rosa Nera en las calles del fuego, y después en las asambleas, con una cierta desconfianza al principio pero poco a poco sus participantes se convirtieron en amigos; sus fanzines me abrieron otros mundos para estudiar –y, ¿por qué no?, para vivir– y su espacio siempre cálido para albergar nuestras asambleas de estudiantes de preparatoria. Nuestra relación se interrumpió, dado que me fui el siguiente año a estudiar lejos de la ciudad. Cada verano volvía, no sólo para disfrutar la vista del puerto antiguo sino también para aprovechar las discusiones y los debates que organizaba el colectivo.

Nunca viví en la okupa, pero siempre sabía que había un lugar en el que podríamos expresar y desarrollar ideas y prácticas alternativas. Siempre había un lugar en el que podríamos compartir nuestros sueños fuera de la lógica del Estado y del capital. En este sentido Rosa Nera era nuestro *hogar de lucha*. En 2018 organizamos un taller de lecturas colectivas en la biblioteca de Rosa Nera y allí nuestras relaciones y nuestro pensamiento político se encontraron y nació una amistad; una relación que se

[140] De la canción «maleta pequeña» de Alkinoos Ioannidis https://www.youtube.com/watch?v=kuB4JDh8TYE

[141] La preposición «a» no es resultado del conocimiento dudoso de un idioma extranjero, sino elección decidida, para captar no sólo mis sentimientos sino también de mis compañeros que la describen como otra persona: «*Rosa, para mí, es algo especial, como una persona en algún lugar que aún no conozco. No es un edificio ni un grupo de personas*» (entrevista a Jilguero). «*Si pudiera personificar Rosa Nera, diría que es una persona triste y melancólica, pero al mismo tiempo atractiva*» (entrevista a Hugo).

volvió más profunda después del desalojo. Pues, esta es mi tierra, una tierra lejana pero una tierra mía, una tierra que la llevo conmigo en cada experiencia nueva. Escribir, entonces, once mil quinientos –miles de kilómetros– lejos de mis compañeros no es un asunto fácil.

En este momento estoy escribiendo, pues, lejos de las actividades del jardín, ya liberado, fruto de la lucha de 9 meses. Estoy escribiendo lejos de las personas que comparten las inquietudes que expresa este texto. Estoy escribiendo en un cuarto cerrado lleno de notas en paredes y en escritorio, como dicta la lógica académica.[142] Por ultimo estoy escribiendo con una distancia de entre dos y tres años del lugar de la fiebre[143], de los momentos de efervescencia que hacían que nuestros cuerpos se inflamaran de creatividad y vivieran la alegría del levantamiento. Una distancia que a veces hace mis ojos llorar, una distancia que anula mi cuerpo separando la praxis de la teoría.

¿Dónde ir?, pues, ¿dónde venir? y ¿dónde volver? ¿En el agua de la lluvia o en el agua del mar? ¿En el mundo de la teoría o en el mundo de la praxis?

Lo que sigue, entonces, son notas de cómo manejar esta distancia.

2.2. «*...maleta pequeña y pesada, llena de piedra y sol, ... Maleta pequeña y vacía, aunque me cortó las manos*»: crítica a la disciplina académica.

Escribir una tesis en ciencias sociales dentro del ámbito académico nos hace advertir que la mayoría de los textos tienden a reproducir el contexto en el que se produce. Pero ¿cuál es el propósito de las ciencias sociales si no confrontar el *statu quo*?

Mi corta presencia en la academia me ha mostrado que la expresión de un discurso radical, de un discurso que ponga en duda el *statu quo*, no sólo es rara sino tam-

[142] Indicio de estos cierres de la Universidad es la tesis de la separación entre la academia y la vida cotidiana. Esta tesis ha llevado a las universidades a ubicarse en las afueras de las ciudades, es decir lejos de las tensiones, cumpliendo el deseo político de desvincular la radicalidad de las universidades de las sociedades. Como resultado los académicos se exilian a una pecera para pensar fuera del «objeto» que ellos investigan.

[143] «*"encuesta en caliente", esto es, la encuesta hecha en una situación de notable movimiento conflictual, y en esta situación estudiar la relación entre conflicto y antagonismo, esto es, estudiar de qué manera cambia el sistema de valores que el obrero expresa en periodos normales, qué valores se sustituyen al conocer una alternativa, cuáles desaparecen en esos momentos, por qué hay valores que el obrero posee en periodos normales y no posee en periodos de conflicto de clase, y viceversa*» (Panzieri 1965).

bién se arriesga a una respuesta vengativa.[144] Cada vez más, estoy de acuerdo con las palabras de John Holloway «*en el discurso académico no hay lugar para el grito*» (2010: 16). Las ciencias sociales parecen detestar el pensamiento crítico, y acaban rellenando casillas de crucigramas o convirtiéndose en víctimas fáciles del determinismo y del positivismo. Casillas que encierran nuestro pensamiento y no lo dejan desbordarse fuera de la academia, líneas que dirigen nuestra mirada al vacío, ignorando todas las bellas flores que se cruzan en nuestro camino y conduciendo nuestro discurso sin (producir) preguntas. Pero ¿no hay crítica en el entorno académico? A veces, pero «*la crítica se ha vuelto vana. La crítica se ha vuelto vana porque equivale a una ausencia. En cuanto al orden dominante, todo el mundo sabe a qué atenerse. Nosotros no tenemos ya necesidad de teoría crítica. No tenemos necesidad de profesores. La crítica gira a favor de la dominación, desde ahora. Incluso la crítica de la dominación*» (Tiqqun 2011: 23).[145]

¿Por qué el entorno académico cercena el pensamiento? ¿Por qué escribir entonces una tesis sobre las luchas en ese entorno? Una sociedad clasista se basa, entre otras cosas, en la sustracción del conocimiento y de la historia de la lucha de clases en ganancia de la burguesía. Este robo ha producido una narrativa totalmente inocua para los intereses de los capitalistas y perjudicial para nuestros intereses. Es una victoria de la burguesía sobre las formas de pensar, reflexionar y, en definitiva, actuar. Por eso, el conocimiento es un campo de lucha constante donde la autoeducación, el trabajo colectivo, la investigación colectiva, la crítica y el cuestionamiento son formas de emancipación de la cárcel académica. Escribir una tesis en el ámbito académico conlleva la conciencia de participar en esta lucha constante de conocimiento, significa tomar posición.

¿Cómo podemos superar el conservadurismo de la disciplina? Creo que para hacerlo tenemos que descodificar el núcleo de la lógica epistemológica detrás de las

---

[144] Un ejemplo típico y conocido es el de David Graeber: que rechazaron la renovación del su contrato en Yale por sus textos radicales. De mi propia experiencia, en 2012 en la que rechazaron el ascenso de mi profesor Stratos Georgoulas porque, según el discurso en el consejo general del departamento de Sociología, expresaba ideas radicales y publicaba en editoriales izquierdistas «que se ubican en Exarcheia». Y seguro que ustedes, queridos lectores imaginarios, tienen al menos una referencia en su círculo cercano, si no en su propia persona.

[145] «*quiero seguir, ir más allá, y no puedo:*
se despeñó el instante en otro y otro,
dormí sueños de piedra que no sueña
y al cabo de los años como piedras
oí cantar mi sangre encarcelada» (Octavio Paz 2008: 21).

investigaciones académicas. Por eso regresaremos al auge de las ciencias sociales para encontrar la relación entre el observador y lo observado.[146]

Se sabe que el desarrollo de las ciencias sociales coincidió con la dominación de un paradigma (positivismo) en el espacio académico, un paradigma que busca el conocimiento «verdadero», un paradigma que pone la objetividad en primer lugar. Para garantizar este conocimiento objetivo se obliga a la separación absoluta del sujeto investigador (el hombre o mujer que plantea las preguntas) del objeto de investigación (en el caso de las ciencias sociales, ese mismo objeto se refiere a los sujetos en los cuales se busca las respuestas a las preguntas científicas). Esta distancia, sin embargo, tiene consecuencias básicas en el modo de investigación.

En este contexto, primero, tienen que garantizar que el investigador, en «el viaje» al campo, no se entromete con los sujetos observados. El investigador tiene que mantener su distancia, tiene que mantenerse externo al objeto. La búsqueda de la verdad absoluta ha conducido a los investigadores y las investigadoras a adoptar una postura neutral, si no la investigación no podría obtener valor. La investigadora o el investigador se presentan como máquinas sin emociones. En el caso que la investigadora sucumba a las emociones se pierde la posibilidad de una revelación de conocimiento.

Segundo, y como consecuencia, el sujeto de investigación carga, al menos, dos puntos ciegos: a) aparece fuera del objeto de investigación; b) se presenta como una persona que no puede cambiarse (ni su propio yo, ni actúa como parte de un sujeto revolucionario) (Colectivo Situaciones 2002:11). La subjetividad del investigador se conforma independientemente de las relaciones sociales del campo, del objeto de investigación.[147] Sujeto y objeto parecen dos lados completamente separados. De esa manera, se acepta el carácter esterilizante que tiene el investigador en el campo. Puede construir conocimiento en tanto que permanece afuera, a distancia del hacer, este acto garantiza su objetividad. Al mismo tiempo el investigador, para llegar a una conclusión, tiene que objetivizar a los observados; para hacer esto, muchas veces, obtiene

[146] Nos referimos a ciencias sociales en general y no a una disciplina en particular. Como diría Wallerstein deberíamos preocuparnos por la existencia de un conjunto de campos fragmentados (política, economía, cultura, etc.) cuya presencia está más arraigada en nuestra imaginación que en la realidad (Wallerstein 2009:10). Deberíamos preocuparnos por la insistencia del poder en clasificarlas como ciencias (Foucault 2002: 25).

[147] De esa forma el investigador no se auto-examina sobre sus valores, sus nociones y su mirada (Colectivo Situaciones 2002:12).

sólo fotografías de su objeto, evita capturar el proceso completo de su objeto, en otras palabras cosifica los sujetos que investiga (Colectivo Situaciones 2002:12).

Una digresión es necesaria en este punto para argumentar que el trabajo académico es un trabajo enajenado. Regresamos en este punto a Marx. Dos aspectos se aplican aquí. En primer lugar, nos dice Marx (2015: 106):

> «*el objeto que produce el trabajo, su producto, se enfrenta al trabajo como un ser ajeno, como una fuerza independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece, a nivel de la economía política, como desrealización del trabajador; la objetivación, como pérdida del objeto y como sometimiento servil a él; la apropiación, como alienación, como enajenación*».

En este apartado resuena, primero, la crítica antropológica, ya conocida, sobre el investigador en el campo: el producto del trabajo parece independiente del productor. Completando la analogía, el texto del investigador parece independiente de su mirada, de su presencia en el campo. De hecho, muchos textos académicos que siguen esta línea de realismo etnográfico ocultan a propósito la postura del escritor. A veces es un truco de escritura, pero el significado aquí es que el escritor se auto-enajena de su trabajo. Sin embargo, el enfoque que quiere dar Marx en este apartado se refiere a la enajenación.

Marx nos dice que nuestro trabajo recibe una vida más allá de nosotros. El objeto de nuestro trabajo se convierte en un sujeto, toma vida. Esta objetivación del trabajo académico tiene dos aspectos. El primero es ingenuo, se relaciona con la vida y el camino de un texto más allá del escritor. Este aspecto es muy importante y se sitúa en el núcleo de la magia de una lectura, pero no nos ocupará aquí. El segundo aspecto, tiene que ver con el hecho que una investigación se enajena de los sujetos que se encuentran en el campo. Estos son los verdaderos trabajadores de cada trabajo en ciencias sociales. Muchas veces el texto ni llega a las manos de los verdaderos escritores. Se formulan y debaten hipótesis en un espacio lejos de ellos. De este modo la realidad se objetualiza fuera de los sujetos que la viven. Ahora pueden leer el siguiente apartado reconociendo a los trabajadores del campo de investigación.

> «*En la determinación según la cual el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto ajeno, residen todas estas consecuencias. Pues, de acuerdo con esta presuposición, es claro que cuanto más se ejercita*

el trabajador, tanto más poderoso se torna el mundo ajeno, objetivo, que crea ante sí; tanto más pobre se toma él mismo, su mundo interior; es tanto menos dueño de sí mismo» (Marx 2015: 107).

Podemos seguir esta crítica a la academia con muchas ganas, pero mejor llegar al resumen. Marx no sólo nos dice que el trabajo enajenado convierte la naturaleza en algo ajeno al humano, y además lo hace ajeno a sí mismo, a su propia función activa, a su actividad vital. Más allá de eso nos dice que «*una consecuencia inmediata de que al hombre le sea alienado el producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la alienación del hombre respecto del hombre*» (Marx 2015: 114). De hecho, con el texto final el investigador parece alguien experto en el tema y los sujetos en el mundo de realidad se tratan como si no supieran nada. Al final, el trabajo académico no regresa a los sujetos del campo, sino que entre estos sujetos la distancia crece. Nosotros creemos aquí que una investigación tiene que tener un aspecto desfetichizante, tiene que unir a la gente, unirlos al hacer.

Por eso una investigación desfetichizante tiene que reconstruir el *encuentro* no sólo de los sujetos observados con el texto y las hipótesis, sino también el *encuentro* entre los mismos sujetos para que nosotros reencontremos o creemos el camino. Pero eso lo desarrollaremos en la última parte de este capítulo. Por ahora, mejor regresar al texto.

Por último, las relaciones que construye el investigador con sus investigados no son simétricas. El primero elige adentrarse en la verdad de lo investigado, es por tanto el que transmite las preguntas de la investigación y por lo tanto da dirección a la discusión. También es el que escribe el texto final, o sea, el que sintetiza la experiencia (Colectivo Situaciones 2002:12) y, por tanto, el dueño de la interpretación.

Especialmente, a lo que se refiere la investigación de las luchas o de los movimientos sociales, Katsiaficas señala que la mayoría de los investigadores consideran los movimientos como un objeto de investigación y no poseen el deseo de cambiar el mundo (Katsiaficas 2007: 341). En la misma línea, Graeber acusa a los académicos por considerarse a sí mismos radicales, a pesar de estar alejados de los movimientos sociales (Graeber 2007: xxviii). De todos los modos la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach[148] parece sólo un pasado lejano.

[148] «*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*» (Marx 1845).

Estos procesos tienen, también, consecuencias importantes en el contexto de los movimientos sociales: Los movimientos sociales se perciben bajo una racionalidad. La distancia del investigador de su campo racionaliza la dimensión afectiva de los movimientos sociales, abriendo así el camino a estos enfoques de los movimientos sociales, que enfatizan la movilización de recursos, las redes organizativas e informales, los cálculos racionales y las expectativas creadas o frustradas (Katsiaficas 2010). O más en general este paradigma objetivo no puede capturar la lógica del hacer de la lucha, por eso sus modelos tienen poco impacto en los actores y las actrices de los movimientos sociales (Juris 2007: 164). Y, cuando se supera esta debilidad, los escritos del ámbito académico no llegan a los movimientos sociales, no llegan a los verdaderos interesados del tema (Pantera Rosa 2004: 165).

Todo lo anterior tiene como consecuencia la debilidad del discurso académico contra los desafíos de una sociedad capitalista. No es coincidencia que nuevas ideas y nuevas prácticas ya nazcan y se realicen en la lucha, fuera de la academia. Con razón, cada investigación en el ámbito académico que se respete a sí misma tiene que empezar por una crítica de esas relaciones que cercenan el pensamiento crítico.

Entonces, ¿cómo superar esta debilidad del ámbito académico? ¿Cómo escribir un texto capaz de contribuir a la lucha por la Rosa?

2.3. ¿Nosotros?

I. El individuo es prerrequisito (y resultado) de la ciencia burguesa

¿Por dónde empezar? Lukács crea un buen punto de partida:

> «***La ciencia burguesa considera siempre los fenómenos sociales desde el punto de vista del individuo***. *El punto de vista del individuo no puede llevar a ninguna totalidad; todo lo más puede llevar a aspectos de un dominio parcial, las más de las veces a algo solamente fragmentario: a «hechos» sin vinculación recíproca o a leyes parciales abstractas.* ***La totalidad sólo puede plantearse si el sujeto que la plantea es también una totalidad; si el sujeto, para pensarse él mismo, se ve obligado a pensar el objeto como totalidad***» (Lukács 1970: 60).

¿Quién es el sujeto pensante de la ciencia burguesa? El individuo nos dice Lukács. Y ¿desde dónde piensa el individuo? Desde su escritorio, desde su campus etc. en general desde un lugar lejano al objeto del pensamiento. Fuera de sus inquietudes, fuera de sus preguntas. Y si es así, ¿cuáles son los motivos del individuo que trabaja en la academia? El Colectivo Situaciones señala que el investigador académico traba-

ja desde el utilitarismo (Colectivo Situaciones 2002: 13). La subjetividad universitaria constituye no solamente un sujeto lejano a las luchas, sino también un sujeto que utiliza las luchas de manera instrumental. Es su medio para ascender en la jerarquía académica.

Superar la cárcel académica significa pensar más allá del individuo, significa crear un nosotros como el sujeto de investigación ¿Cómo podemos romper este individualismo?

Lukács pone los cimientos de la teoría crítica argumentando que sujeto y objeto no pueden separarse. Eso significa que el sujeto (que escribe o produce un trabajo teórico) es al mismo tiempo parte del objeto. De esa manera, la perspectiva del individuo es siempre falsa. El individuo no vive en la luna, es parte del tejido de las relaciones sociales. De esta manera romper con el individualismo académico significa, primero, señalar la dimensión fetichizada de la perspectiva del individuo.[149] Esto también tiene consecuencias, si nosotros somos al mismo tiempo el objeto, cada reflexión nos afecta. Cada pensamiento es necesariamente transformador, el pensamiento es una reflexión para su hacer. O sea, pensar y hacer no pueden separarse. En resumen, este nosotros nos guía inmediatamente al hacer. Al mismo tiempo, el sujeto no es un sujeto establecido a priori sino un sujeto como proceso, dado que como parte del objeto cambia constantemente.

En otro apartado señala:

> *«La esencia metodológica del materialismo histórico no puede, pues ser separada de "la actividad crítica práctica" del proletariado: ambas son momentos del mismo proceso de evolución de la sociedad.* ***Así, el conocimiento de la realidad efectuado por el método dialéctico tampoco puede ser separado del punto de vista de clase del proletariado»*** *(Lukács 1970: 55).*

Así, no podemos pensar de manera separada de nuestro punto de vista. Y nuestro punto de vista, en esta investigación, no puede ser otro que el de la Asamblea Solidaria o de Rosa Nera. Sin embargo, tomando en consideración los dos apartados, el sujeto de investigación, no es algo dado, sino un proceso. Está en una relación dia-

[149] «*Únicamente cuando el hombre real, individual ha retomado en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales se ha convertido en miembro de la especie humana; únicamente cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "propias fuerzas" como fuerzas sociales y por ello se separa ya de sí la fuerza social en la figura de la fuerza política, sólo entonces la emancipación humana es completa*» (Marx, La cuestión judía, 1974: 188, como se citó en Pasukanis 1976: 108).

léctica con el objeto. Y si el sujeto es un proceso, esto significa que la investigación es un camino de creación de este sujeto, es un camino hacia la constitución del «proletariado», de la «multitud», de un nosotros en general. Precisamente ese es el significado de la investigación: la fermentación del sujeto de la lucha. Parafraseando a Lyotard, la importancia de una investigación no está en aquello que quiere decir, sino en lo que hace con el proceso de investigación y lo que llama a hacer.

De esa manera, ésta investigación realiza el propósito del materialismo histórico que nos propone Lukács: «*El materialismo histórico no era un fin en sí, su finalidad era ayudar al proletariado a poner en claro una situación, y, en esta situación claramente conocida, actuar conforme a su condición de clase*» (Lukács 1970: 232).

II. el lenguaje

¿Cómo superar el contexto normativo de la academia? Un aspecto que aburguesa la investigación es el del lenguaje. Podemos señalar que incluso el uso de un determinado lenguaje, no es sólo el velo con el que los científicos ocultan el contenido del conocimiento y mantienen el poder del experto,[150] sino que constituye toda una estructura que nos condena a no pensar la ruptura.

¡Qué ironía escribir un texto en un idioma que la mayoría de mis compañeros no conoce! Eso, entonces, implica por mi parte la presentación y la traducción de ese proyecto al idioma griego. Hasta este momento he presentado cada capítulo separado a mis compañeros (con textos o con presentaciones). Pero el verdadero trabajo empieza después. Me gusta comparar el trabajo de las obras académicas como esculturas. La presentación se encuentra en el océano y, con la seguridad de la academia, el comité tira la escultura al fondo del mar. Así, nuestro verdadero trabajo es salvar las esculturas de restos de naufragios, sin ahogarse.

Por eso intentaremos, no sólo como protesta simbólica, sino también como intento de salir de esta estructura de pensamiento, expresarnos en la primera persona del plural. Esta elección es el resultado de dos rechazos. En primer lugar, la negación de la tercera persona del singular, cuyo dominio coincide con la aceptación de un modelo que busca el «conocimiento objetivo» y la «verdad». Su uso, por lo tanto, denota la pureza del sujeto cognitivo respecto al objeto cognitivo, una distinción que, particu-

[150]En cierto momento, el lenguaje matemático era el velo con el que los científicos gustaban ocultar la naturaleza a la gente. Precisamente esto sucede en las ciencias sociales, su lenguaje oculta el conocimiento a los no iniciados en su lógica.

larmente en las ciencias sociales, puede calificarse de, como mínimo, no totalmente cierto. Además, el uso de la tercera persona del singular refleja una condición que permanece constante o cuyo cambio es ajeno a nosotros. La segunda negación es la de la primera persona singular por su contenido simbólico como culminación de la lógica egoísta académica a la que nos conduce la exigencia de productividad, y a la que tiende el discurso científico contemporáneo.

La expresión en primera persona del plural, por lo tanto, no es sólo una respuesta directa a la teoría social, política y sociológica convencional que intenta expulsar fuera del campo científico los sentimientos del autor y adaptar su discurso a los «dictados de la ciencia», suprimiendo la voz de las personas afectadas. Más importante, la elección de la primera persona del plural reconoce simbólicamente la escritura como un acto de un «nosotros». En otras palabras, sin la lucha colectiva no seríamos capaces de transmitir estas palabras. Sin embargo, el uso de la primera persona del plural no identifica este texto con una autoría colectiva. Por lo tanto, el autor es plenamente responsable de su contenido. La adopción de la primera persona del plural significa, en primer lugar, que no estamos expresando un discurso científico neutro o absoluto y, en segundo lugar, que la subjetividad que expresamos está abierta al cambio y nosotros somos los sujetos que provocamos ese cambio.

III. sub-investigadores

> *«Y dice el Viejo Antonio que cuando el yo encuentra a él o a ella,* ***y descubre que es lo mismo el dolor que tienen, empieza a construir una palabra que es la más difícil de construir y difícil de madurar, que es la palabra nosotros****. Dice el Viejo Antonio que es en el momento cuando el yo, y el él, y el ella, y el tú –cuando hay más confianza–, y el usted –cuando es signo de respeto–* ***se convierten en nosotros; es entonces cuando hay la oportunidad de que el dolor y la pena, que hizo nombrar el yo, que hizo nombrar a él, a ella, al tú, al usted, tienen la oportunidad de transformar el yo en alegría****».*(Delegado Zero: 3 de febrero de 2006)

Lo que sigue es, pues, una historia de dolor, alegría y lucha. Una historia compartida con todas las compañeras y los compañeros que sienten suyo el dolor del desarraigo de las flores. Un dolor que nos recorrió desde el cinco de septiembre de 2020 hasta su transmutación en alegría, nueve meses después. Incluso entonces sigue siendo una historia de lucha. Ese dolor, esa rabia y ese cariño que compartimos y estamos compartiendo ha hecho y está haciendo un nosotros no en el sentido de la identidad sino,

como dice Tarí (2018), «*nombra una cierta verdad que nos mantiene juntos*», porque junta los dolores, porque comparte el sentido de stORGI.

Un comentario necesario sobre la palabra de stORGI: En griego, tiene dos sentidos, por un lado, incluye la palabra orgi (οργή= rabia), expresa los sentimientos de enojo y de aversión, la ira, el rechazo. Por otro lado, storgi (στοργή= cuidado, cariño, afecto) expresa las relaciones de afectividad, relaciones de amor que reflejan nuestros vínculos dentro de las luchas. La palabra storgi fue utilizada en los últimos años por las luchas sociales en Grecia, y fue, ya, reconocida en las manifestaciones tras el asesinato de Zackie oh!/ Zack Kostopoulos por la policía. Desde entonces acompaña las luchas sociales en la geografía griega. La consigna «*estamos llenxs de stORGI*» es escuchada en muchas manifestaciones, sobre todo en manifestaciones feministas, y es escrita en pancartas, banderas y calles. Una de ellas fue cerca de Rosa Nera lo que nos permitió adaptar la consigna para nuestra investigación; es decir realizar una investigación que está atravesada por un lado por la rabia contra los gobiernos, contra las fuerzas policiales, contra los capitales que buscan más dinero. Y por otro lado, está atravesada por todo el cariño hacia nuestros compañeros y compañeras.

Y sigue Marcelo Tarí (2018) «*Dentro del nosotros no es importante para cada uno decir quién se es, de dónde se viene –todas las autobiografías son falsas– sino qué podemos ser en el momento en que logramos ponernos en un devenir-juntos* (…). *El lingüista Émile Benveniste, estudiando los pronombres, decía que "nosotros" no es el simple plural de "yo", pues la unicidad de "yo" no admite pluralización. Nosotros no es, entonces, la colección de muchos yo, sino una realidad en sí*».

Precisamente por eso, esta investigación es una puesta en común, un encuentro de afectos, rabias y deseos. Así que escribimos desde el nosotros, no para eximirnos de nuestras responsabilidades, ni para cooptarte, querido lector imaginario, en ese «nosotros»; escribimos desde el «nosotros» porque somos sub-investigadores, nuestra investigación está sujeta a las preguntas e inquietudes de nuestros compañeros. Como lo explica Ramona «*la cuestión es vivirlo nosotros mismos, y cuando digo nosotros, me refiero a crear ese nosotros*» (Entrevista a Ramona).

2.4. Fuentes de inspiración

Ahora bien, hemos planteado el problema de quién piensa, pero ¿cómo vamos a hacer la investigación? Y ¿cómo podemos ganar la confianza de nuestros compañeros, a

pesar de que hacemos una investigación en el ámbito académico? Antes de desarrollar nuestro papel en el campo, comentaremos las tres fuentes importantes para nuestra propuesta, tres fuentes que formaron el cómo hacer una investigación a la altura de las necesidades de la lucha. La intervención sociológica de Touraine, la investigación militante, y la idea del cuerpo de Félix Guattari. Cada una nos ofreció una guía de cómo actuar en el espacio-tiempo más importante del campo de investigación: la asamblea. Era nuestro primer paso, no sólo para realizar una investigación en el momento en que la situación hierve sino también, para enfocarnos en los conflictos de este movimiento social. Todas las fuentes nos apoyaron, a su modo, a acercar el sujeto con el objeto de investigación. A continuación seguimos las preocupaciones epistemológicas que nos inspiraron en el campo.

2.4.1. Touraine y la intervención sociológica

La primera fuente de inspiración proviene de la Sociología de los Movimientos Sociales y del enfoque metodológico de Touraine, que denomina intervención sociológica (sociological intervention).[151] Para comprender el significado de la intervención sociológica, debemos situarla en el marco académico en el que se desarrolló, al tiempo que comprendemos los supuestos centrales de su pensamiento. En particular, entra en conflicto con las teorías y los métodos sociológicos que conciben la sociedad (es decir una noción que es un constructo) como objeto de la sociología. Propone un vocabulario diferente con la dinámica de las relaciones sociales en su centro (Touraine 1980: 7). De este modo, la sociología se orientará hacia los actores, se transformará en una disciplina que no sólo podrá estudiar los cambios y transformaciones sociales, sino que tratará a las personas como sujetos, es decir evitará considerarlas como receptores pasivos de una estructura (Touraine 1980).

Una de las aportaciones importantes de Touraine (2000: 900) es la tesis de que la sociología no debe reducirse ni al estudio del comportamiento racional (Olson) ni al estudio de la lógica interna de la sociedad. De este modo, critica los conceptos utilizados por la sociología de los movimientos sociales [(teoría del comportamiento racio-

[151] Señalaremos de antemano que sintetiza una concepción «uno a uno» del método sociológico. Me explico: Touraine sostiene que «*a cada tipo de problema social corresponde un método de estudio*». (1986: 198). Es decir, una identificación de la disciplina sociológica con un método de descubrimiento de la «verdad». Aquí existe el peligro de conceder los derechos exclusivos del conocimiento a un sólo método, con exclusión de cualquier otro (Feyerabend 1991: 50). Por lo tanto, defendemos el argumento de Feyerabend de que debemos fomentar la diversidad de puntos de vista (y) en la forma de concebir el conocimiento (Feyerabend 1991: 78).

nal, teoría de la movilización de recursos, teoría de la oportunidad política: «teorías del consumo», como las llama Touraine (1980:9)], pero también los conceptos estructuralistas y/o económicos que interpretaban los movimientos como una consecuencia de los errores estructurales del capitalismo (Touraine 2000: 908).

Para Touraine, el estudio de las relaciones sociales que propone entra en el intersticio entre las exigencias institucionales y las acciones que se desvían de estas normas y, por tanto, define el campo particular de la sociología entre el determinismo social y la libertad (Touraine 2000: 901). De hecho, Touraine se acerca aquí a la teoría crítica, ya que el énfasis en las relaciones sociales que propone indica que el objeto de estudio, es decir los sujetos, nunca es visible, sino que está oculto y quizás reprimido (bajo las instituciones).

En general, intenta cambiar el enfoque desde la pregunta ¿cómo se "consume" una sociedad? hacia ¿cómo se produce? (Touraine 1980). Vemos esta posición en un artículo posterior (Touraine 2007b: 69), en el que define el estudio de las relaciones sociales como el estudio de los procesos a través de los cuales se pueden generar acciones colectivas, procesos políticos y actitudes personales o colectivas. De este modo, crea una sociología orientada a los actores. «*La sociología se interesa por el estudio de los actores y la comunicación entre ellos*», afirma (Touraine 2000: 901). Su campo particular se sitúa, como hemos visto, entre las normas establecidas y la construcción de otras nuevas (Touraine 2000: 901), ya que las relaciones sociales tienen dos limitaciones: nunca son libres, pero tampoco están predeterminadas. Las intenciones y los valores de los sujetos no son idénticos a las normas (Touraine 2000: 901). En este contexto, reconoce que la acción colectiva no puede explicarse en términos de interés individual (Touraine 2000: 904). Así, al centrar el estudio en los movimientos sociales, sintetiza una sociología de los actores (Touraine 2000: 907).

El objetivo de esta sociología orientada a los actores no es dar luz al statu quo, sino destacar la resistencia a él (Touraine 2000: 909), resaltar las demandas de cambio social (Touraine 2000: 910) y fortalecer estas prácticas, que pueden ser subterráneas o limitarse a expresiones débiles (Touraine 2000: 904).

El segundo supuesto de Touraine, que queremos resaltar es el reconocimiento de los sujetos sociales como actores. Los sujetos, aunque situados en un tejido normativo, son autónomos; pueden crear relaciones sociales productivas. Es decir, que pro-

vocan nuevas situaciones.[152] Esto no significa que el sujeto tenga a priori un contenido positivo para el investigador ni que adopte un enfoque voluntarista. Por el contrario, debe ser tratado por él como un «*recurso, una negación, una liberación*» (Touraine 2000: 909). Sobre esta base diseña la intervención sociológica concibiendo al sujeto como creador, como capaz de influir en su mundo, de transformar su entorno (Touraine 2000: 900). Esto significa que partiendo de los actores, estudiamos los conflictos a través de los cuales se (re)producen las relaciones sociales (Touraine 1980: 7). Por extensión, el «*objeto de investigación*» debe participar en la investigación como sujeto que actúa, no como sujeto de observación o experimento (Touraine 1980: 10). Por lo tanto, ni la entrevista,[153] ni el uso de cuestionarios nos cubren como herramientas de investigación.

Visto los supuestos del método de la intervención sociológica, pasamos a describir el método que propone Touraine.

2.4.1.1. ¿Cómo se realiza una intervención sociológica?

Touraine se opone al papel pasivo del investigador (Touraine 2000: 904) y argumenta que tiene que crear las condiciones para que se expresen los sentimientos profundos de los actores. Insiste en la intervención del sociólogo cuando la situación «hierva», ya que entonces los actores colectivos presentan de forma militante sus posiciones frente a amigos y enemigos. Por el contrario, si los estudios se realizan en una situación «fría», tienden a producir resultados que muestran la importancia del comportamiento conformista (Touraine 2000: 904). Por lo tanto, no es suficiente estudiar la opinión de los actores al término de la acción colectiva, ya que ésta está influenciada por la expresión institucionalizada de la vida social y los medios de comunicación (Touraine 2000: 907).[154] Además, la encuesta carece de sentido, ya que no capta los conflictos que se van produciendo en el seno de las luchas (Touraine 2007a: 26).

Por eso, la intervención sociológica tiende a crear un ámbito apropiado para la investigación, no simplemente eligiendo el momento y el lugar de observación, sino

---

[152] Como afirma: «*los movimientos no son respuestas a preguntas, sino construcciones de un campo social*» (Touraine 1980: 10). Es decir que los movimientos sociales no son reacciones a las estructuras de la sociedad, sino expresiones autónomas.

[153] «*Sería paradójico realizar entrevistas individuales para estudiar una acción colectiva y colocar a los entrevistados en una situación completamente diferente a la de la acción*» (Touraine 1986: 203).

[154] Al mismo tiempo, critica los estudios que adoptan y divinizan el discurso de los actores «*muchos de los estudios sólo presentan la ideología de los actores e incluso podrían calificarse a menudo de hagiográficos*» (Touraine 1986: 201).

interviniendo directamente. Esto significa que el sociólogo estudiará la situación que ha creado en el campo de investigación, interpretando su propia acción. El investigador debe crear las condiciones para que los actores «descubran» el sentido de su propia acción (Touraine 2000: 905). Además, el sociólogo no sólo debe comprometerse, sino también luchar por la liberación de los actores y de las relaciones sociales.

La intervención en caliente también está relacionada con otra ventaja comparativa frente a otros métodos, dado que, tiene la capacidad de crear situaciones y documentos. Sin embargo, el sociólogo debe ser sensible a los sujetos que estudia y reflexionar también sobre si su análisis potencia o disminuye la capacidad de análisis y acción de los actores (Touraine 2000: 905).

Como se trata de una sociología orientada al actor, los sujetos de la acción tienen un papel central en este método. Para asignarles este papel, debemos, por un lado, estudiar a los actores dentro de las relaciones sociales que los definen. Por otro lado, hay que respetar el análisis que cada actor hace de su propia acción. El objeto de análisis no debe ser la acción en sí, sino el análisis que el actor hace sobre su acción y el comportamiento de los actores sociales. El papel del investigador es empujar constantemente al actor a realizar un autoanálisis (Touraine 1980: 10).

2.4.1.2. Los pasos hacia una intervención sociológica

El primer paso es establecer y mantener un vínculo estrecho entre el grupo que estudia y la acción colectiva que este último representa (Touraine 1986: 203). Para estudiar los movimientos sociales es necesaria la construcción de grupos de intervención (Touraine 1986: 203). Durante un largo periodo de tiempo, dos investigadores[155] estudian, participando en la acción colectiva, a un grupo colectivo.

Más concretamente, la investigación para el pensador francés se divide en tres fases. **La primera fase es el autoanálisis de los actores**: «*Mientras muchos métodos sociológicos pretenden identificar el sentido objetivo de un comportamiento, pensamos, por el contrario, que no se puede, en el caso que nos ocupa, separar completamente el sentido de una acción de la conciencia del actor*» (Touraine 1986: 204).

Pero, ¿cómo salvaguardar la voz de los actores colectivos sin entrevistas? Armados con su presencia en la acción colectiva,[156] los dos investigadores intentan con-

[155] Estos dos investigadores no deben identificarse entre sí, sino tener roles distintos.
[156] Según Touraine, la presencia de los investigadores en el campo es al mismo tiempo un recordatorio directo para los actores de que son observados (Touraine 2000: 906).

frontar al grupo directamente con los aliados o los adversarios (Touraine 2000: 905), lo que desafía tanto la producción de material como la autoconciencia de los actores colectivos. Con esa presencia intentan extraer y elaborar el sentido de las prácticas (Touraine 1986: 203). «*Al investigador no le basta con registrar respuestas, u organizar discusiones de grupo, sino que interviene de manera activa, y, en particular, elabora por sí sólo hipótesis sobre la naturaleza de la lucha*» (Touraine 1986: 205).

A continuación empieza la fase de *conversión:* el momento en el que el investigador, después de un largo periodo de entrevistas con interlocutores y de autoanálisis del grupo, propone al grupo sus propias hipótesis sobre el significado de su acción (Touraine 1986: 205). En el modelo de los dos investigadores la fase de conversión toma esta forma:

En primer lugar: uno de los dos investigadores presenta su hipótesis –que se refiere al significado de la acción colectiva– a los actores[157], mientras que el otro ayuda al grupo a hacer más explícitas sus posiciones. Cuando se comunica esta hipótesis, se observa una reacción favorable ya que el grupo se siente halagado por un juicio que da sentido a sus acciones. A continuación, deja que la aceptación fácil se asiente y luego observa los efectos de la hipótesis planteada en el discurso y la acción de los actores. Esto requiere tiempo, pero también la extensión del análisis sobre la hipótesis principal y su impacto en los actores colectivos (Touraine 2000: 906). Este es el momento central de la intervención sociológica.

Después de formular la hipótesis, entramos en la última fase: en esta el actor utiliza el análisis del sociólogo para confirmar o rechazar la hipótesis y luego le transmite los resultados, pidiéndole que la cambie si es necesario (Touraine 1980: 12).[158] En este punto, sin embargo, acechan dos peligros. El primero se refiere a la posibilidad de que el investigador pueda hacer sombra al grupo investigado. Por ello, es necesario un segundo investigador que refuerce la resistencia del grupo y le ayude a expresar sus dudas (Touraine 2000: 913).

El segundo peligro, quizá más visible, es la identificación con la ideología del actor. El autoanálisis del actor no puede desconectarse completamente de la ideología (Touraine 1980: 11). Por lo tanto, existe el peligro de quedar atrapado en el reino de la

[157] Si, al contrario, un investigador toma una posición de observador exterior al grupo, no vemos cómo éste puede superar su autoanálisis y, por consiguiente, cómo las hipótesis del investigador podrían ponerse a prueba en el grupo (Touraine 1986: 205).
[158] Este es un proceso perpetuo. Por eso, Touraine nombra a este tipo de investigación sociología permanente.

subjetividad de los sujetos estudiados (Touraine 2000: 903).[159] Para Touraine, hay que separar la ideología (la determinación de la situación social por parte de los actores) del análisis sociológico (la interpretación de las relaciones sociales que el actor teje y desteje) (Touraine 1980: 9). Por eso, es necesario un segundo investigador que permita un análisis más elaborado de las prácticas de los actores (Touraine 1980: 11).

La última fase de intervención sociológica (el descubrimiento del actor) implica la reconstrucción de las relaciones sociales a través de los conflictos, las concesiones o los patrones mediante los cuales el actor se construye a sí mismo como tal. El objetivo es descubrir al actor como participante en la producción de la sociedad (Touraine 2000: 911). Un campo privilegiado para confirmar o revisar las hipótesis del investigador son los procesos de decisión colectiva, ya que a menudo es a partir de ellos que se argumenta el sentido de la acción (Touraine 2000: 912).

2.4.1.3. Reseña de la intervención sociológica

A continuación, trataremos de destacar aquellos puntos de la intervención sociológica que pueden ser promotores de una acción colectiva y de nuestra investigación. A eso seguirá una revisión crítica, así como las dificultades que encontramos en la investigación ¿al adoptar? el método de la intervención sociológica. Nuestra posición y nuestras relaciones sobre el terreno se desarrollarán más adelante.

Uno de los puntos que hace que la intervención sociológica sea digna de mención es el hecho de que crea una situación.[160] En esta intervención participa todo un grupo, no sólo un individuo. En lugar de enfrentarse a las preguntas, el grupo se ve obligado a interactuar con aliados y adversarios de su acción colectiva (Touraine 2000: 906). Touraine llama a esto *conversión*. La creación de una situación en la que las personas no están obligadas a responder a las preguntas del investigador, sino que se sienten la responsabilidad de enfrentarse con los desafíos de la situación. Los actores abordan, con los supuestos del investigador, los componentes de su acción colectiva, que pueden estar ocultos (Touraine 2007: 27). Podemos entonces definir la intervención sociológica como el análisis del autoanálisis de los actores colectivos.

---

[159] En este punto, se opone al «natural point of view» antropológico, según el cual el etnógrafo debe utilizar los términos indígenas en su interpretación. Pero la pregunta que surge es: ¿qué hace que el investigador pueda desfetichizar los términos «indígenas»?

[160] No olvidemos que «*el espíritu de la intervención sociológica está mucho más cerca de la búsqueda de un método experimental*» (Touraine 1986: 213).

La segunda ventaja de este método es el hecho de que mejora la conciencia y la capacidad de acción de los actores (Touraine 2000: 906). La sincronización con los actores colectivos, la orientación epistemológica del método y el, a priori, posicionamiento a favor de los sujetos en lucha, son factores que contribuyen a este característica.

En tercer lugar, el investigador recibe constantemente una retroalimentación que le permite modificar sus hipótesis. Este último elemento constituye, como hemos insinuado anteriormente, una situación de investigación permanente. Esto no sólo se debe a que el investigador recibe constantemente información de los sujetos que estudia, sino también a que el investigador debe seguir estudiando la actividad organizada, las instituciones y los textos. Esto se debe a que busca signos de acción y relaciones sociales que son factores de institucionalización de valores y orientaciones culturales (Touraine 2000: 912). En cuarto lugar, la intervención sociológica da énfasis a la investigación en el momento de la acción, argumentando que esto puede cambiar completamente los resultados de un estudio, dado que el autoanálisis de los actores difiere.

Sin embargo, aunque la intervención sociológica toma el lado de los actores, hay que señalar que esto puede parecer ventajoso, es decir, que se hace por las necesidades de la investigación y no por convicción. Al mismo tiempo, la intervención sociológica se puede criticar por elitismo: el sociólogo aparece como una persona con más conocimientos que los actores colectivos; crea una relación jerárquica: él formula las preguntas, él es maestro de la interpretación, etc.

En resumen, del proyecto de intervención sociológica se pueden deducir dos elementos. En primer lugar, como el investigador reconoce los aspectos de una acción orientada al cambio y, por tanto, da énfasis a las cuestiones de la vida cotidiana (considerando que éstas crean el mundo que nos rodea), consigue «hace aterrizar» la disciplina de la sociología a lo cotidiano, dándole un contacto constante con los datos empíricos. Esto no significa que la teoría no posea un grado de autonomía, sino que está constantemente ligada a la experiencia. Al fin y al cabo, la teoría puede ser cuestionada por los datos empíricos, pero también las formulaciones teóricas estarían vacías sin el material empírico.

El segundo elemento que se desprende del método de Touraine parece ser el compromiso con los lugares pequeños. No en el sentido en que la antropología adopta este apego, es decir, negando la posibilidad de producir teoría. Sino que el énfasis en los lugares pequeños se percibe como un sitio de producción de la vida. El posicio-

namiento y la intervención del investigador en el espacio y en el tiempo pueden desenredar el hilo de Ariadna del laberinto del sentido. La prioridad no es el acontecimiento en sí, sino su significado, decía Clifford Geertz (2003). Esta es quizás la contribución más importante de Touraine, su enfoque en el significado de las acciones colectivas: Buscamos el sentido de la acción. Esta búsqueda no es idéntica a la de los antropólogos, dado que impulsa el proceso del cambio.

2.4.2. Investigación Militante

La segunda fuente de inspiración está relacionada con la investigación militante. Aquí las cosas son algo más complicadas, ya que no hay una referencia bibliográfica clara. Este concepto nos ha llegado a través de los textos antropológicos de la etnografía militante (por ejemplo el libro de Marianne Maeckelbergh 2009) que buscaban algo más que una crítica al realismo etnográfico y prestaba atención no sólo a la posición del sujeto de la investigación en el campo sino también a sus motivaciones.

Sin embargo, la idea y la praxis de investigación militante tienen un largo recorrido en las ciencias sociales. Como señala Malo (2004: 16) podemos rastrear cuatro grandes fuentes de inspiración: la encuesta y la investigación obrera; los grupos de autoconciencia de mujeres y la epistemología feminista; el análisis institucional y la Investigación Acción Participante. Lo que une estos paradigmas es el rechazo de la separación entre sujeto investigador y objeto investigado (Malo 2004: 17).[161]

Por eso, hablando de *investigación militante* no podemos hablar de un método concreto, sino de un conjunto de textos que sostienen, bajo ese nombre, que la investigación es un proceso colectivo que sucede en circunstancias de lucha y con los compañeros de lucha. Se da, entonces, énfasis a la pregunta ¿con quién pensamos? y ¿para qué sirve esta investigación? Cuando nos referimos al compromiso y a la militancia de la investigación, estamos hablando de una investigación que rechaza la neutralidad, una investigación que toma partido del lado de los manifestantes (Lyon-Callo y Hyatt 2003: 189). Pero no sólo de esto: al mismo tiempo la investigación militante insinúa un motivo personal, por parte de investigador, para entrar en el campo. Igualmente, un investigador, cuando está en el campo, está lleno de interrogantes. ¿Acaso no se hacen investigaciones, cuando no tienen certezas? (Borio, Pozzi y Roggero 2004: 68). Por lo tanto, la investigación tiene un carácter práctico; en el sentido que el investigador está

[161] Sería interesante examinar cada enfoque metodológico por separado, pero sobrepasa los límites del doctorado (o mejor dicho, sobrepasa mis propios límites del tiempo que me resta para este estudio).

partiendo de sus inquietudes. Por último, la investigación militante significa que estamos enfocados, también, al proceso de la investigación.

¿De dónde viene la noción? En 2000 Benasayag y Sztulwark publicaron el libro «Política y situación» sacando a la luz la idea del «investigador militante». Dibujando con una mezcla de guevarismo con las luchas del nuevo siglo, la primera referencia a la figura de investigador militante (Benasayag y Sztulwark 2000: 26) está llena de nostalgia: «*el militante investigador expresa precisamente la idea que tenemos respecto de lo que significa ser fieles al pasado, porque el pasado nos muestra las rutas que debemos tomar hoy*». Pero ser fieles al pasado, nos dicen, *«nos exige habitualmente cambiar de rutas y de métodos*» (Benasayag y Sztulwark 2000: 26).

De eso se trata, al principio, la militancia en la investigación, para Benasayag y Sztulwark, de caminar otro camino que las instituciones de educación[162], por la sencilla razón de que los poderes (re-)producen sus saberes con su propio lenguaje, para sus propias metas. Por eso, para descubrir saberes que estén desde el comienzo al servicio de los pueblos, tenemos que empezar fuera de las instituciones del poder (Benasayag y Sztulwark 2000: 177).[163] Siguiendo al parecer el pensamiento de Foucault, sostienen que «*la cuestión del saber es una cuestión central para la construcción de contrapoderes, para la lucha de emancipación*» (Benasayag y Sztulwark 2000: 169). Con sus propias palabras «*los saberes necesarios para la emancipación (...) no pueden ser producidos por (y desde) las mismas estructuras de producción de saberes que han respondido a los poderes de la burguesía*» (Benasayag y Sztulwark 2000: 176). Agregan aquí que el núcleo de la resistencia en las universidades es el antiutilitarismo. Resistir, sin embargo, no se trata simplemente de oponernos a las autoridades universitarias: más allá de eso significa crear sus propios saberes enfocados en la cuestión de emancipación.

Por lo tanto, la figura del militante investigador se distinguía tanto de la figura del militante extrasituacional, cuya intención es cambiar el mundo a través del poder y se vincula con una situación desde afuera; como del investigador universitario, cuya «*preocupación radica en cómo hará la realidad para amoldarse a sus tesis*» (Bena-

---

[162] «*La cuestión de la universidad es la cuestión de la construcción de un verdadero contrapoder, de la producción y la transmisión de saberes que nos liberen de esta ignorancia-dominación*» (Benasayag y Sztulwark 2000: 169).

[163] De hecho su propuesta es crear los lugares de contrapoder, las universidades y cátedras alternativas. «*La clave parece ser la búsqueda de mecanismos que vuelvan a las universidades centros de resistencia en los que podamos abocarnos a la construcción de un lugar de producción ya transmisión de saberes "no utilitarios*"» (Benasayag y Sztulwark 2000: 169-170).

sayag y Sztulwark 2000: 127). Al contrario, el militante investigador se pega a la situación, se compromete «*con la exigencia al interior de una situación*» (Benasayag y Sztulwark 2000:135), habita una situación; en ella se encuentra la «*potencia y el camino hacia la transformación de la vida*» (Benasayag y Sztulwark 2000: 128). Suponemos que estas situaciones no son nada más que las luchas a las que se vincula el investigador militante. «*Pensar es encontrar las resistencias*» agregan en otro punto (Benasayag y Sztulwark 2000: 145).

Pero bien, ¿qué está buscando un investigador en las situaciones? Nada más que lo que busca la gente: busca sentido. Busca el significado de las resistencias. (Benasayag y Sztulwark 2000: 138).

Últimamente, el Colectivo Situaciones, participando en la experiencia argentina de 2001 e inspirado por el texto anterior de Benasayag y Sztulwark ha desarrollado la idea de la investigación militante. Sostienen que el propósito del militante investigador es «*desarrollar una labor teórica y práctica orientada a coproducir los saberes y los modos de una sociabilidad alternativa*» (Colectivo Situaciones 2003) y **señalan las condiciones bajo las cuales se desarrolla** una obra militante: *a)* el carácter de la motivación que sostiene la investigación; *b)* el carácter práctico de la investigación; *c)* el valor de lo investigado: el producto de la investigación sólo se dimensiona en su totalidad en situaciones que comparten tanto la problemática investigada como la constelación de condiciones y preocupaciones; y *d)* su procedimiento efectivo: su desarrollo es ya resultado, y su resultado redunda en una inmediata intensificación de los procedimientos efectivos (Colectivo Situaciones 2002: 13).

El Colectivo Situaciones da énfasis a dos aspectos de la militancia de investigador. El primero viene del pensamiento de Benasayag, que hemos visto anteriormente: se trata de confrontar con el asunto del utilitarismo desarrollado en la academia. Sostiene que la división adentro y afuera simplemente reproduce un esquema jerárquico y no cambia las condiciones de la investigación. Alguien puede estar adentro conllevando todo el utilitarismo de la academia en las luchas.

Concretamente, clarifican que «*la experiencia del militante de investigación no es la de estar adentro, sino la de trabajar en inmanencia*» (Colectivo Situaciones 2002: 18). Con el termino de inmanencia están hablando de una «*modalidad de habitar la situación*» (Colectivo Situaciones 2002: 19). En otras palabras la inmanencia es una co-pertenencia que supera las representaciones técnicas del «adentro» y del «afuera» (Colectivo Situaciones 2002: 19). Sostienen que la inmanencia compone una

manera completamente diferente de participar en las luchas. Por último, concluyen esta propuesta con el vocabulario del amor y de la amistad, diciendo que estas relaciones reflejan la presencia de una persona en otras.

El segundo aspecto se refiere a la pregunta ¿con quién?, tratando de horizontalizar la relación entre sujeto y objeto de investigación (Colectivo Situaciones 2003) Esto, como consecuencia, nos guía al cómo se hace una investigación militante. Al contrario de la intervención sociológica, en la investigación militante el investigador se convierte completamente en un participante (Juris 2007: 165).[164] Esto significa que ofrece su ayuda a la organización de la acción social y las prácticas que la rodean. En otras palabras el papel del investigador no es expresar una hipótesis, ni observar a los actores verdaderos, él mismo es un actor.

2.4.2.1. ¿Cómo se realiza una investigación militante?

Lo que está en juego en esta perspectiva no es el ¿cómo se hace la investigación?, sino ¿quién es el sujeto de la investigación? ¿Quién participa en el proceso de investigación? ¿Quién decide? ¿Es un investigador omnisciente o son los propios sujetos en lucha, los trabajadores, los marginales etc. estos sujetos que pueden determinar la investigación? Estas son las preguntas que determinan el camino de la investigación.

Cuando habla sobre el método, la investigación militante no da énfasis a la pregunta de ¿cómo?, precisamente porque la investigación se percibe como un viaje abierto. Es una investigación que hace eco de la consigna zapatista «caminamos preguntando», un proceso colectivo de preguntas que no tiene certezas de cómo avanzar.[165] Y dado que es un proceso abierto, la investigación militante puede descubrir nuevas posibilidades.

Sobre la pregunta central que se plantea, el «para quién», el colectivo Pantera Rosa señala la importancia de la participación de gente de los movimientos sociales dado que puede crear un espacio de crecimiento colectivo inmanente y de producción de saberes compartidos, con el propósito de ganar capacidad de acción (Pantera Rosa 2004:192). Añade que hay tres «con quiénes»: el primero se refiere al grupo que está

[164] Alguien podría decir que eso es consecuencia del impacto antropológico en la investigación militante y fruto de la idea que «donde fueres, haz lo que vieres», pero si es así el aspecto utilitario no desaparece. A pesar de lo anterior, el impacto antropológico tiene la intención de vivir la misma experiencia que los actores verdaderos. Sin embargo, esto mantiene la separación entre el observador y lo observado.

[165] Es una de las (in)decisiones de la investigación militante, no tiene un manual (Colectivo Situaciones 2004: 101).

bajo investigación. El segundo se refiere a todas aquellas personas a las que importa la investigación. Por último, el tercer «con quién» se refiere a esta parte que financia la investigación (lo cual muchas veces es el mismo colectivo) (Pantera Rosa 2004: 201).

Por supuesto este ¿con quién? crea un nosotros. Por eso, este nosotros es responsable de plantear las preguntas, reflexionar sobre las prácticas de lucha, proponer un análisis sobre su acción. «*Se trata de trabajar en colectivos autónomos que no obedezcan a reglas impuestas por la academia lo cual implica establecer un vínculo positivo con los saberes subalternos, dispersos y ocultos, y producir un cuerpo de saberes prácticos de contrapoder*» (Colectivo Situaciones 2003). Parece, entonces, claro que la investigación militante se vincula estrechamente con el hacer. Todos esos procesos guían a este «nosotros» al campo de la praxis. Ese es el carácter más importante de la investigación militante.

Como consecuencia este «nosotros» trabaja bajo condiciones alternativas, creadas por el propio «nosotros», preocupado no por las reglas académicas sino por la eficacia en la en la producción de saberes útiles para las luchas (Colectivo Situaciones 2003). Los talleres, las asambleas o las lecturas colectivas pueden ser algunos espacios donde puede elaborarse la investigación militante (Precarias a la deriva 2004: 86).[166]

Lo anterior requiere una transparencia en todo el proceso de investigación. Los colectivos de los que trata la investigación, tienen que tener acceso a los textos y a los debates que se producen. No por razones éticas sino porque es un proceso de retroalimentación constante y la transparencia es una forma de renovar el pensamiento (Malo 2004: 33). De hecho, se preocupa por la circulación de la experiencia y de los resultados de la investigación (Conti 2004: 60), no sólo respecto a ¿cómo se presenta la investigación?, sino también ¿a quién se presenta y para qué? (Juris 2007: 172).

[166] «*Cuando hablamos de «talleres» y «publicaciones» como prácticas del colectivo, nos vemos de inmediato en la necesidad de recordar que no existen tales «talleres», sino un conglomerado heterogéneo de reuniones sin más hilos de coherencia que los que de pronto brotan del caos y sin conocer exactamente qué desarrollo podremos darles. Algo semejante sucede con las publicaciones: ellas surgen como necesidades provisorias de invocar la presencia de otras experiencias con quienes prolongarnos, pero no representan un estadio necesario de un sistema más vasto*» (Colectivo Situaciones 2004: 102).

2.4.2.2. Reseña de la investigación militante

El primer problema que encuentra una investigación militante se refiere al recelo de los propios movimientos hacia la investigación (Malo 2004: 13). La desconfianza no es una falta de confianza personal, sino una crítica hacia las instituciones del saber (Conti 2004: 58). Especialmente, a la academia que herramentaliza la vida social.

Por eso, se ha construido una guía para evitar los problemas. Primero es importante conquistar la confianza de las subjetividades a las que se refiere la investigación. Esto puede lograrse con una propuesta del trabajo (Conti 2004: 63) o con las hipótesis iniciales (Borio, Pozzi y Roggero 2004: 71). Segundo, la confianza se forja en el campo. Y en la fase final la interpretación regresa al campo a verificar.

La importancia del método se ubica en el intento de atraer a los propios colectivos a la búsqueda de los saberes para formarse sus propias preguntas. Constituye, sin duda, una recuperación de la práctica de investigación del recinto académico y por eso un espacio de contrapoder (Colectivo Situaciones 2001: 102). Al mismo tiempo, es un espacio de fortalecimiento colectivo. En relación con la intervención sociológica, la investigación militante rompe con el utilitarismo y el elitismo del método de Touraine. Guía, entonces, el método más cerca de las necesidades y los deseos colectivos. No tenemos que olvidar que aquello que en realidad busca una investigación militante es el significado, precisamente para definir los siguientes pasos en el camino de la lucha.

Por otro lado, la investigación militante parece como pluma al viento, empujada por los discursos de los sujetos colectivos y no desarrolla los procesos para proteger sí misma. O sea, es muy probable que la investigación se rompa tanto por la adopción acrítica del discurso de los actores como por el rompimiento de los procesos políticos (talleres, asambleas, etc.). Este rompimiento puede ser resultado de cualquier razón, o sea no se relaciona necesariamente con el proceso de investigación, pero lo afecta.

2.4.3. Encontrar nuestro cuerpo de investigación: inspiraciones del texto de Guattari «Para acabar con el masacre al cuerpo»

Hasta ahora hemos examinado la intervención sociológica y la investigación militante. ¿Qué es lo que las une? No sólo la presencia del cuerpo del investigador en el campo, sino que el investigador toma el lado de los sujetos que luchan. En este senti-

do, no sólo producen un conocimiento en beneficio de las luchas, sino que el papel del sujeto que investiga es esencial en esta producción. A continuación vamos a ver un tercer enfoque, que no proviene del campo de la epistemología sino de la filosofía, que nos ayudará a desarrollar nuestra propia posición.[167]

Guattari (1973) en su provocador, y al principio sin firma, texto titulado *«Para acabar con el masacre al cuerpo»*[168], abre un abismo de inquietudes problematizando el concepto del cuerpo. Diríamos que la tesis central del texto se puede resumir en que el cuerpo constituye un campo de antagonismo donde por un lado se intenta «*clavar en el inconsciente sus aparatos de reproducción de la esclavitud*» (Guattari 1973:1) y por otro el cuerpo implica la base material de la resistencia.

Siguiendo el pensamiento de Guattari, el cuerpo emerge como un campo en el que se inscribe la experiencia viva, ya que es la base sobre la que se desarrollan el deseo, las emociones, las relaciones sociales. El cuerpo se percibe en su dimensión histórica, como resultado de las relaciones sociales. Por otro lado, el cuerpo no sólo es torturado y oprimido[169], sino que además se convierte en portador del capital, se convierte en un nodo que construye la cohesión social del capital. Sostiene que el capital penetra en nuestro cuerpo «*[m]ediante todas las vías de acceso que tiene nuestro organismo, sumerge dentro de lo más profundo de nuestras vísceras sus raíces mortales, confisca nuestros órganos, desvía nuestras funciones vitales, mutila nuestros goces, somete todas las producciones vividas al control de su administración patibularia. Hace de cada individuo un lisiado, cortado de su propio cuerpo, ajeno y extraño a sus deseos*» (Guattari 1973:1). Por lo tanto, el cuerpo es el vehículo que introduce el capital a la vida cotidiana; el cuerpo se convierte en una herramienta del capital. [170]

El pensamiento de Guattari, no se detiene aquí, tiene valor porque nos permite politizar el cuerpo –y por extensión la vida cotidiana– y elevarlo desde un campo de victimización hasta un espacio de liberación y emancipación: «*nosotros queremos ha-*

---

[167] Un texto que, además, fue el objeto de discusión de la primera lectura colectiva en el grupo correspondiente que creamos en Rosa Nera después de la reokupación.

[168] https://desarquivo.org/sites/default/files/guattari_masacre_al_cuerpo.pdf

[169] «*Ya no podemos soportar que se nos robe nuestra boca, nuestro ano, nuestro sexo, nuestros nervios, nuestros intestinos, nuestras arterias… para hacer de ellos las piezas y los engranajes de la sucia mecánica de producción del capital, la explotación y la familia.» «Ya no podemos permitir que se hagan de nuestras mucosas, nuestra piel y todas nuestras superficies sensibles, unas zonas ocupadas, controladas, reglamentadas y prohibidas*» (Guattari 1973:2).

[170] «*Ya no podemos soportar que nuestro sistema nervioso sirva de retransmisor al sistema de explotación capitalista, estatal y patriarcal, ni que nuestro cerebro funcione como una máquina de suplicios programada por el poder que nos cerca*» (Guattari 1973:2).

cer volar en pedazos al cuerpo frígido, encarcelado y mortificado que el capitalismo no cesa de querer construir con los desechos de nuestro cuerpo viviente» (Guattari 1973:2).

De esa manera, Guattari imprime su propia dimensión de la lucha de clases. Además, de ver el cuerpo como un campo del antagonismo hace eco de una concepción interna de la lucha: «*Es el espacio de este cuerpo con todo lo que produce de deseos lo que nosotros queremos liberar de la influencia "extranjera". Es en este lugar que nosotros queremos "trabajar" por la liberación del espacio social*» (Guattari 1973:1). En este sentido, el cuerpo es la base material de una concepción diferente de la lucha: es a la vez el vehículo material más inmediato de nuestro sometimiento, el campo donde arraiga la opresión, pero también la base material de nuestra liberación (en el aquí y ahora). Lo más interesante de este planteamiento es que para Guattari el cuerpo no es un campo pasivo donde se ejerce la represión y se inscribe la opresión, sino que por un lado es un campo de antagonismo donde se organiza la lucha del capital, y por otro lado, el cuerpo constituye el espacio material, más inmediato, en el que se despliega la base material de la resistencia. No se trata de dos mundos estructuralmente separados; al contrario, el cuerpo compone un espacio dialéctico que lleva en sí *el encuentro y el conflicto*.

La importancia del texto se ubica, asimismo, en el cuestionamiento del cuerpo como una construcción individual. En consecuencia, pone a la orden del día la colectivización de nuestros cuerpos: «*Este deseo de liberación fundamental, que permite introducirnos a una práctica revolucionaria, llama a que salgamos de los límites de nuestra "persona", a que trastornemos en nosotros mismos al "sujeto" y a que salgamos de la sedentariedad, del "estado civil", para atravesar los espacios del cuerpo sin fronteras y vivir así en la movilidad deseante mas allá de la sexualidad, mas allá de la normalidad, de sus territorios, de sus agendas*» (Guattari 1973:2). Guattari, entonces, nos invita a romper los límites del cuerpo individual, a romper las identidades, a colectivizar el deseo, a colectivizar el cuerpo. Por lo tanto, la noción de conflicto en este texto no termina en el cuerpo individual. La ruptura de los límites individuales del cuerpo se considera parte integral de la lucha.

«*Queremos abrir nuestro cuerpo al cuerpo del otro y de los otros, dejar pasar las vibraciones, circular las energías y combinarse los deseos para que todos y cada uno puedan dar libre curso a todas sus fantasías y a todos sus éxtasis*» (Guattari 1973:4).

La emancipación, por tanto, no es una cuestión individual, ni el cuerpo se percibe aquí en su dimensión individual y sensorial. La apuesta política es el cuerpo histórico, es decir, el cuerpo ligado por su matriz histórica a funciones y relaciones sociales específicas.

Es precisamente esta dimensión, siguiendo el pensamiento de Guattari hasta este punto, la que queremos explotar en la tesis epistemológica de nuestra investigación. Si como dice Marta Malo el pensamiento pasa necesariamente por el cuerpo, por nuestras experiencias, por nuestra situación (2004: 35), entonces la ruptura del cuerpo individual y la creación de un cuerpo colectivo, el *encuentro con el otro*, es un acto revolucionario. Esto no expresa simplemente la ruptura de la separación sujeto-objeto y por extensión la separación de la teoría de la acción. Más allá, la ruptura de los cuerpos individuales crea el encuentro, de manera anti-jerárquica, de los diferentes sujetos implicados en la investigación. Y, al mismo tiempo, *crea una nueva subjetividad, crea un nuevo nosotros*. Cuando Guattari nos invita a romper el cuerpo individual hace en realidad una invitación hacia el rompimiento de la individualización y hacia la desfetichización de nuestras relaciones sociales. Precisamente eso significa una investigación militante.

La investigación para nosotros era, pues, un *encuentro* de cuerpos, una colectivización de nuestros deseos. Una investigación radical (al menos por su manera de hacerla) no puede suceder sin el encuentro de nuestros cuerpos en ella. Por eso, nuestra investigación es un encuentro tanto en el campo como en el papel. Este encuentro no significa la unificación sino la presencia del uno en el otro. Hoy no tenemos nada más que nuestro cuerpo herido para recuperar el sentido. Pero eso necesitamos «*la conspiración de los cuerpos. No de los espíritus críticos, sino de las corporeidades críticas*» (Tiqqun 2011: 26). La idea del encuentro quiere decir que cada uno, quizás, tiene diferentes puntos de partida, tiene diferentes intereses pero nos une el hecho que sentimos el desalojo de Rosa Nera como un *golpe personal*. Y este encuentro crea nuevas corporeidades, crea nuevas un nuevo nosotros[171] (no en el sentido de una identidad, sino al sentido de comienzo de lucha de clases).

De este modo tenemos que manejar la distancia, buscando constantemente encuentros con los sujetos que habitan el campo. Su presencia en el texto no es un acto utilitario sino un acto de amor que colectiviza nuestros cuerpos.

[171] Como decía el poeta griego Titos Patrikios «*si te toco con la yema de mis dedos, te tocan millones de personas*».

2.5. Un paseo por los callejones de La Canea: los primeros pasos en el campo

Este viaje comienza en los callejones del casco antiguo de La Canea. Donde las paredes llevan escrita, en pintura morada, la consigna «Έρωτας» (amor-enamoramiento-eros). «Eros», como abreviatura de otra consigna «*la mayor praxis política es el amor*».

«el mundo nace cuando dos se besan
...
amar es combatir, si dos se besan
el mundo cambia, encarnan los deseos,
el pensamiento encarna, brotan alas
en las espaldas del esclavo, el mundo
es real y tangible, el vino es vino,
el pan vuelve a saber, el agua es agua,
amar es combatir, es abrir puertas,
dejar de ser fantasma con un número
a perpetua cadena condenado
por un amo sin rostro;
el mundo cambia
si dos se miran y se reconocen,
amar es desnudarse de los nombres»
(Octavio Paz 2008: 15-16).

Sin embargo, «eros» no es sólo una palabra que expresa una emoción individual, y menos aún un eslogan sin contenido colectivo. La realización de relaciones de amor, afecto y cariño, ya tomen la forma de compañerismo, amistad, convivencia o se inscriban bajo la etiqueta del amor, deja la huella de una perspectiva emancipadora. Este tipo de relaciones se han llevado a cabo durante los últimos (ya) 19 años en Rosa Nera: relaciones de reconocimiento mutuo. Así, relaciones de reconocimiento mutuo son lo que buscamos en el campo de investigación. ¿De qué nos sirve, pues, la metáfora del amor en la descripción de nuestro método?

2.5.1. La teorización del amor

¿Qué nos permite desarrollar un método de investigación desde el enamoramiento? ¡Su concepción situacional! La perspectiva situacional del concepto del enamoramiento de Francesco Alberoni en su libro "Enamoramiento y amor" nos permite con-

cebir el amor como una condición que descompone los cuerpos individuales y crea encuentros. Más concretamente sostiene:

«*El enamoramiento es una revolución de las bases estructurales cotidianas, no unas vacaciones de las mismas*» (Alberoni 1979: 60). El enamoramiento, por el sociólogo italiano, emerge por un lado, como una ruptura con las instituciones tradicionales, como una ruptura con la normalidad, pero al mismo tiempo constituye un movimiento hacia la posibilidad de una nueva creación (Alberoni 1979: 16). Abre una contingencia, y el hecho de abrir una contingencia significa que rompe la cohesión de las relaciones sociales.

La creación de una situación de enamoramiento entra, desde la raíz, en conflicto con el *statu quo*: El amor, como sentimiento, como estado, como relación, viene a inquietar la vida. Viene a darle una nueva y emocionante dirección como escribe Vaneigem. «*El enamoramiento desafía las instituciones en el plano de sus fundamentos de valor*» (Alberoni 1979: 12), desafía los cimientos de las relaciones sociales existentes.

Con el enamoramiento se crea un movimiento simultáneo entre los que participan en este, se da origen a un nuevo «nosotros» (Alberoni 1979: 6), es el nacimiento de una situación. El eros es una fuerza revolucionaria: la de subvertir, transformar, romper los lazos precedentes (Alberoni 1979: 10). «*El estado naciente es una revolución de la vida cotidiana, por eso logra despegarse cuando ha tenido éxito en revolucionarla, o sea cuando la vida puede tomar otra dirección, nueva, querida e interesante*» (Alberoni 1979: 71).

«*La institución tiene horror del estado naciente. Es lo único que teme porque es lo único que con su aparición conmociona los cimientos. Desde el punto de vista de la institución el estado naciente es, por definición, lo inesperado, pues su lógica es diferente de la de la vida cotidiana (...). Todos los mecanismos sociales, toda la sabiduría de la tradición tienen un solo fin: tratar de apagarlo, hacerlo imposible y sólo cuando esta tentativa sea imposible, la sociedad tratará de imponerle formas conocidas y reconocidas*» (Alberoni 1979: 46).[172]

«*El enamoramiento es un encontrar, un perder y un volver a encontrar*» (Alberoni 1979: 21). Y el encuentro es una fusión que produce una convergencia de las voluntades (Alberoni 1979:22). La reciprocidad del amor significa que ambos se en-

[172] De una perspectiva ¿Acaso no es exactamente esto la academia? Instituciones que tratan de poner cadenas al conocimiento.

cuentran en las preguntas del otro. «*La fusión presiona para que estas preferencias diferentes converjan para constituir una única voluntad*» (Alberoni 1979: 22). Esta es una situación que puede crear un encuentro profundo el cual provoca un cambio interno del sujeto, que puede formar un nosotros.

Dado lo último, el enamoramiento tiene una capacidad asombrosa para recomponer y reconstruir el pasado. Viene a dar diferentes significados a los acontecimientos del pasado y a traerlos con un componente diferente al presente. Así que el amor llega a subvertir la subjetividad de las personas.[173]

2.5.2. En y más allá del enamoramiento: hacia un método de stORGI

El Colectivo Situaciones pregunta ¿es posible una investigación que a la vez se desate a través de un proceso de enamoramiento? (Colectivo Situaciones 2002: 15). Quizás no, pero de nuevo, ¿Cuáles son esos elementos del enamoramiento que nos permiten desarrollar desde esta emoción un método de investigación? O reformulando la pregunta, ¿qué ofrecen las emociones a un proceso de investigación?

Empezamos esta investigación con el enamoramiento. Empezamos con la ira, con la rabia.[174] Precisamente porque son los sentimientos que nos acompañan desde los primeros días de la lucha, y por eso son sentimientos que nos unen. Son sentimientos que generan un *encuentro*. Son los sentimientos que nos permiten convertirnos en *nosotros*. Esta rabia, este enamoramiento serán nuestra guía durante la investigación. Precisamente porque, «*necesitamos una ciencia de la rabia y del deseo. (…) una ciencia que por su principio expresa la rabia y el deseo*» (Holloway 1988: 80).[175]

Así, si «*el trabajo de investigación no se trata de interpretar, sino de comprometerse con el proceso*» (Rafanell i Orra 2018: 38), entonces un proceso de investigación implica la (trans)formación de los sujetos, como el enamoramiento. El proceso de la producción del conocimiento tiene impacto en los cuerpos y en la subjetividad de los participantes durante el proceso de la investigación. Las subjetividades, tanto del investigador como de los investigados, se retroalimentan de este encuentro,

---

[173] La teoría radical arranca a las personas de sus raíces, dice Vaneigem, y las raíces humanas son la subjetividad.

[174] No olvidamos la frase de William Blake en The marriage of Heaven and Hell "*The tigers of wrath are wiser than the horses of instruction*" (The Marriage of Heaven and Hell, 1790-93). [*Los tigres de la rabia son más sabios que los caballos de la instrucción*].

[175] «*Today, more than ever before, in order to understand, we need a science of anger and desire. Not a combination of science and anger, not science from-nine-to-five and anger in the evenings, but a science which by its very concepts gives expression to anger, to desire…*».

como sucede en una relación de amor o de amistad. En el proceso de la investigación estamos habitando una situación que nos transforma. Por lo tanto, el proceso de producción de conocimiento es inseparable del proceso de producción de subjetividad, y viceversa. «*La investigación es forzosamente un asunto de los colectivos. La retroalimentación a la que conduce el investigador, la trasmisión, implica a comunidades que se transforman al reorientar las situaciones que habitan. En ese sentido, la investigación se convierte en un proceso político cuando consigue desmantelar el poder de determinar lo que debe ocurrir*» (Rafanell i Orra 2018: 38).

De este modo, investigar con rabia y enamoramiento significa la presencia de un sentido de co-pertenencia. Así como el amor tiende a fusionar a diferentes individuos, la investigación compone las preguntas y las inquietudes de los sujetos del campo. De esta manera, la investigación con stORGI intenta construir una co-pertenencia entre los cuerpos, intenta comunizar los cuerpos. Estos encuentros elaboran un plano común: las inquietudes y las preguntas de cada individuo se convierten en interrogantes comunes.[176]

Hablamos entonces de una investigación con stORGI. Una investigación que implica de un lado, la rabia, la ira; del otro lado, la amorosidad y el enamoramiento. Empezamos con estos sentimientos no sólo porque no queremos separar el objeto del sujeto; sino también porque estamos atentos para que nuestra investigación no se convierta en una investigación que encuentra objetos. La investigación tiene que ser una praxis desfetichizada, tanto porque acerca los sujetos, como porque revela el contenido de nuestras relaciones. Es una praxis desfetichizante porque busca los sujetos en un mundo en el que dominan los objetos.

Entonces, ¡nos enamoramos! Y con este enamoramiento creamos las situaciones en las cuales desplegamos la investigación. Nos comprometemos con una situación. A través de estos procesos se generan preguntas, porque sin caminar con los caminantes no surge el interés en preguntar. Y los escuchamos (¡qué ironía!). El discurso de la gente que lucha es la base con la que formamos nuestras hipótesis, las cuales alimentan el hacer. Ponemos, entonces, sobre la mesa nuestras hipótesis las cuales tienen que ver con el significado de la lucha, tienen que ver con las inquietudes de la gente que lucha.

[176] Reconocemos entonces que las emociones pueden potencialmente jugar un papel estratégico en las elecciones del investigador. Por ello, poner las emociones como punto de partida significa romper la dicotomía racional-emocional que es dominante en la sociología de movimientos sociales (Katsiaficas 2010:17).

Empezamos, pues, con el enamoramiento, con la rabia; precisamente porque es algo que nos habita.[177] Al principio, nos encontramos desnudos en el campo y no nos queda nada más que nuestros cuerpos dañados. Con el encuentro de estos cuerpos dañados nace una nueva corporeidad crítica para luchar, para pensar, para resistir a la decisión del gobierno de desalojar un espacio público, para resistir al capital que quiere convertir un espacio libre en hotel, para resistir a la policía que quiere arrancar todas las flores; para cambiar el mundo.

¿Acaso no se trata de eso la teoría crítica? No de la búsqueda de un conocimiento limpio, sino de la búsqueda de la praxis. O en palabras de Horkheimer (2003: 270-271) «*Una ciencia que (...) ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad*»

Otra vez, empezamos con el enamoramiento, dado que muestra que otro mundo está ya aquí, quizás escondido en el casco antiguo de La Canea, quizás oculto entre los callejones laberínticos, pero presente aquí, en nuestras relaciones. Y este mundo alimenta las más profundas fantasías nuestras, es decir que nos empuja al pensamiento y al hacer.

Como el enamoramiento, la investigación con stORGI crea una grieta en las instituciones. Del mismo modo, la práctica de la investigación con stORGI ilumina un deseo diferente; un deseo de escapar del mundo en el que vivimos, para crear otros. La rabia y el cariño se establecen entre lo real y lo contingente, lo todavía-no. Demuestran la posibilidad de implementar diferentes relaciones sociales. Entonces, iniciar con la rabia y el cariño puede ofrecer nuestras inquietudes la oportunidad de convertirse en praxis y, como resultado, alterar la vida, darle otra dirección.

2.5.3. Nuestra presencia en el campo

Regresemos a ese campo en el que nos encontramos desnudos, sólo con los sentimientos de ira y rabia que nos generaron los acontecimientos.[178] El compromiso de inves-

[177] Por eso es algo anti-utilitario: Como consecuencia la investigación no entra en la lógica de un intercambio entre el sujeto y objeto de investigación. La vinculación de sujetos y objetos de investigación no sucede bajo la lógica del mercado, no sucede bajo la lógica de un contrato. La investigación es un proceso impulsado por los propios sentimientos.

[178] Sin embargo, nuestra presencia en la ciudad de La Canea fue accidental: unos días antes se había cancelado, por segunda vez a causa del coronavirus, mi boleto de regreso a México, lo cual aunado a mi incapacidad de definir el tema de mi tesis, hizo que fuera un momento muy estresante. En este sen-

tigación surgió unos días después del desalojo y cuando ya se había nacido un sentimiento de esperanza, gracias a las grandes manifestaciones y la participación de la gente en la Asamblea Solidaria.

Por lo tanto, a partir de nuestra presencia en la Asamblea de Solidaridad y de presencia previa en las redes de la lucha (movimientos urbanos, participación en las asambleas de varios colectivos), ya se habían establecido las relaciones necesarias para preparar el terreno para un enfoque metodológico diferente, un enfoque metodológico con stORGI.

Por supuesto, necesitábamos la aprobación de nuestros compañeros para proceder a la investigación. Optamos por pedir permiso a las asambleas de cada colectivo que componían la Asamblea Solidaria. Esta elección fue consciente, ya que en las pequeñas asambleas se podía resolver cualquier inquietud, a diferencia de la Asamblea Solidaria, en la que, debido al gran número de personas presentes, una cuestión de este tipo provocaría confusión y distraería de la necesidad de organizar acciones, lo que sin duda era más importante en ese momento.

En las asambleas se plantearon dos líneas de preocupaciones. La primera se refiere al papel de un investigador asociado al mundo académico en las acciones colectivas.[179] ¿Cuál es su propósito? ¿Contribuye a la lucha? La segunda duda estaba relacionada con la cuestión de visibilidad. La investigación de las luchas dentro de un entorno académico fue definida como «espionaje académico»: una investigación que no se relaciona con las inquietudes de las luchas sino que sirve, en mayor medida, a los intereses del poder. Revelan informaciones a la policía y visibilizan las luchas al Estado y, por tanto, alimentan la contrainsurgencia.

La asamblea de Rosa Nera, sin embargo, concluyó que se trataba de una cuestión de confianza y dado que conocíamos a la persona que pedía esa confianza, podía seguir con su proyecto.[180] En el momento aproveché la aprobación, pero me parece

---

tido, el desalojo de Rosa Nera fue un salvavidas. Gracias, otra vez, al Estado griego que logró dar sentido a mi vida. No olvida hacerlo cada año desde el 2008.

[179] Esta investigación fue desarrollada en el entorno académico, sin embargo, los mundos no se separan con murallas. Anteriormente he desarrollarlo la manera a través de la cual intenté –teóricamente– manejar esta presencia entre los dos mundos y acercar el sujeto y el objeto de investigación, precisamente para plantear preguntas útiles por y para la lucha. Sin embargo, no niego que en la cima de esta contradicción, tenía la oportunidad de trabajar este tema, respaldado primero por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego» que me dejaba la libertad de guiar la investigación a nuestros propios intereses y segundo por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología que con su beca permitió el tiempo necesario para esta obra.

[180] Hay que decir que esta actitud no fue homogénea y estuvo determinada en gran medida por las relaciones de agrado o desagrado existentes.

útil hacer algunas anotaciones sobre las preocupaciones de mis compañeros y compañeras, aunque sea de una manera asíncrona.

2.6. Visibilidad: ¿peligro o defensa de las grietas?

Una de las preguntas que surgen de las lecturas radicales contemporáneas (especialmente de los textos de Hakim Bey, Comité invisible, James Scott) tiene que ver con el asunto de la visibilidad de las resistencias. Estas lecturas subrayan el peligro que corren las resistencias, las zonas autónomas, las grietas cuando son visibles por el Estado.

Concretamente, Hakim Bey en su obra «Temporary Autonomous Zone» sostiene que las revueltas a día de hoy se vinculan con un espacio y tiempo específicos. Para que este espacio y tiempo sean más duraderos tienen que quedar lejos del espectáculo. «…*Su mayor fuerza reside en su invisibilidad, el Estado no puede reconocerla porque la Historia carece de definición para ella*» escribe Hakim Bey (2021: 20). Las grietas tienen que estar más allá de la posibilidad del Estado de verlas (2021: 62).

Correspondientemente, *Tiqqun* escribió una respuesta al texto de Lenin «¿Qué Hacer?», transformando la pregunta en «¿Cómo Hacer?». En este texto llaman la atención sobre los medios de la lucha. Al final, de la primera parte escriben «*Necesito devenir anónima. Para estar presente. Cuanto más anónima soy, más estoy presente. Necesito zonas de indistinción para acceder a lo Común*» (2011: 13). Y un poco más adelante, «*uno no se opone al orden global sino localmente. Por la extensión de las zonas de sombra sobre los mapas del Imperio. Por su puesta en contacto progresiva. Subterránea (...) Ser percibido, de aquí en adelante, es ser vencido. Aprender a devenir indiscernibles*» (2011: 21).

De acuerdo con los anteriores, James Scott empieza los «Two Cheers for Anarchism» con una alabanza a la invisibilidad de las resistencias. Scott llama la atención sobre las resistencias que no se ubican en el espectro visible de la política y reclama que esta invisibilidad es una manera de defensa propia (Scott 2012: xx).

Por último, el Comité Invisible subraya esta tesis diciendo «*Ser visible, es estar al descubierto, es decir, siempre vulnerable. Cuando los izquierdistas de cualquier país no dejan de "visibilizar" su causa –la de los vagabundos, las mujeres, los sin papeles– con la esperanza de que sea tomada en cuenta, hacen exactamente lo*

contrario de lo que deberían. No hacerse visible sino ganar para nosotros la ventaja del anonimato al que hemos sido relegados y, por la conspiración, la acción nocturna o enmascarada, construir una inatacable posición atacante […] La visibilidad está en huir. Pero una fuerza que se incorpora en la sombra nunca puede esquivarla. Se trata de aplazar nuestra aparición como fuerza hasta el momento oportuno. Pues cuanto más tarde nos encuentra la visibilidad, más fuertes nos encuentra. Y una vez ingresados en la visibilidad, nuestro tiempo está contado. O estamos en disposición de pulverizar su reinado en breve plazo o será ella quien nos aplaste sin tardanza» (Comité Invisible 2007: 51).

De las lecturas anteriores, surge la pregunta ¿por qué realizar una investigación por y para un espacio de resistencia dado que, según estas lecturas, la mejor defensa es la invisibilidad? Particularmente cuando la consecuencia de una investigación será la publicidad-visibilidad de este espacio. Aunque prestamos atención a las inquietudes anteriores, hacer una investigación sobre Rosa Nera significa responder a esta pregunta. Nuestra respuesta está basada en dos aspectos: Primero, en la particularidad de Rosa Nera y su ubicación. Segundo, en una lectura diferente de la cuestión de (in)visibilidad. Ambos constituyen una respuesta a las preguntas planificadas por las lecturas anteriores.

En primer lugar, Rosa Nera está ubicada en el punto más conocido de la ciudad de La Canea. El hecho, por sí mismo, no permite ninguna invisibilidad. Al contrario, se constituye en un punto de encuentro para muchas personas tanto ciudadanos, como turistas. De hecho, esta okupa no puede permanecer invisible a ojos del Estado.

De ahí surge la necesidad de una estrategia revolucionaria diferente respecto a la invisibilidad. El hecho de que la okupa sigue visible permite mostrar a la gente que una manera diferente de vivir es posible, que existe una manera distinta de relacionarnos entre nosotros. Rosa Nera se ubica enfrente del faro egipcio en el puerto veneciano, con esa visibilidad se convierte en un faro de una forma alternativa de vivir. Al mismo tiempo, estos espacios no se pueden ocultar porque conllevan una fuerza transformadora y como consecuencia ponen en duda el *statu quo*. Hecho que convierte estas grietas en molestias para el capital.[181]

[181] Si no fueran unas molestias podrían ser fácilmente absorbidas por el capital.

En segundo lugar, invirtiendo las críticas de invisibilidad, la misma visibilidad permite la defensa de la okupación contra las fuerzas policiales. Una defensa no puede incluir ninguna respuesta violenta, precisamente porque adopta los medios del capital. Al contrario, la defensa de estos espacios puede ser, por un lado, la solidaridad de la gente y por otro lado la inspiración que pueda crear nuevas relaciones sociales. Por lo tanto, el asunto de la in/visibilidad se convierte en un asunto de conectividad (o de resonancia) con otros espacios que crean relaciones sociales diferentes. Esta tesis es compartida también por Hakim Bey en TAZ: las relaciones sociales tienen que suceder en un espacio real que produce la conectividad tanto de ideas como de cuerpos revolucionarios (2021: 9).

2.7. Nuestra presencia en el campo (2)

La cuestión que éticamente hemos planteado es ¿cómo garantizar la presencia anti-jerárquica de los sujetos que luchan en el texto? ¿Cómo incluiríamos las preocupaciones y preguntas de los sujetos en lucha? En otras palabras, ¿cómo pensar juntos? Tal vez sea una obviedad, pero es necesario mencionarlo: el espacio para recoger los deseos y las preguntas de los sujetos que luchan no puede ser otro que las asambleas: ahí es donde compartimos nuestras inquietudes, ahí es donde ocurre la fermentación entre los participantes, ahí es donde nace un nosotros y ahí es donde se dedicaron la mayor parte de las horas de investigación.

Así, el primer paso fue escuchar las preocupaciones y articular las preguntas. Una vez registradas las inquietudes de los participantes, iniciamos las intervenciones en la Asamblea Solidaria para que se revelaran los sentimientos sobre los conflictos relacionados a la lucha. Por lo tanto, nuestros discursos en la asamblea contaban con una agenda oculta para sonsacar el discurso de los participantes y descubrir el seno de los conflictos en este movimiento social.[182] Al mismo tiempo, otra estrategia utilizada

[182] Por ejemplo, una de esas intervenciones sociológicas fue con la creación de la Iniciativa. Con la convocatoria de la Iniciativa, surgió un conflicto interno en la Asamblea Solidaria sobre la postura que debíamos adoptar en relación con ella. Una parte de la Asamblea Solidaria despreciaba la Iniciativa, y consideraba que no existía cercanía con ella. La otra tendencia consideraba que la Asamblea Solidaria podría seguir críticamente esa corriente conservadora del movimiento. Finalmente, la asamblea optó por dejar la libertad de elección a los participantes. Nuestra intervención de ese día, sin embargo, apoyó al propósito la idea de participar en el coloquio de Iniciativa, precisamente porque la ósmosis de la Asamblea Solidaria con la Iniciativa empujaría la Asamblea a desplegar su propio discurso.

Otra intervención estuvo relacionada con la pandemia. El hecho de que las asambleas adquirieran en una forma híbrida hizo disminuir la participación. Por lo tanto, necesitábamos un empujón para volver a ponernos en marcha. Fue en este contexto en el que propusimos crear un folleto en respuesta a los planes de la empresa, que no sólo re-activó a la gente y puso, otra vez, sobre la mesa la

para la asunción de la responsabilidad fue de escribir unos textos de la Asamblea Solidaria, siempre por encargo y bajo supervisión de la misma. De este modo, no sólo contribuimos al discurso de la asamblea, sino que tuvimos la oportunidad de someter nuestras hipótesis al juicio de la Asamblea Solidaria y de observar sus reacciones.

Más allá de la asamblea, el proceso de investigación siguió cuatro caminos: el primero se refiere a la técnica antropológica clásica del *interlocutor privilegiado*. Como hemos señalado antes, las relaciones estrechas mantenidas con algunos participantes crearon un contexto que nos permitió reflexionar y plantear preguntas a través de conversaciones personales. El carácter personal de la conversación permitió que surgiera el significado de la acción colectiva. Entre los aspectos negativos de esta técnica se encuentra, sin duda, la ausencia de grabaciones, pero nuestra propia forma de pensar también se vio bastante influenciada por esta interacción. Similarmente, durante el proceso de investigación parte de la tesis fue presentada a mis compañeros. Les agradezco mucho por su retroalimentación.

El segundo camino fue realizar entrevistas. En total hubo 29 personas entrevistadas y 19 entrevistas. Cinco de ellas eran parte de la Iniciativa y los demás participaban en la Asamblea Solidaria y/o en la Asamblea de Rosa Nera o en una asamblea de los otros colectivos. Las entrevistas con la gente de Iniciativa fueron individuales. En las demás elegimos una mezcla entre entrevistas personales y focus group para enfocar en temas en disputa. En el anexo 3 pueden encontrarse más informaciones sobre las entrevistas. Valdría la pena señalar las palabras de Moisés y Zebedeo, dos compañeros que expresaban opiniones diametralmente opuestas en las asambleas, tras una de estas entrevistas, tipo focus group: «*es muy útil mantener debates (...) para poner en orden nuestras ideas sobre lo que ha ocurrido durante un año...*» y sigue Moisés «*funciona de manera reflexiva... aquí veo a una persona completamente diferente y me alegro de conocerla (...) la apuesta es cómo se construye la camaradería, cosas que son difíciles: el ego y la confrontación... en tres minutos podemos disolver años de relaciones y eso es injusto... tanto para los actores físicos como para el propio colectivo*» (entrevista con Moisés y Zebedeo).

---

oposición a la hotelización y la reokupación del espacio, sino que proporcionó el impulso para la reapertura de Asamblea Solidaria a la sociedad e inició la campaña para abrir el jardín.

La tercera vía fue la publicación de textos en la prensa local.[183] Estas publicaciones no sólo reforzaron el apoyo de la lucha, sino que también un lector cuidadoso podría encontrar un conjunto de críticas a la Asamblea Solidaria, las cuales tenían como meta incitar la reflexión sobre la acción colectiva. Estos textos suscitaron reflexiones, pensamientos y discursos sobre nuestra lucha: un ejemplo sería el texto «la flor de Foucault»[184] cuya conclusión fue adoptada como consigna de la campaña para la apertura del jardín.

Por último, hemos armado varias técnicas para apoyar el proceso de investigación bajo la lógica de stORGI. Una de esas era la creación de un grupo de transcripción: En la Asamblea Solidaria nos dimos cuenta de la ausencia de un espacio en que podríamos concentrar todo lo que se había dicho sobre el cerro Kasteli. Así, decidimos crear un espacio en la red, gestionado colectivamente, para depositar las referencias del discurso público sobre el cerro Kasteli. Este espacio era y es de acceso libre para la gente que participa en la Asamblea Solidaria. Es útil en tanto permite el fácil acceso a todos los discursos sobre nuestro tema. Al mismo tiempo, fue –respecto a esa investigación– un gran apoyo para la tarea de transcripción. Otra técnica fue la creación, tras la reokupación, de un taller de lectura colectiva, en el cual cuestionábamos las hipótesis de la presente tesis a través de algunos textos claves. Este taller superó sus límites y siguió por casi dos años con propuestas de la gente que participaba. ¡Una maravilla! Por último, pero no menos importante, coordinamos un libro con el motivo de crear un encuentro entre la experiencia de Rosa Nera y la teoría revolucionaria. Aunque no alcanzamos este debate, el libro fue una oportunidad para la gente que participaba en la okupa de expresar su autoanálisis.

En resumen, escribiendo una tesis en el entorno académico sobre una lucha, enfrentamos una contradicción enorme: ¿En cuál de los mundos entramos? Para superar esta contradicción teníamos que regresar a la separación de sujeto y objeto en el auge de las ciencias sociales. Nuestra hipótesis consiste en que la base de la abolición de esta separación podría ofrecer los caminos hacia la emancipación de los diques de la ciencia burguesa. Así, la idea de sub-investigador (subyacer las preguntas bajo las

---

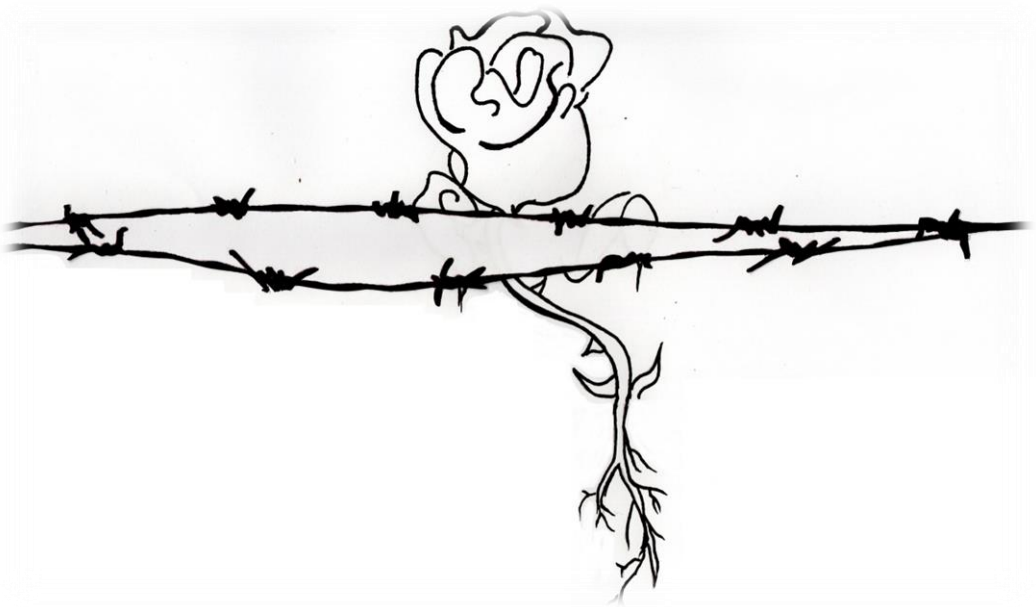
[183] https://www.haniotika-nea.gr/author/panierakis/ (cinco textos en la jornada de la ciudad) y un texto en el portal de efsyn https://www.efsyn.gr/efkriti/arthra/299588_oi-3-proskliseis-tis-apeleytheromenis-aylis-i-pos-xypnisa-apo-aroma-tis y un texto en español http://comunizar.com.ar/grecia-solidaridad-la-okupa-rosa-nera/, lo cual fue traducido en francés https://lavoiedujaguar.net/Solidarite-avec-Rosa-Nera-Un-air-souffle-et-nous-appelle-a-sortir-de-la-tempete

[184] https://www.haniotika-nea.gr/to-anhos-toy-foyko-oi-eterotopies-kai-to-kleisimo-tis-istorias-ston-lofo-kasteli1/

inquietudes de los sujetos de lucha), la percepción del encuentro (del resurgimiento –en común– de las preguntas entre los sujetos que se reconocen mutualmente –que sienten el mismo dolor y comparten sueños– en el campo de investigación) y la idea del enamoramiento (el acercamiento entre el sujeto y el objeto de investigación y la creación de un nosotros), podrían ofrecer una constelación para enfrentar las preguntas existenciales en el campo de investigación.[185] Pero, para hacer la investigación fruto de un *nosotros* hay que crear los senderos para el encuentro de las preguntas colectivas con el sujeto colectivo.

[185] Sin embargo, dado las restricciones del tiempo, no nos dejó el espacio para desplegar más el método que podría abolir completamente el poder del investigador en el campo.

Parte II: El cercamiento del cerro Kasteli



Capítulo 3. ¿Es la patrimonialización del cerro Kasteli un dique contra la hotelización?

3.1. El patrimonio cultural del cerro Kasteli

El enorme movimiento de solidaridad con Rosa Nera que siguió al desalojo de la okupa produjo un conjunto de discursos (contradictorios) en su defensa. A pesar de la pluralidad de las demandas, uno de los discursos, dominante en los medios de comunicación, fue el de la defensa de los monumentos [véase gráficas 1-2, Anexo 2]. Este discurso, aunque surge de las excavaciones de los arqueólogos en la zona, fue adoptado al pie de la letra tanto por la Iniciativa, como (en ocasiones)[186] por Rosa Nera y la Asamblea Solidaria, aunque esas últimas se enfocaron más a la demanda del espacio público y la de hogar de lucha (como veremos en capítulo 4). De hecho, con el surgimiento de la Iniciativa, la opinión pública se gira hacia el asunto de la «*conservación de la memoria*» y de la «*salvación de la historia*» de los monumentos de la ciudad (Iniciativa, 2 de octubre de 2020).

En este capítulo, entonces, nos centraremos en la demanda de salvación de los monumentos y de patrimonialización del lugar con la intención de reflexionar sobre el discurso del patrimonio cultural y su utilidad para la lucha emancipatoria: ¿Puede el discurso sobre el patrimonio cultural ser una herramienta de lucha en manos de la gente que lucha por la reivindicación del cerro Kasteli? ¿La patrimonialización del lugar puede ser un dique frente a los planes de hotelización del cerro Kasteli? (y si es así, ¿constituye además un dique contra la mercantilización del lugar?) ¿Por qué el patrimonio cultural aparece como un terreno distinto de la dominación de clase?

Para responder a las preguntas anteriores es necesario examinar el patrimonio cultural y los monumentos como partes intrínsecamente ligadas a las relaciones sociales de la sociedad mercantil. Por lo tanto, el argumento central de este capítulo enlaza con una crítica materialista del patrimonio cultural, que es necesaria para derivar el concepto desde su papel en el proceso de acumulación capitalista y no tanto de los nacionalismos de siglos pasados. Nuestra tesis es que el patrimonio cultural constituye una forma de dominación del capital, que –aunque parezca neutral– crea las condiciones que permiten la acumulación del capital y, por tanto, la dominación de clase. El ejemplo del cerro Kasteli aprehende el patrimonio cultural como un producto

[186] Rosa Nera y Asamblea Solidaria adoptaron la demanda de la salvación de la memoria de la ciudad (en sus modos) tras la ósmosis con la Iniciativa.

histórico, una forma social que –aunque se presenta como dique frente a la hotelización del lugar– apoya la génesis del capital.

Así que en este apartado ratificaremos que, en lo que respecta al cerro Kasteli, la crítica al patrimonio cultural es la premisa de todas las críticas. En la primera parte analizaremos el discurso de la Iniciativa sobre los monumentos y el patrimonio cultural. En la segunda, aprovechando el consejo de Marx sobre que la crítica tiene que atravesar las categorías burguesas, «pasaremos las Simplégades»[187] de la categoría del patrimonio cultural.[188] Para concluir en la tercera parte, en la cual mostraremos que el proceso de la construcción del patrimonio cultural es un proceso del capital. No sólo como acumulación del capital cultural, sino que constituye una apariencia diferente del capital que recicla su lógica. Al mismo tiempo, dentro de la categoría de patrimonio cultural se ocultan, por una parte, el hacer congelado del pasado y, por otra parte, la simbolización de su contenido en el presente. Eso provoca un conflicto por la significación del patrimonio cultural. Este conflicto es un asunto del poder. Actor importante en dicho conflicto es el Estado, que trata construir identidades nacionales o lugares en los cuales se consume la memoria de sí mismo. Al final de este capítulo, daremos énfasis al discurso de Rosa Nera para dibujar una noción de anti-memoria.

No es nuestra intención declarar que la demanda del patrimonio cultural es falsa y que tengamos que cambiarla por otra, ni desarrollar una estrategia alternativa respecto a la gestión del patrimonio cultural, sino desplegar las bases para una crítica al patrimonio cultural como una forma perteneciente a la sociedad capitalista. Es decir, reconocer el patrimonio cultural como un modo a través del cual se logra la cohesión social capitalista. Esto no significa un rechazo *a priori* de la memoria o los monumentos, sino un profundo rechazo a la concepción instrumental de la memoria que, al no reconocer el patrimonio cultural como parte de las relaciones sociales capitalistas, conduce a la exigencia de una gestión diferente del patrimonio cultural.

---

[187] En la mitología griega, se llamaban Simplégades a dos rocas muy grandes situadas frente a un estrecho marítimo (canal), que se unían y separaban constantemente, de modo que era imposible que un barco pasara con seguridad. En el griego moderno esta frase muestra lo difícil de un hacer.

[188] «*A este respecto* [la crítica] *debe dejar a un lado las generalizaciones y las abstracciones que han sido elaboradas por los juristas burgueses sobre la base de las exigencias de su tiempo y de su clase, sino que, sometiendo a análisis estas categorías abstractas, debe descubrir su significado real*» (Pasukanis 1976: 48-49).

3.1.1. Monumentalización de los edificios del cerro Kasteli y el discurso político en defensa de su salvación

En el cerro Kasteli se conservan tres monumentos. Según las leyes del Estado Griego, los dos edificios[189] del cerro Kasteli son monumentos, dado que fueron construidos antes de 1830.[190] Por otra parte, el edificio de Rosa Nera fue caracterizado como monumento en el 27 de diciembre de 2017 por el Consejo Arqueológico Central y el Consejo Central para los Monumentos Contemporáneos sobre la base de que estos edificios poseen características arquitectónicas y morfológicas que los convierten en un punto de referencia para la ciudad.[191] Según la decisión: «*la conservación del edificio contribuye a la documentación de la vida social, económica y cultural de la ciudad de La Canea, a fines del siglo XIX y como resultado enriquece su patrimonio cultural*». (Jornada del Gobierno 22 de marzo de 2018)

La caracterización de los edificios como monumentos fue dirigida en 2017 por el gobierno de Sy.Riz.A. y An.El. como defensa frente a la decisión del Rector de la Universidad Técnica, Vasilis Digalakis, de vender los edificios a una empresa hotelera. Como señala Yiannis Sarris, el hombre al timón de la formación local de Sy.Riz.A. en el ayuntamiento, «*lo importante [para el movimiento de reivindicación del cerro Kasteli] era la caracterización del edificio como monumento*» (entrevista a Sarris). No es coincidencia que después de la decisión, el parlamentario de Sy.Riz.A. Antonis Balomenakis (†) declarara que «*el significado de la decisión del Consejo Arqueológico Central y del Consejo Central para los Monumentos Contemporáneos no es sólo simbólico (...) existe en ella la* ***voluntad política*** *de proteger los monumentos de la mercantilización. (...) Es una decisión dentro de los límites de la Constitución para proteger el Patrimonio Cultural*» (Balomenakis 26 de diciembre de 2017).[192]

En este momento nos interesa la lógica tras la decisión. ¿Qué significa la caracterización de los edificios como patrimonio cultural? ¿Qué se oculta tras el patri-

---

[189] Un edificio era dormitorios de los militares y el otro las antiguas cárceles de los Otomanos. Recientemente, los edificios fueron unificados y durante dos años fue alojada la Rectoría de la Universidad Técnica de Creta.

[190] «Ley arqueológica» 3028/2002 publicado en la jornada del gobierno en ΦΕΚ A 153/28-06-2002

[191] Es importante señalar que esta decisión fue resultado de las negociaciones «*con las personas que utilizan el edificio*» (Koniordoy 18 de septiembre de 2017), dado que, según la ministra de la Cultura, el Consejo logró revisar el edificio después de 2013.

[192] Por otro lado, la Universidad Técnica sostiene que la caracterización del edificio como monumento no puede evitar la mercantilización, al contrario le da más valor. Subraya, además, que hay muchos edificios que se han salvado, gracias a su explotación en el campo de la hostelería (Consejo de la Universidad Técnica de Creta, 23 de julio de 2017). Pero eso es un asunto que vamos a desarrollar en el siguiente apartado, derivando el patrimonio cultural de las relaciones sociales capitalistas.

monio cultural? Dado que los papeles son documentos de uso interno y no accesibles al público, vamos a hacer nuestro análisis a partir del discurso público.

Antonis Balomenakis, parlamentario de Sy.Riz.A. de la ciudad de La Canea (el gobierno estaba en manos de Sy.Riz.A. en este momento), hizo una crítica dura a la Universidad Técnica con motivo de la venta del cerro Kasteli desde una perspectiva jurídica. Balomenakis refiere muchas veces que esta inversión no tenía lógica (ni cultural ni económica) y ha señalado la existencia de corrupción en este proyecto de inversión (6 de Noviembre 2017: 1312). De hecho, el concurso se convocó sin ninguna transparencia y la empresa hotelera se había fundado, con miembros familiares del rector, pocos meses antes del concurso.

Más allá de la crítica jurídica, todas las críticas que han aparecido en el discurso político implican el tema de la historicidad del espacio. Balomenakis reclama que en el cerro Kasteli había evidencia de presencia humana desde hace más de 2.500 años y se encuentra la acrópolis de la antigua Kydonia (6 de Noviembre 2017: 1312). Archontakis, ex gobernador de la ciudad de La Canea apoyado por la derecha, insistió que los edificios tienen valor arquitectónico e histórico, dado que se ubican en el corazón del casco antiguo y la decisión de la Universidad Técnica es totalmente contraria a la lógica del neoliberalismo económico («*difama la lógica del neoliberalismo económico*» ésta fue precisamente la manera en que lo expresó) mientras no toma en cuenta los beneficios de este edificio para la sociedad (Archontakis 1 de agosto de 2017).

Pero ¿por qué el cerro Kasteli se considera de tanta importancia? Para responder, tenemos que examinar el discurso de los arqueólogos sobre el cerro Kasteli, que se convirtió en la base de la demanda de la patrimonialización.

3.1.2. El discurso de los arqueólogos: La continuidad histórica, la idea del «palimpsesto», «la ciudad más antigua de Europa» y «el corazón de las ciudades»

María Vlazaki[193] y Mijalis Andrianakis, arqueólogos de la ciudad de La Canea, han desarrollado un discurso sobre las ruinas del cerro Kasteli. Sus interpretaciones han

[193] También, presidenta del Consejo Arqueológico Central en el periodo de la caracterización del edificio de Rosa Nera como monumento.

sido aceptadas no sólo por los círculos arqueológicos, sino también por el discurso de la Iniciativa y más importante, por el discurso oficial del gobierno local. [194]

Dado lo anterior, hay que mencionar el funcionamiento ideológico de la disciplina de la arqueología, aunque desarrollaremos en detalle este aspecto más adelante. Las ruinas aparecen como un material importante para el cuerpo de la etnia. En varias entrevista, Vlazaki sostenía que «*nuestro país está basado en el patrimonio cultural*» (10 de diciembre de 2020), en las ruinas arqueológicas. «*Las ruinas arqueológicas son nuestra existencia (...) si destruimos el patrimonio de nuestros ancestros no podrán renacer*» (26 de febrero de 2021). En estas entrevistas podemos identificar el funcionamiento ideológico del trabajo arqueológico en este país: en el que las ruinas arqueológicas han mostrado la continuidad de la etnia griega y en secuencia los griegos contemporáneos tienen el derecho a vivir en esta geografía. En este sentido, el pasado pertenece a los griegos contemporáneos. Lo que muestran las palabras de Makriyiannis, uno de los luchadores por la independencia griega en 1821: «*por esas ruinas hemos luchado*».

Este discurso no incluye sólo una referencia al pasado. Al mismo tiempo plantea el futuro de la etnia. Hablando en otra emisión en la radio, Vlazaki (11 de octubre de 2019) recalcó que «*las excavaciones arqueológicas son nuestro patrimonio cultural, en las cuales estamos basando nuestro futuro*». De este modo, las reliquias juegan un papel importante tanto para la construcción de una identidad de la etnia, como por ser brújulas para un futuro glorioso que continúa los logros de la etnia.

Las reliquias de la ciudad de La Canea, sin embargo, no habían sido interpretadas, dado lo reciente de su recuperación (2003).[195] Las interpretaciones de los restos arqueológicos, que han aparecido en los últimos años, han apoyado la idea de la continuidad de la etnia que aparece en la arqueología nacional. Aunque la idea central parece la misma, existen algunas pequeñas diferencias. Vamos a ver la interpretación.

Las excavaciones que realizó Vlazaki en el lugar han revelado la ciudad antigua de Kydonia, una ciudad con un fuerte vínculo con la cultura minoica. Lo que

[194] Véase por ejemplo la página oficial del gobierno local: http://www.chaniahistory.gr/

[195] La tardía, en relación con la importancia del descubrimiento, excavación está relacionada con la presencia de las reliquias bajo una ciudad viva. Así que la ciudad de La Canea es sólo un ejemplo de que los arqueólogos se encuentran en conflicto con las autoridades de la ciudad por la planificación urbana (Andreadaki-Vlazaki 2009: 5).

convierte el cerro Kasteli en algo especial es que a lo largo de todos los años ha seguido estando no sólo habitado por diferentes culturas, sino que también ha sido el centro administrativo de cada cultura. Parece que el cerro Kasteli no era únicamente un monumento de la Edad Media y los años Clásicos sino también un centro de la cultura Minoica. La ciudad de La Canea, sostiene Vlazaki, está construida sobre las ruinas de la Kydonia Minoica y Clásica, una de las ciudades más antiguas de la isla y de Europa, la cual tiene su núcleo en el cerro Kasteli (2009:15).

Según Vlazaki, la morfología del lugar ayudó para construir una ciudad poderosa. «*Su núcleo se halla en el cerro Kasteli que se sitúa encima del puerto hasta el barrio de Splatzia*». Entre los descubrimientos más importantes y simbólicos se cuenta el sello del déspota: una figura de un joven, la cual se encuentra encima del cerro Kasteli, con una lanza en su brazo derecho (2009:15). Representa la vista del cerro Kasteli desde el mar (del norte hasta el sur). El cerro Kasteli aparece en el sello con cuernos, un símbolo religioso del poder en los años minoicos (Vlazaki y Papadopoulou 26 de septiembre de 2020; Vlazaki 7 de noviembre de 2021). En 2011, en el Congreso Internacional sobre Creta, conectó en línea recta Kydonia (el nombre antiguo de la ciudad de La Canea) con otras ciudades de Creta, como Cnosos (Vlazaki 2011a: 85), y con Peloponeso y Cicladas (2011a: 93).

Por otro lado, Mijalis Andrianakis investiga las ruinas de la fortificación de la ciudad. Su obra más representativa había mostrado la expansión de las fortificaciones en cada periodo. «*El cerro Kasteli, naturalmente fortificado, junto al puerto fue la razón de la elección del sitio de instalación de nuestros lejanos ancestros*» (Andrianakis 2019:17). Sin embargo, lo interesante es que Andrianakis (2019:17) propone la continuidad de la ciudad a lo largo de los tiempos. Señala la existencia de una ciudad continuamente habitada con base en el cerro Kasteli «*desde hace unos cinco milenios existe y florece constantemente la ciudad en la misma zona*».[196]

[196] Concretamente, Andrianakis sostiene que La Canea era la ciudad minoica más importante del oeste de Creta (la Ki-do-ni-ja) con un palacio y una de las principales contribuyentes a la cultura de la época. Floreció durante el Imperio Romano. Siguió desempeñando un papel importante en el primer periodo bizantino y sigue teniendo habitación en el segundo periodo bizantino. En 1252 los Vénetos la definieron como capital (y) fortalecieron su fortificación. La ciudad se encuentra dentro de la fortificación (Andrianakis 2019: 25). Según Andrianakis, los Vénetos restablecieron la ciudad en el asentamiento cerca del puerto. Repararon las fortificaciones antiguas y construyeron la ciudad dentro de las fortificaciones (Andrianakis 2020: 24). A partir de 1850 se convirtió en la sede de la administración de Creta y evolucionó a un importante centro de los procesos internacionales en torno a la cuestión cretense. De 1898 a 1913 fue la capital de la región semiautónoma del Estado de Creta y posteriormente, de la Administración General de Creta. El centro administrativo era el edificio en que ahora se encuentra Rosa

Además, Andrianakis sostiene que el cerro Kasteli era centro administrativo desde los años Minoicos hasta la región semiautónoma del Estado de Creta. Este edificio tiene valor arquitectónico dado que se encuentran ruinas de la administración veneciana, de la gran Iglesia católica (Duomo), de la mezquita de Mousa Pasa y de muchos palacetes venecianos (Andrianakis 2011: 18-19). Señala el hecho de que el cerro Kasteli era el espacio más impresionante de la ciudad (Andrianakis 2011: 19) no sólo por su vista, sino por los elementos de manierismo y neoclasicismo presentes en sus edificios. Estos elementos neoclásicos conllevan un fuerte simbolismo de continuidad de la etnia griega (Andrianakis 2014: 204).Y más allá de eso, enfatiza el hecho que en todos los periodos históricos el cerro Kasteli era centro administrativo.

En resumen, tres ideas conforman el discurso por la continuidad del cerro Kasteli**. En primer lugar su antigüedad.** María Vlazaki escribe: «*La ciudad de la Canea es una de las ciudades en las que las excavaciones arqueológicas han revelado una historia continua del lugar. (...) Es una de las ciudades más antiguas del Mediterráneo y de toda Europa, título que se basa en la existencia de un asentamiento organizado de carácter "urbano" ya en el tercer milenio antes de Cristo*» (Andreadaki-Vlazaki 2009: 5).[197] Como resultado, la ciudad de la Canea se define por ser la más antigua ciudad de Creta y unas de las más antiguas de todo el continente.

En segundo lugar, el hecho de que la ciudad de La Canea fue construida sobre las ruinas de la antigua Kydonia, las ruinas de los bizantinos, las ruinas de los Vénetos etc., provocó la idea del **palimpsesto**. *«La ciudad de La Canea se fundó encima de muchas capas de ciudades antiguas (...) las excavaciones recolectan las piezas de la ciudad y poco a poco construyen su palimpsesto*» (Vlazaki 7 de noviembre de 2021). En arqueología, palimpsesto se refiere a un manuscrito que se borra para escribir otro texto encima del anterior. De esa manera, María Vlazaki propone que la ciudad de La Canea constituye un palimpsesto, una geografía que se borra a favor de una nueva construcción. Sin embargo, cada nueva construcción está basada en la cultura anterior.

Nera. Por último, sufrió una gran destrucción durante la ocupación de los nazis, especialmente la parte del cerro Kasteli.

[197] Estas informaciones se descubrieron en 2003, durante la primera excavación al sur del edificio donde ahora está Rosa Nera. Parece que en el 1700-1450 antes de Cristo el área estaba habitada solamente en el cerro Kasteli y en las áreas alrededores (Andreadaki-Vlazaki 2009:18). Las primeras ruinas corresponden al 3.500 a.C (Andreadaki-Vlazaki 2009: 33; Vlazaki y Papadopoulou 26 de septiembre de 2020).

Por lo tanto, las excavaciones descubren no simplemente las ruinas, sino las identidades de la ciudad.

En tercer lugar, se señala que todas esas culturas mencionadas mantenían su centro en el mismo lugar. El Cerro Kasteli era «*el corazón del casco antiguo tanto en los años prehistóricos como en los años clásicos*» (Andreadaki-Vlazaki 2009: 31). En todos estos años el cerro se mantuvo como centro de la vida social de los asentamientos (Vlazaki 2011: 90). En nuestra entrevista Vlazaki repite la historia del cerro Kasteli dando énfasis al hecho de que la ciudad de La Canea parece ser la ciudad más antigua de Europa, cuyo origen sitúa en el cuarto milenio a.C. Esto sucedió como resultado de la morfología geográfica del lugar: tenía acceso al mar y a un puerto físico, vista estratégica y al mismo tiempo acceso a las montañas, o sea acceso al cultivo y a la ganadería. Subraya el hecho de que el cerro Kasteli es el «*núcleo y el corazón de la ciudad*» (Vlazaki, 22 de noviembre de 2020), dado que todas las culturas que se desarrollaron en la ciudad habían utilizado el cerro como centro administrativo hasta que fue bombardeado en la Segunda Guerra Mundial. En estos días quizás el gobierno local no se ubica en el cerro Kasteli pero «*con las excavaciones estamos mostrando que el centro de la ciudad estaba, y sigue estando, en el cerro*» (Entrevista a María Vlazaki).

A modo de sinopsis, el discurso de los arqueólogos señaló no sólo la presencia continuada de habitantes en la zona durante más de 2.500 años, sino que recalcó que lo común de esta continuidad es la ubicación del corazón de cada cultura en el cerro Kasteli. El cerro Kasteli se rige por una continuidad: desde la antigua Kydonia, la época romana, la época bizantina, la época veneciana, la época otomana, la región semiautónoma del Estado de Creta, hasta la Segunda Guerra Mundial y la ocupación nazi, fue núcleo de la administración de la ciudad. Por eso se propone la idea del palimpsesto, ya que cada civilización se inscribe sobre las ruinas de la anterior. La línea de la continuidad que construyen se ubica no tanto en la etnia sino en el espacio. La tesis más importante es que todas las culturas que han pasado por el lugar, habrían mantenido el cerro Kasteli como el corazón de la ciudad.

3.1.3. «La riqueza de la ciudad»

Lo que hemos visto anteriormente construye un lugar con vínculo fuerte con la identidad de la ciudadanía de La Canea y la identidad nacional en general. Esto tiene

implicaciones políticas: obliga al Estado y al gobierno local a intervenir para proteger la riqueza de la ciudad y evitar la construcción de un hotel en este «sagrado lugar». En este sentido, para defender el cerro Kasteli es necesario solicitar su patrimonialización.

Todos estos descubrimientos arqueológicos revelan un espacio importante para la ciudad. Los arqueólogos hablan sobre el patrimonio cultural como la riqueza de la ciudad. En este sentido, el cerro Kasteli juega un papel importante para el conocimiento de la historia del lugar y para la construcción de la identidad local. Por eso, Vlazaki y Papadopoulou, otra arqueóloga de la ciudad, han iniciado el proceso de inclusión de los palacios minoicos (Kydonia es una de esas) en la Lista de Patrimonio Mundial de UNESCO (Vlazaki y Papadopoulou de septiembre de 2020). Recientemente (Ministerio de Cultura, 16 de marzo de 23), el Ministerio de Cultura anunció oficialmente los procesos para inscribir los Palacios Minoicos de Creta (Cnosos, Faistos, Malia, Zakros y Kydonia) a la inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO.

También, Vlazaki señaló la importancia del cerro Kasteli para sus habitantes y no sólo para los visitantes del lugar (Vlazaki 11/10/2019). Así que la vinculación del Patrimonio Cultural con el turismo parece clara en algunas ocasiones. Por ejemplo, Andrianakis sostiene que la ciudad de La Canea puede convertirse en una de las ciudades más antiguas de Europa y con eso se lograría la actualización del turismo, lo cual es una necesidad de nuestro tiempo según Mijalis Andrianakis (2019:15), y de la vida de los ciudadanos. «*Las dificultades de ese cambio serán sólo temporales*». Andrianakis (2019: 33) sostiene la preeminencia del patrimonio cultural, la prioridad del cual son las fortificaciones de la ciudad, de modo que «*mejorará la calidad de la vida en el centro de la ciudad (actualmente degradado) con la aparición de grandes espacios abiertos con usos ligeros y compatibles y la actividad turística, que parece ser un elemento clave de nuestros tiempos*».

3.1.4. El discurso en defensa del Patrimonio Cultural

En una entrevista cinco días después del desalojo (Vlazaki, 10 de septiembre de 2020), María Vlazaki habló sobre el edificio de Rosa Nera y su historia. Aunque estaba desanimada sobre el hecho de la venta del edificio a una empresa hotelera y del rechazo de la Universidad Técnica a cambiar de opinión, expresó su optimismo por-

que veía que los ciudadanos de La Canea no estaban de acuerdo con la conversión del edificio en un hotel. Preguntaba «*¿qué ejemplo será para nuestros hijos el sacrificio de la memoria de la ciudad y de la historia de nuestros ancestros en el altar de dinero*?». Concluye «*el patrimonio de este espacio es muy pesado para la ciudad*».[198]

«*Monumento significa memoria*»[199] (entrevista a Vlazaki) y eso tiene dos implicaciones: Primero, la ciudad no puede aceptar la mercantilización del cerro Kasteli porque esto significaría la renuncia a su historia y, segundo, las palabras de Maria Vlazaki pintan la mirada del *ángelus* hacia el pasado, es decir aparta los ojos de lo que está en juego en el presente para salvar el pasado. Así, la decisión de la Universidad Técnica se describe como una herida en la historia de la ciudad.[200] Hablando en el primer encuentro de la Iniciativa, Vlazaki sostuvo «*el punto de referencia de la ciudad no puede ser un hotel, será una vergüenza para la ciudad (...) convierten el patrimonio cultural en un símbolo del dinero*» (Vlazaki, 12 de octubre de 2020).

Simultáneamente, la defensa del patrimonio cultural parece pasar por el Estado. Vlazaki (2009: 5) sostiene que el estado tiene la obligación de conservar los monumentos.[201] Así, que la patrimonialización de los edificios se entiende como una defensa contra la hotelización: «*La caracterización del monumento significa que no puedes tocar el edificio. No puedes cambiar su forma. No puedes darle un uso que no se alinee con el carácter público. Y al mismo tiempo, lo que quieras hacer en un mo-*

---

[198] Hablando a título personal, Vlazaki sostiene que no podría dejar el asunto porque, como administradora de las excavaciones, su discurso tiene peso. Pero, al mismo tiempo, siente la obligación y la responsabilidad de oponerse a estos planes. Sostiene que será una vergüenza que la ciudad abandone un monumento para que se convierta en un hotel (Entrevista a María Vlazaki).

[199] La palabra monumento (*μνημείο*) está vinculada con la memoria (*μνήμη*: Etimológicamente en griego la palabra proviene del verbo *μιμνήσκω* que significa recordar. En secuencia *μιμνήσκω* tiene en su raíz *μάω* que declara el acto del pensar. De la misma manera en español, monumento es un préstamo del latín *monumentum* «monumento conmemorativo», derivado de *monere*, es decir «hacer pensar (en algo)», «recordar (algo a alguien)» por su finalidad recordatoria), se refiere a un símbolo material y visible-evidente a través del cual se conforma o se conserva la memoria. Monumento, entonces, no implica solamente las ruinas arqueológicas del pasado, sino también la construcción contemporánea de una estatua o de un recordatorio etc. A veces puede implicar la construcción de la memoria a través de los ritos o de las fiestas (por ejemplo desfiles). Lo importante es que los monumentos constituyen el anclaje material de la memoria. En este sentido, tiene mucha importancia lo que pueda ser un monumento o lo que no pueda ser.

[200] El problema es que mientras la Iniciativa sitúa la memoria y la historia como núcleo de la resistencia, la crítica a los planes de la Universidad Técnica tendría que ver con la mala gestión. Es decir, este discurso no pone en duda la lógica capitalista, sino el resultado de la subasta en malas condiciones.

[201] El Estado tiene la responsabilidad de los espacios que han sido caracterizados como patrimonio cultural o monumentos. Es decir que el Estado tiene el control del espacio. Sin embargo, no faltan los choques entre los arqueólogos y el Estado. Después de la Segunda Guerra Mundial la ciudad había quedado destruida por lo que tenía que ser reconstruida desde cero. Según Andrianakis, en los planes de reconstrucción fue completamente ignorado el carácter monumental de la ciudad (2011: 22). A pesar de que el Estado Griego reconoció tras de veinte años (1964) el casco antiguo como monumento, no cambió el diseño de la ciudad.

numento tienes que pedir permiso del servicio arqueológico» (Entrevista a María Vlazaki).

En un artículo reciente, María Vlazaki (9 de agosto de 2023) repite el argumento de la historicidad del cerro Kasteli para subrayar su importancia y añade que «*en nombre de un "desarrollo" mal entendido, se sacrifican bienes culturales, a menudo con trágicas consecuencias para la vida y el carácter de un lugar y para la propia existencia humana*». Así, concluye con las decisiones de las asociaciones y colegios profesionales de la ciudad (véase 1.1.5.) a favor del carácter público del lugar (véase siguiente capítulo), revelando un momento del movimiento contra la hotelización del cerro Kasteli.[202]

En su conjunto, el discurso de la Iniciativa adoptó la demanda de salvación de los monumentos y de patrimonialización del cerro Kasteli. Profundizando en la referencia que hemos hecho en el primer capítulo vemos que el núcleo de la defensa del cerro Kasteli está basado en la necesidad de protección de sus monumentos. Concretamente, más allá del texto para colectar firmas, la Iniciativa subraya: «*Hemos insistido repetidamente en que estos monumentos públicos son el núcleo de nuestro patrimonio cultural y de la historia del país (...). Por este motivo, organizamos una movilización para que no se conviertan los monumentos de la ciudad, es decir, la propiedad pública, (...) en un hotel*» (Iniciativa, 1 de octubre de 2020).

Correspondientemente, en su tercer texto repite: «*Reiteramos que la decisión de la Universidad Técnica de Creta (...) fue una acción sin precedentes para las normas griegas, porque* [han vendido] *monumentos medievales y modernos que en parte se caracterizan por el recinto bizantino, mientras que en el subsuelo se encuentra una gran parte de la Kydonia Minoica, para convertirlos en hoteles, con piscina*» (Iniciativa, 21 de octubre de 2020).[203]

Tras la «Propuesta de explotación del cerro Kasteli» por parte de la empresa hotelera (Belvedere, 24 de diciembre 2020), la Iniciativa responde: «*Los nuevos pla-*

---

[202] Por parte de las okupas, la respuesta al artículo de María Vlazaki no tardó, dado que no menciona en ningún momento la okupa de Rosa Nera aunque gracias a esta pudieron salvar los monumentos. Concretamente, «*en ninguna parte del artículo se menciona Rosa Nera. (...) No dice ni una palabra sobre el hecho de que los edificios fueron salvados de la decadencia y el abandono por la okupa Rosa Nera (...), que es la que no sólo los mantiene de la mejor manera posible y al precio de un gran coste financiero y un considerable trabajo por parte de sus miembros y amigos, sino que también es la que permite exactamente el carácter público del cerro Kasteli, ya que garantiza el libre acceso a todos los visitantes interesados*» (Ελευθεριακή Κουλτούρα, 18 de Agosto de 2023)

[203] Tras el desalojo fueron filtrados los proyectos de la empresa hotelera para el cerro Kasteli, en estos primeros planos se manifestaba la existencia de un hotel encima de los restos arqueológicos [Véase ilustración 1, Anexo 1]

nes Belvedere que han salido a la luz son provocadores, con una obsesión por la inversión –a cualquier precio– con la que los ciudadanos no están de acuerdo porque afecta a los monumentos públicos de la ciudad. La empresa ha creado un nuevo "modelo" utilizando todas las técnicas de la publicidad para reconstruir su imagen y presentarse como la única que puede ofrecer una solución para la explotación de los monumentos (...). Se atreve a hablar de desinformación mientras presenta una propuesta de mercantilización brutal de los monumentos y de la historia del lugar como "respeto de los monumentos y de la zona de libre acceso"» (Iniciativa, 31 de diciembre de 2020).[204]

En esta línea, la Iniciativa critica a las autoridades de la Universidad Técnica de Creta por la venta de los edificios: «los miembros del consejo universitario no han mostrado ningún respeto ni gratitud a la sociedad local» y destaca las donaciones que habían hecho los ciudadanos para que se construyera la Universidad Técnica (Iniciativa 2/10/2020). En los siguientes textos de la Iniciativa repite esta dualidad del conflicto: «no somos enemigos con la Universidad Técnica (…). Sin embargo, la decisión de este pequeño grupo [se refiere al consejo universitario] (…) era y es hostil hacia la ciudad» y cierra el comunicado con una invitación a «*los profesores, los trabajadores y los estudiantes de la Universidad Técnica a unirse a la voz de la sociedad local*» (Iniciativa, 16 de octubre de 2020). O pocos meses después, hablando del rectorado: «*Se trata de una administración trágica de cuyos actos no es responsable la gran mayoría de la comunidad universitaria*» (Iniciativa, 18 de diciembre de 2020). Y en el siguiente texto habla de un «mecanismo que organizó la venta de los monumentos» y echa la culpa al ex-rector, el cual «*es obvio que sirve al "inversor" y no a la academia, ni a la sociedad local*» (Iniciativa, 31 de diciembre de 2020). Este encerramiento del conflicto entre dos polos (entre las autoridades de la Universidad Técnica y la sociedad local) es interesante,[205] pero nos centraremos en esto en la última parte del

[204] Es muy interesante la aceptación por parte de la empresa hotelera de la demanda de la salvación de los monumentos (aunque no la de patrimmonialización), dado que el aspecto monumental de los edificios se utiliza para dar glamour al hotel. En una entrevista con las hermanas Skula, arquitectas de la empresa hotelera, señalan que una ventaja de la inversión será la protección y conservación de los edificios-monumentos que están en peligro. Y añaden que beneficiará al desarrollo económico de la ciudad, ya que abrirá las puertas a un nuevo tipo de turismo (académico) y nuevos puestos de trabajo (Xatzopoulou 2022: 33). Dejamos sin comentario las declaraciones de las hermanas (sic) «*el objetivo principal es mejorar el nivel turístico de la ciudad aumentando el número de visitantes de alto nivel*» (Xatzopoulou 2022: 33), pero el discurso de crear nuevos puestos de trabajo acompaña cada megaproyecto dentro de la lógica neoliberal.

[205] El traslado del conflicto hacia la sociedad local y la Universidad Técnica se confirma también con los artículos de los miembros de la Iniciativa en los periódicos. Concretamente, Skamnakis, unos de los

cuarto capítulo, por el momento nos focalizaremos en el discurso nuclear de la Iniciativa: la salvación de los monumentos y la patrimonialización del cerro Kasteli.

Específicamente, este concepto de salvación de la memoria y de patrimonialización del lugar para salvarlo de su hotelización pasó al movimiento reivindicativo y especialmente al discurso de la Iniciativa que apoyó las consignas de «*conservación de la memoria*» y de «*salvación de la historia*». Durante el periodo de casi 8 meses (desde la fundación de la Iniciativa hasta la reokupación), la Iniciativa centró su discurso sobre todo en la salvación de los monumentos y en la patrimonialización del cerro Kasteli (casi 40% de sus referencias a las demandas), pero igual tocó el tema de la turistificación de la ciudad (24% de sus referencias) y la neoliberalización de las universidades (a lo que se refiere a la Universidad Técnica de Creta) dedicando el 20% de su discurso [Véase las gráficas 5-6, Anexo 2].

En lo que se refiere el discurso público en conjunto de 373 artículos (durante el período de 9 meses desde el desalojo hasta la reokupación) encontramos 220 referencias a la demanda de salvación de los monumentos y a la patrimonialización del cerro Kasteli (es decir casi 20%) [véase gráficas 1-2, Anexo 2]. Al mismo tiempo, Rosa Nera y Asamblea Solidaria dedicaron el 9% y 5%, respectivamente, de su discurso a la demanda de salvación de los monumentos [Véase gráficas 7-8, Anexo 2].

Así el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli abrazó la categoría del patrimonio cultural y la idea de salvación de los monumentos. Por ejemplo Sarris señala «*Aquí no estamos hablando de una casa cualquiera, sino que estamos hablando de la acrópolis de la ciudad, estamos hablando de su historia concentrada, estamos hablando de sus monumentos, estamos hablando de los lugares sagrados de la ciudad, de la memoria histórica, y* [la venta del cerro] *no es sólo un desacuerdo político, es una profanación y un insulto para todos". Y sigue "es un monumento que marca ciertos períodos de la historia local. Por lo tanto, no es un edificio histórico en general, al azar, es el alma, es la médula de la historia del lugar*» (entrevista a Sarris). Igualmente, Lekakis, asesor del Alcalde, señala «*lo veo como que la ciudad tiene continuidad. Y tenemos que dejar a nuestros hijos algo mejor que lo que teníamos*» (Entrevista a Lekakis).

---

fundadores de la Iniciativa y profesor del periodismo en otra Universidad, se pregunta si la decisión del Consejo académico fue basada en las reglas y la ética académica (Skamnakis, 2 de noviembre de 2020) y por qué la Universidad Técnica nunca empezó los trámites para terminar el contrato con la empresa hotelera. Al final, se insiste en que la Universidad no puede ignorar a la sociedad local, de la cual es parte.

Al mismo tiempo, en este discurso está basado el debate sobre el cerro Kasteli. Por ejemplo, el parlamentario de Mera25, Kriton Arsenis criticó a Digalakis por haber regalado el cerro Kasteli, un lugar según las leyes del Estado Griego lleno de monumentos, a las empresas. Habló un poco de la historia de este lugar y concluyó con una de las consignas de la derecha que «*los monumentos no son para intercambiar*» (Arsenis, 02/10/2020).

Este discurso parece ser adoptado incluso por la formación de izquierda anticapitalista de la ciudad «*Creo que el concepto de monumento está bien utilizado por el movimiento de reivindicación del cerro Kasteli*». Las manifestaciones que siguieron al desalojo de Rosa Nera «*tenían una referencia clara en el carácter monumental del cerro Kasteli. El hecho de que era el núcleo de la vida durante al menos tres mil años ha afectado a las manifestaciones* (…). *El uso del monumento como argumento muestra la riqueza del movimiento y la conexión fuerte del movimiento con la sociedad. Creo que esto fue el escudo más importante alrededor del cerro Kasteli*» (entrevista a Rizos).[206]

Cerrando el párrafo, dado el discurso por la defensa del cerro Kasteli bajo el paragua del patrimonio cultural, repetimos nuestras preguntas: ¿Por qué se reconoce el patrimonio cultural como una herramienta de defensa de la okupa, siendo como es una categoría del pensamiento burgués? ¿Por qué se presenta el patrimonio cultural como algo separado de la dominación de clase?

3.2. La noción del Patrimonio Cultural y su funcionamiento en la construcción de la identidad local y etnia

Hemos visto, hasta este momento, el discurso central de la Iniciativa para defender el cerro Kasteli; un discurso que está basado en el patrimonio cultural. En el siguiente apartado vamos a profundizar en la idea del patrimonio cultural. En la bibliografía correspondiente, una producción académica numerosa, está completamente ausente una crítica material a la cultura. Sin embargo, en las siguientes líneas desarrollaré los argumentos centrales de la bibliografía básica de la noción; un hecho necesario para sobrepasar el pensamiento burgués y dibujar una línea crítica por y para el proletariado, por y para Rosa Nera.

[206] Es importante señalar que Rizos agrega «aunque la memoria constituye un escudo para la ciudad, no es suficiente. Necesitamos, además, las luchas» (entrevista a Rizos).

3.2.1. La noción del Patrimonio Cultural

Hemos visto que una demanda central del movimiento reivindicativo del cerro Kasteli está basada en el discurso sobre la salvación de la memoria y la patrimonialización de lugra. Aunque nuestra meta es explorar el patrimonio cultural como relación social del capital, tenemos que ver antes cómo se trata la noción del patrimonio cultural en la teoría burguesa. ¿De qué hablamos cuando nos referimos al patrimonio cultural?

El concepto de patrimonio cultural no tiene más de siete décadas en vigor. Parece que fue resultado de las destrucciones causadas por las guerras mundiales y por el desarrollo de las ciudades contemporáneas. Estos provocaron un sentimiento de miedo en relación a la pérdida de la cultura material. La noción de patrimonio cultural surge como concepto en la década de 1940 y es adoptado por la «Convención para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado» (Unesco 1954).[207] Actualmente, se reconoce como «*uno de los más importantes recursos no renovables del mundo, se necesita de un esfuerzo especial para compensar el desequilibrio existente entre nuestras propias necesidades y las de su protección*» (Feilden y Jokilehto 2003: 18).

Según Feilden y Jokilehto (2003: 20), la postulación de un sitio para caracterizar patrimonio cultural requiere que tenga valor universal sobresaliente. Bajo esta denominación pueden incluirse: «***monumentos****: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, viviendas vernáculas y combinaciones de tales aspectos, que tengan valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, el arte o la ciencia;* ***conjuntos arquitectónicos****: grupos de construcciones aisladas o reunidas, los cuales, por su arquitectura, su homogeneidad o su localización en el paisaje, toman un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, el arte o la ciencia; o* ***sitios****: obras producidas por la mano del hombre, sola o en combinación con la naturaleza, y áreas incluyendo lugares arqueológicos, que tengan un valor universal sobresaliente, excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico*».

Estos sitios o monumentos usualmente conllevan un valor simbólico, dado que pueden «*(i) representar una obra maestra producto del genio creativo del hombre; o (ii) representar un importante intercambio de valores humanos, durante un determi-*

[207] En Grecia se reconoce en 1981 con la ley 1114 ΦΕΚ Α΄ 6/8.1.1981.

nado periodo de tiempo o dentro de un área cultural específica, en el desarrollo de la arquitectura, las artes monumentales, la planificación urbana o el diseño de paisajes; o (iii) constituir un testimonio único, o al menos excepcional, de una civilización o tradición cultural que haya desaparecido; o (iv) ser un ejemplo sobresaliente de un tipo de edificación, un conjunto arquitectónico o un paisaje que ilustre una o varias etapas significativas de la historia humana; o (v) ser un testimonio único de un asentamiento humano o del uso del suelo, que sea representativo de una o varias culturas, especialmente cuando está expuesto al impacto de cambios irreversibles; o (vi) estar directamente asociados con los eventos o tradiciones vivas, con ideas o con creencias, con obras literarias o artísticas de notable importancia universal» (Feilden & Jokilehto 2003 :9).

La Carta de Venecia (1964) define los monumentos como la riqueza del pasado. Concretamente la carta empieza con las siguientes palabras «***cargadas de un mensaje espiritual del pasado, las obras monumentales de los pueblos continúan siendo en la vida presente el testimonio vivo de sus tradiciones seculares***. *La humanidad, que cada día toma conciencia de la unidad de los valores humanos, los* ***considera como un patrimonio común****, y de cara* ***a las generaciones futuras, se reconoce solidariamente responsable de su salvaguarda***. ***Debe transmitirlos en toda la riqueza de su autenticidad***» (ICOMOS: 1964, subrayado propio).

3.2.2. Consecuencias de patrimonialización: identidades gloriosas, memoria unidimensional, desarrollo económico

Siguiendo la bibliografía sobre el patrimonio cultural señalamos tres consecuencias que marcan los lugares y los ciudadanos que se relacionan con los monumentos que se reconocen patrimonio cultural: a) desarrollo de una identidad que se refiere a un pasado glorioso, b) un concepto unidimensional de la memoria y c) desarrollo turístico.

El proceso de transformación de objetos o edificios o lugares etc. en monumentos se ha denominado monumentalización, mientras el proceso de caracterización de un monumento en patrimonio cultural se reconoce como patrimonialización (Liakos 2007: 263).[208] A través de esos procesos el objeto atribuye un significado simbó-

[208] Según Prats, «*sin poder político*, (…), *no existe el patrimonio*» (Prats 2000:124). Para la activación patrimonial se requiere un poder político para activar los procesos de inclusión del lugar en el catálogo de Unesco. Prats incluye en el poder político a la sociedad civil. Así, podemos argumentar que la corriente del movimiento que expresa la demanda de salvación de la memoria de la ciudad es, en realidad, un movimiento de sociedad civil pidiendo, desde abajo, la patrimonialización del cerro Kasteli.

lico que puede reconstruir las identidades perdidas y la cohesión social (Garcia Lopez 2008: 6), dado que el símbolo tiene la capacidad de transformar las concepciones y creencias en emociones (Prats 2000: 120). Por ello, el patrimonio se considera como representación simbólica de versiones concretas de la identidad (Prats 2000: 121). Por lo tanto, el factor determinante de patrimonio cultural, es su carácter simbólico, su capacidad de representar simbólicamente una identidad. Para recibir un valor simbólico los monumentos atraviesan un «*proceso de activación del patrimonio*» (Prats 2005: 19), por lo cual pierden su interés utilitario (Prats 2000: 115) y se convierten en un símbolo para las ideologías y las identidades. Este proceso permite que los monumentos aparezcan como neutrales (Prats 2005: 21).

No es coincidencia, entonces, que la noción de patrimonio cultural esté estrechamente relacionada con los nacionalismos del siglo XIX y se construya sobre los cimientos de la etnia y de la idea de un pasado unidimensional; «*el pasado se utiliza como recurso para la creación de las identidades en el presente*» (Butler y Rowlands 2012: 126). El surgimiento del patrimonio cultural está estrechamente vinculado a mitologías, que buscan la reivindicación y la recuperación de un pasado perdido, de patrias imaginarias y de antiguos siglos de oro, en un intento de preservar un sentido propio esencialista y auténtico. Un elemento implícito en este paradigma tradicional de visión del patrimonio cultural es su carácter redentor: el retorno al pasado se percibe como un medio para revitalizar el mundo presente (Butler y Rowlands 2012: 126). El patrimonio cultural está impregnado de un sentimiento de melancolía y tristeza por los objetos y el sentido de identidad perdidos. Tiene sus orígenes en el temor contemporáneo a las fuerzas corrosivas de las economías de mercado y en la necesidad de preservar las identidades (Butler y Rowlands 2012: 127).

Así la demanda de monumentalización o patrimonialización del cerro Kasteli conlleva una identidad oculta que se refiere, principalmente, al pasado glorioso de los años minoicos (pero no sólo eso, véase la idea de palimpsesto) y se constituye a través de la pertenencia del cerro Kasteli en sus manos. Los monumentos son uno de medios poderosos para dejar constancia de su visión de la historia (Stavrides 1990: 116).

De lo anterior se colige que el patrimonio cultural compone una mirada hacia el pasado. Parece que el patrimonio cultural es el portador oficial de la memoria. Una mirada hacia la historia, a través del prisma de un conjunto de bienes culturales, los cuales se consideran importantes. Así el patrimonio cultural muestra una relación sellada con el pasado. En nuestro caso, una posible patrimonialización del cerro Kasteli

compone un par de gafas que canaliza la mirada hacia el pasado concreto, evitándose caminos no deseables de la historia. La relación con el pasado está determinada por la manera en la que integramos lo que consideramos que nos ha sido legado del pasado (Liakos 2007: 256).

De lo anterior se deducen dos supuestos importantes. Primero: la relación con el pasado no es un hecho. El pasado cambia constantemente. En segundo lugar, esta relación no está exenta de intermediarios; por el contrario, entre el pasado y la sociedad actual intervienen muchos tipos de lentes. Como lo escribe Paradelis, «*La memoria no es un registro y almacenamiento mecánico del pasado en la mente humana, sino su constante regeneración bajo el peso y la influencia del presente y la sociedad. Como el pasado ya no existe, la gente ve el pasado desde la "perspectiva del presente*"» (Paradelis 1999: 29).

Por eso, escuchando por la demanda de salvación de la memoria nos surge la pregunta ¿de cuál memoria? Esto significa que existe un proceso de selección incorporado en la demanda: pedimos la salvación de una memoria específica[209] olvidando las historias de miles de personas que han pasado por este lugar; olvidando la historia de las luchas que se han albergado en el cerro Kasteli los últimos 19 (ya) años.

«*La Iniciativa tocó el tema de hotelización para preservar el carácter histórico del edificio, borrando el hecho de que había estado una okupa durante (...) años*» (entrevista a Samir). «*La conmemoración selectiva de los gobernantes, no es accidental, ni una elección histórica inocente. (...)Rosa Nera lo había okupado el edificio durante los últimos dieciséis años y lo había marcado en la conciencia colectiva de los ciudadanos. Pero algunos todavía se refieren a él como "Palacio" o "División". Frente a nuestros ojos, el historicismo intenta silenciarnos, mientras aún escribimos la historia*» (Rosa Nera 2020:14).

En otras palabras, una consecuencia importante del patrimonio cultural es la noción del tiempo que le acompaña. Parece que el patrimonio cultural dibuja un camino en el tiempo que no le permite un sendero diferente, no le permite caminar fuera del status quo, porque esto es un ataque a la riqueza de la etnia. Acá la riqueza aparece como clavada en el pasado, sin permitir a los cuerpos del presente bailar.

[209] Sin embargo, tenemos que subrayar que la idea de palimpsesto salvaguarda un espectro amplio de la historia. Aunque siempre la historia de los poderosos.

3.2.2.1. Patrimonio cultural y desarrollo económico

No se puede ocultar el impacto económico que provoca el patrimonio cultural a las sociedades que aprovechen los monumentos, dado que los últimos se convierten en una mercancía de consumo. No es casualidad que el patrimonio cultural se haya asociado a una mercantilización sin precedentes de la cultura, que va de la mano del desarrollo del turismo como elemento clave del crecimiento económico.

En el turismo se ve una fuente de ingresos capaz de activar económicamente las áreas cercanas (véase por ejemplo García López 2008: 7). El patrimonio cultural es una poderosa atracción para los turistas, ejemplificada por los sitios del Patrimonio Mundial de la Unesco, que en muchos países son ampliamente vistos como canales generadores de ingresos para aliviar la pobreza absoluta (Butler y Rowlands 2012: 140-141).

Correspondientemente en Grecia, desde 1929 que se funda la Organización Nacional de Turismo de Grecia, se promueve la dualidad «patrimonio cultural» y «mar» como un producto turístico. En este caso el patrimonio cultural se reconoce como ventaja comparativa del país y se considera una actividad que va a hacer crecer la economía e impulsar el desarrollo. En la imagen turística del país, la cultura se asocia a un amplio abanico de elementos que caracterizan el estilo de vida griego moderno, como la hospitalidad, los paisajes pintorescos y la actitud despreocupada. Pero al mismo tiempo se identifica en gran medida con el patrimonio cultural, especialmente el de la época clásica (Poulios y Taloupa 2015: 5). Varias investigaciones, en las cuales se basan las políticas del estado griego, señalan el patrimonio cultural como una parte integral del desarrollo futuro de un país (por ejemplo Palaskas, et. al. 2006: 30).

En el caso de La Canea, Fidelia nos cuenta de manera esclarecedora «*Ves por ejemplo que las postales de La Canea están vacías, los paisajes están vacíos, es un lugar vacío, el puerto está vacío, nadie pasea por las postales. Mientras que por ejemplo en las postales de Nueva York hay gente, las luces, los coches que pasan, no ves el paisaje vacío. Eso dice algo del carácter de la ciudad y de la marca turística de la ciudad. Este lugar es monumental, está único. (...) Aquí no importa lo que haga la gente que vive aquí, y para mí eso fue un golpe muy, muy duro (...) no puedes vivir en ningún sitio. Así que yo tampoco*» (entrevista a Fidelia).

De hecho, el turismo parece como un factor poderoso en las prácticas de gestión del patrimonio cultural. Por un lado, puede garantizar la financiación necesaria

para la sostenibilidad del patrimonio cultural y servir de forma directa a la potenciación y emancipación social y económica de las comunidades locales. Por otro lado, puede poner en peligro el patrimonio cultural y la relación de las comunidades locales con su significado.[210]

Una crítica procedente de este aspecto del patrimonio tiene que ver con la conversión de la realidad en espectáculo. «*Es decir a que todo (incluso la guerra y la miseria) podemos contemplarlo como espectadores. A la vez que la economía de mercado nos ha acostumbrado a que todo (también la guerra y la miseria) se puede convertir en artículo del consumo (aunque sea también como espectáculo)*» (Prats 2000: 125). «*Las activaciones de repertorios patrimoniales, viejas y nuevas, se miden fundamentalmente, no ya por la cantidad y la calidad de las adhesiones, sino por el consumo (es decir, por el número de visitantes) y ninguna de ellas puede escapar a este nuevo baremo de competitividad*» (Prats 2000: 126).

«*Por otra parte, con el desarrollo, en las sociedades capitalistas avanzadas, del consumo de ocio y turismo (más tiempo, espacio y dinero dedicado a estas actividades y, por tanto, más empresas e iniciativas al respecto), las activaciones patrimoniales han adquirido otra dimensión, han entrado abiertamente en el mercado y han pasado a evaluarse en términos de mercantilización, actuando éste, el consumo, como medidor tanto de la eficacia política como de la contribución al desarrollo o consolidación del mercado lúdico-turístico-cultural*» (Prats 2005: 22).

De lo anterior surge claramente la forma mercancía. Es un momento que revela debajo de las relaciones sociales del patrimonio, relaciones del capital. Esa era la intención verdadera de este apartado: revelar el vínculo entre el patrimonio cultural y el turismo. Muchas investigaciones han señalado el hecho. Por ejemplo, Samuel critica el patrimonio cultural por industrializar el pasado y convertir los sitios en parques temáticos tipo Disneylandia (Samuel 1996). De otra manera, han mostrado este vínculo a través de la noción de sentido de la autenticidad que ambos comparten, el turismo y el patrimonio cultural. Es decir, comparten la nostalgia por un pasado lejano e idealizado y único, o sea, «auténtico» (Poulios y Taloupa 2015: 2). Pero, a pesar de las excusas antropológicas, es lugar común que el proceso de patrimonialización va

[210] Por ejemplo, Greenwood (1989) ha demostrado que el turismo puede agravar los procesos de erosión de la cultura, ya que le quita el sentido a los procesos culturales que tienen lugar para la población local.

acompañado de un proceso de mercantilización de las relaciones sociales que se acercan a los monumentos.

Sin embargo, aunque este vínculo se declara ampliamente, está ausente de la bibliografía sobre el patrimonio cultural una crítica materialista, es decir una crítica que coloque las relaciones creadas por la patrimonialización en el contexto capitalista. Esta crítica la platicaremos en el apartado 3.4.

3.3. Digresión sobre el funcionamiento de la disciplina arqueológica en la geografía griega

I.

Antes de transformarse en un valor económico, las antigüedades de la geografía griega se promovieron como uno de los parámetros clave para la reconstrucción del Estado nación. Para analizar el discurso particular sobre el cerro Kasteli, es importante poner sobre la mesa el significado que han adquirido los descubrimientos arqueológicos. Respecto a lo anterior vamos a ver, en primer lugar, la gestión de las reliquias por el Estado griego y, a continuación, el proceso de significación de los descubrimientos arqueológicos.

La apuesta de la disciplina arqueológica fue la construcción de una continuidad de la etnia griega después de la Revolución Griega (1821). Siguiendo el espíritu de la época, se necesitaba un discurso para apoyar la revolución. La idea de la continuidad de la etnia, la idea de que los griegos contemporáneos eran los descendientes de los griegos antiguos podría justificar la constitución ideológica y territorial de un nuevo Estado. En este contexto, las antigüedades constituían la materialización física de la conciencia nacional.

De este modo, ciencias como la de la historia, la arqueología y del folclore se ponen al servicio del Estado, ofreciendo una narrativa que permite la vinculación entre el pasado y el presente.[211] Los edificios antiguos y las ruinas eran y son necesarios para la demarcación territorial del Estado. Ofrecen y siguen ofrecer la base material para la nacionalización del territorio. Al mismo tiempo, estos descubrimientos que no caben en la narrativa se minusvaloran o en algunos casos se destruyen. Para constituir herramientas válidas para un relato nacional, el Estado tenía que recuperar las ruinas

[211] Lo anterior provocó la fundación del Servicio Arqueológico del Estado griego apenas el 1833 (uno de los más antiguos servicios arqueológicos en Europa), un servicio que tenía como meta la salvación y la gestión de los monumentos en la geografía griega.

importantes y configurar espacios arqueológicos que apoyaran la idea de la continuidad. Un proceso paralelo era la expurgación de lo que no tuviera cabida en la narrativa del pasado nacional.

No es un secreto que el Estado griego utiliza los descubrimientos arqueológicos para constituir una consciencia de la etnia; para ofrecerse a sí mismo la legitimación material e ideológica de la etnia. El pasado se ilumina de manera parcial tanto a través de la aparición de los monumentos que caben en la narrativa lineal del Estado, como a través de su colocación o no en el espacio público.[212] Como consecuencia, los descubrimientos arqueológicos se utilizan como herramienta de construcción de la narrativa nacional.

II.

> *«Todas las reliquias de la barbarie serán erradicadas no sólo de aquí, sino de toda Grecia, mientras que las reliquias del glorioso pasado recibirán un nuevo brillo, como base firme sobre la que descansarán el presente y el futuro» (y el pasado, añadiríamos).*

Von Klenze (1834), un arquitecto que llegó a Atenas bajo el mando de supervisar la reconstrucción de la ciudad (como se citó en Hamilakis 2012: 87)

Los historiadores hacen «*una construcción de un discurso en el presente que produce el pasado y lo convierte en tiempo nacional (...) un proceso de producción del tiempo nacional»* (Liakos 1994: 175). De hecho, la historiografía griega, producto del Estado Griego, se construye con la intención de validar la continuidad de la etnia griega, desde la época clásica (Liakos 2001). Ciertamente, según Iggers (2006: 34 y 39), los historiadores han servido (también) a necesidades políticas. La inclusión primaria se refiere al tiempo del mundo antiguo. El discurso estaba basado en un dipolo entre el tiempo de los antiguos griegos y la restauración nacional (Liakos 1994: 177). A continuación, engloban otros periodos históricos como el imperio macedónico, el bizantino

[212] Sin embargo, la gestión de la memoria no es la misma en todos los Estados: por ejemplo Serbia ha dejado los edificios bombeados por la OTAN destruidos, para que la gente rememore la guerra. Esta táctica, al revés, es seguida por el Estado griego contemporáneo en el caso Marfin: El caso del banco Marfin sucedió el cinco de mayo de 2010, en una huelga general contra los recortes impuestos por el FMI, UE y el Gobierno de Grecia –una de las más grandes de las últimas décadas– se inició un incendio en el banco Marfin (quizás de algunos cocteles molotov). Murieron tres personas. El hecho, aunque no son conocidos los que iniciaron el incendio, provocó fuertes discusiones y dejó un trauma en el «espacio» anarquista y la izquierda del país (más sobre el debate interno véase Doulos 2019). Tras el incendio, los gobiernos decidieron no reconstruir el edificio destruido en el centro de Atenas para utilizarlo como recordatorio de la necesidad de los mecanismos de represión estatal.

y el otomano (Liakos 1994: 178). Las implicaciones políticas de este discurso son, de un lado, la legitimación de los nuevos griegos para participar en la modernidad europea, dado que no sólo aceptan la narrativa europea sino además constituyen una pieza integral de rompecabezas como descendientes del pasado clásico, y por otro lado, garantizan la intervención europea en el proceso de la constitución del Estado (Hamilakis 2012: 103).

El proceso de la construcción del Estado nación fue apoyado, explícitamente, por la ciencia arqueológica. Así que es muy interesante señalar las particularidades de la arqueología para nuestro tema de investigación. En esta disciplina las investigaciones se concentran en la construcción de un discurso de continuidad a través de las reliquias, dado que la época clásica constituye un capital simbólico y material para la etnia (Hamilakis 2012: 103). Por eso, las antigüedades tenían un puesto central en la fantasía nacional (Hamilakis 2012: 91).

Bajo la necesidad de la continuidad histórica, las antigüedades se aíslan como algo especial de la vida cotidiana y se convierten en materiales de consumo y disfrute visual (Hamilakis 2012: 107). Con el fin de transmitir el poder de lo eterno y lo auténtico, las antigüedades son tratadas con especial reverencia. En primer lugar, se intenta limpiar el paisaje; lo que se considera como «ajeno» o de otra época, no se considera importante y se destruye (Hamilakis 2012: 113-115). A continuación, se intenta reconstruir los monumentos importantes para que respondan con las expectativas y las imágenes idealizadas de Ilustración y, por último, se demarcan como sitios arqueológicos y se ofrecen para su consumo visual (Hamilakis 2012: 122-123). En definitiva, se crea una «*imagen monumentalizada de la sociedad griega moderna*» que contiene el «*material de los monumentos clásicos*» (Hamilakis 2012: 124).

Como característicamente escribe Hamilakis (2012: 148) «*Las antigüedades salen de la tierra, la tierra que esconde en su interior los huesos de los antepasados. Las antigüedades son huesos, son huesos de mármol del cuerpo de la nación (...) las piedras y los mármoles existen eternamente aquí, a veces enterrados, a veces visibles, en este mismo lugar, conectando el pasado con el presente y el futuro, demarcando el territorio de la nación*».

En este pasaje se resume la importancia de la arqueología en la construcción de la continuidad de la etnia griega. La arqueología consigue resucitar los diversos hilos del pasado de la nación y objetivarlos de tal manera que les otorgan la fuerza de

lo auténtico y lo eterno (Hamilakis 2012: 112). La narrativa nacional produce un testimonio arqueológico, que en secuencia produce la etnia (Hamilakis 2012: 150).

III.

De lo anterior se deriva que la gestión del patrimonio cultural tiene un importante significado para la identidad griega. La protección del patrimonio nacional, la transmisión de los valores nacionales y la consolidación del producto cultural, que está relacionado con el turismo y el desarrollo económico, son unos de los objetivos de la arqueología. Así, la elección de monumentos específicos fue con el motivo iluminar la continuidad de la historia nacional, que se interpreten elocuentemente como huellas de identidad nacional, ya que representan naciones coherentemente únicas y particulares (Lekakis 2016: 118-120). Es importante repetir las palabras de Vlazaki sobre el asunto: «*nuestra percepción del pasado cambia y se transforma en función de los deseos colectivos de una sociedad con respecto a los restos materiales del pasado. Su gestión es un proceso interminable, que debe lograr un equilibrio entre la protección efectiva del patrimonio cultural y nuestras exigencias al respecto*» (Andreadaki-Vlazaki 2021: 2).

Los restos monumentales tejen la continuidad de la nación. En otras palabras, los monumentos se ordenan para moldear un pasado e imaginario nacional, filtrándolo a través de los prismas ideológicos y las aspiraciones del presente; un proceso moderno común a los Estados nación de Europa desde el siglo XIX. Respectivamente, en Grecia la creación de la historia nacional fue un pasaporte para el reconocimiento de la nación, por parte de las grandes potencias de Europa que estaban bajo el hechizo del arte griego antiguo. La protección de las antigüedades fue una exigencia inmediata; ya los gobiernos revolucionarios del Estado griego en formación se preocuparon por la conservación de las antigüedades.[213] Por ejemplo en el decreto del 10 de febrero de 1825, que instaba a recoger las antigüedades y a concentrarlas en escuelas, para evitar de este modo su secuestro en el extranjero (Lekakis 2010: 11).

Últimamente, inspirado por la discusión de los comunes, se ha abierto el tema de la gestión de los monumentos. El giro democrático –la percepción de que los monumentos pertenecen a la comunidad y, como consecuencia, de que todos los procesos relacionados con los monumentos se gestionan por esa comunidad– reconoce el pro-

[213] La gestión del patrimonio nacional por los neogriegos está regida por una responsabilidad: tienen que mostrar a los europeos que merecen el patrimonio (Hamilakis 2012: 109).

blema de la ausencia de participación de personas y de comunidades locales en los procesos de gestión de las reliquias, convirtiéndolos en admiradores y «clientes». Así, la gestión de los monumentos por parte del Estado se considera como un cercamiento del pasado, dado que no permite la interacción de los ciudadanos con el pasado.[214]

En este sentido, la nueva propuesta de la gestión del Patrimonio Cultural da énfasis a la participación de los ciudadanos, proponiendo el triple esquema de recursos comunes, comunidades implicadas y marco normativo. «*Los comunes son bienes y procesos utilizados y producidos colectivamente, administrados de forma igualitaria y participativa por las comunidades que los gestionan. La participación de las comunidades en el proceso de producción y reproducción de los bienes comunes es "el acto de lo común". Esta es también una regla general para discernir si la actividad que estamos examinando o diseñando es realmente un bien común; es decir (i) si implica recursos tangibles o intangibles, públicos o comunes, (ii) si está gestionada por una o varias comunidades de "comuneros" y (iii) si está protegida por un marco o unas normas organizadas y defendidas activamente por los comuneros, en el acto participativo del "acto de comunizar"*» (Lekakis 2020: 30).[215]

El discurso expresado por la Iniciativa no se inscribe en una corriente del giro democrático. Diríamos que estas preocupaciones provienen más del ámbito de Rosa Nera. Por ejemplo, en una respuesta que recibimos en el correo sobre mi crítica al *giro democrático*, leemos: «*Creo que a lo que se refiere Stelios Lekakis (...) es lo que ya está ocurriendo en Rosa. (...). [L]a diferencia entre lo estatal y público radica no tanto en la forma de gestión como en un cambio psicológico simultáneo. El consumo es la otra cara del negocio. La participación sincera en una situación social pisa en otros significados*» (Benjamín, 30 de junio de 2023).

Sin embargo, la cuestión central del giro democrático se refiere a «*¿quién es el más competente para gestionar el patrimonio cultural*?». La inquietud se refiere a la participación de la gente que hay dentro de un mecanismo estatal, que constantemente trata a los ciudadanos como agentes inmaduros y actúa de una manera paternalista (véase, por ejemplo, Galanos 2020: 221). Sin embargo, aunque la crítica por la ausencia democrática en la gestión del patrimonio cultural es bienvenida, el debate no entra,

[214] Representante del giro democrático es el libro de Stelios Lekakis (2020). Stelios Lekakis fue uno de los primeros académicos que firmó la carta de solidaridad con Rosa Nera.

[215] Sin embargo, Castillo Taracena subraya el hecho de que el patrimonio cultural oculta lo común se queda escondido bajo la propiedad privada capitalista. «*El ocultamiento de lo común en la forma patrimonio se realiza precisamente en lo que afirma su conceptualidad*» (Castillo Taracena: 2017: 136).

como veremos más adelante, en el núcleo de la dominación capitalista: el tiempo. Y no trata la categoría del patrimonio cultural como forma social, así no puede revelar su papel en el proceso acumulativo del capital. Con ello vamos a esbozar nuestra crítica al patrimonio cultural.

3.4. Hacia una derivación del patrimonio cultural de la relación social del capital

Los últimos meses nos hemos estado preguntando: ¿hay algo más aburrido que el estudio sobre el patrimonio cultural? Terminando este capítulo y parafraseando a Howard Zinn, estamos seguros que lo hay: ¡escribir sobre el patrimonio cultural! Si, como decimos en la «escuela de Puebla», la primera frase de un capítulo presagia su argumento, entonces acabo de invitarles al borde de un precipicio desde el que estoy a punto de lanzarlo. A pesar de la falta de interés por el objeto de estudios (repetimos que el mismo campo de investigación nos guió al estudio del patrimonio cultural)[216], la discusión que sigue no sólo tiene implicaciones políticas sobre la defensa del cerro Kasteli y de Rosa Nera,[217] sino que también pone los cimientos de una crítica material del concepto de patrimonio cultural. Una crítica que, sorprendentemente, está ausente en la bibliografía pertinente.

Antes de comenzar a desarrollar la cuestión, es importante repetir cómo se inició este debate y su relevancia para nuestro tema. El enorme movimiento reivindicativo del cerro Kasteli que siguió al desalojo de Rosa Nera el cinco de septiembre de 2020, produjo un conjunto de discursos (contradictorios) en su defensa. En el intento de defender el cerro Kasteli de la privatización (y su conversión en hotel), el discurso de la corriente conservadora del movimiento se centró en la salvación de los monumentos y la demanda de patrimonialización del cerro Kasteli. Mientras que toda la ciudad se opone a la hotelización del cerro Kasteli, la gran mayoría de los ciudadanos parece estar de acuerdo con la idea de su patrimonialización. Es decir, con la existencia de condiciones que hacen que este sitio en particular sea histórico e importante para la ciudad, y por lo tanto digno de ser transformado en un lugar especial para mostrar esta importancia que deja en

[216] Algo que intentaba evitar tercamente en todo el primer periodo del campo.
[217] Al dar a conocer desde el principio las consecuencias políticas que puede tener la demanda de patrimonialización del cerro Kasteli: las relaciones sociales que acompañan el patrimonio cultural son *a priori* contradictorias con el conjunto de relaciones sociales que se planifican e implementan en un espacio como Rosa Nera.

«herencia» a la ciudad y la humanidad. Con la participación de la Iniciativa en el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli, la «*conservación de los monumentos*» y la «*salvación de la historia*» se convierten en demanda central.[218] Así que surge la pregunta ¿por qué se reconoce el patrimonio cultural como una herramienta de defensa del cierro Kasteli? ¿Por qué se presenta el patrimonio cultural como algo separado de la dominación de clase? ¿Por qué la demanda de patrimonialización fue adoptada, parcialmente, igual por Rosa Nera?

En relación con estas cuestiones, queremos, además de participar en el debate teórico que se está abriendo sobre la relación de las okupas con el patrimonio cultural y la memoria,[219] criticar la corriente conservadora del movimiento de reivindicación del cerro Kasteli. Nuestra tesis central es que el patrimonio cultural constituye una forma de dominación del capital, que parece neutral pero que en realidad crea las condiciones que permiten la acumulación del capital y, por tanto, la dominación de clase.

Como hemos visto, el concepto de patrimonio cultural no tiene más de siete décadas en vigor. Surge como reacción a la destrucción causada por las guerras mundiales y por el desarrollo de las ciudades contemporáneas. Estos provocaron un sentimiento de miedo en relación a la pérdida de la cultura material. Stelios Lekakis señala que el concepto de patrimonio va de la mano de la aparición de los Estados-nación en los siglos XVIII y XIX. Se reconocieron restos, tangibles e intangibles, que debían ser protegidos y estudiados para documentar la gloria de la nación. De este modo, los Estados-nación encerraron zonas del pasado y las trataron como patrimonio cultural; un conjunto de materiales tangibles e intangibles, imbuidos de un significado simbólico de pertenencia, orgullo y excepcionalidad de la nación (Lekakis 2020 17-18).

Es evidente que la base de interpretación del patrimonio cultural se encuentra en los nacionalismos del siglo XIX. Sin embargo, tenemos que cambiar desde los cimientos esta discusión: una crítica materialista al patrimonio cultural debe buscar sus raíces en las relaciones sociales del capital y no en los nacionalismos de siglos pasados. El patrimonio cultural está intrínsecamente vinculado a relaciones sociales capitalistas y a la expansión del capital. Así, debemos derivar la forma de patrimonio cul-

[218] Consignas de la Iniciativa: Así firma todos sus comunicados.
[219] De lo que sepamos, todavía hay al menos tres eventos públicos en Grecia organizados por la okupa Rosa Nera, la okupa Fábrica Yfanet y la revista marxista Shades Magazine.

tural de las relaciones capitalistas. El patrimonio cultural constituye una forma histórica de las relaciones capitalistas, que tiene sus raíces en las relaciones de clase.

Así que, intentaremos derivar la categoría de patrimonio cultural de las relaciones sociales del capital. Esto no significa que queramos deducir lo cultural de lo económico, sino la separación de lo cultural de lo económico sobre la base de las relaciones sociales de producción capitalista. Podríamos argumentar, con un toque de optimismo, que queremos dar los primeros pasos hacia una crítica materialista de lo cultural. En otras palabras, el patrimonio cultural no pertenece a una superestructura, en cuya base está la economía. Por el contrario, al igual que el Estado, el valor, el dinero, etc., el patrimonio cultural es una forma históricamente específica de las relaciones sociales. Expresa una categoría, derivada de la estructura de pensamiento burgués que es necesaria, en casos concretos, para permitir la acumulación del capital.

Concretamente, vamos a comenzar una crítica a la categoría de patrimonio cultural en el sentido de que fetichiza las relaciones sociales del presente. Los monumentos aparecen como una realidad externa y la historia como acabada. Así mostraremos que detrás del patrimonio cultural se oculta la cristalización del hacer humano del pasado y, al mismo tiempo, su simbolización en el presente, el recubrimiento con nuevos significados. Estos procesos de cristalización y de significación encierran una lucha del poder.

Así, en nuestra crítica vamos a empezar con una inversión, vamos a mostrar que el patrimonio cultural no hace a los sujetos de la ciudad, sino que los sujetos de la ciudad hacen el patrimonio cultural. Sostendremos que la cristalización del hacer humano pasado define a posteriori una significación de ese hacer. Este proceso es una lucha sin fin. Parte del proceso de la fetichización es la simbolización del lugar. En este proceso de la simbolización se produce la significación del lugar. En relación a este proceso, hemos visto el discurso arqueológico en el subapartado anterior. El siguiente paso implica la revelación del proceso de la génesis del patrimonio cultural como forma de dominación: el patrimonio cultural es una forma que permite al capital entrar en el espacio, entrar en otras tierras y expandir su dominio, permitiéndole una nueva acumulación. Mientras hace esto, está atomizando el sujeto colectivo y despolitizándolo de manera que no sea peligroso para el capital.

3.4.1. Crítica analítica y genética del patrimonio cultural

«Dice Durito que el Poder crea estatuas pero no para escribir o recrear su historia, sino para prometerse a sí mismo la eternidad y la omnipotencia. "Para contar la historia del Poder", dice Durito, "basta con describir las estatuas que en la geografía del tiempo y del espacio hay en el mundo". "Porque", dice Durito que, "donde faltan las razones abundan las estatuas" (...) Dice Durito que una estatua es una VERDAD (así, con mayúsculas) que esconde debajo de la piedra su incapacidad para demostrar nada y la arbitrariedad de su existencia. Porque, según Durito, así como la «verdad» es la afirmación propia y la marginación de lo otro, de lo incomprensible; una estatua es la afirmación propia del dominador y la marginación del dominado»

Subcomandante Insurgente Marcos (mayo 2003)

I.

Como señalamos en la introducción del capítulo, pero mucho más a partir del hecho que el discurso público realizó un giro conservador, la crítica a los monumentos (y al mismo tiempo, a la categoría de patrimonio cultural) es la premisa de toda crítica. Esto no es sencillamente un lema extraído de la «*Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho*» del joven Marx; mucho más que eso, refleja el método de la crítica que seguiremos para desfetichizar las relaciones sociales moldeadas por el patrimonio cultural y los monumentos, mientras que, a su vez, expresa la centralidad de la categoría de la forma en nuestra crítica.

Pero, ¿por qué empezar con el patrimonio cultural? ¿Qué encontramos de especial en este? Más allá del hecho que el propio campo nos condujera a la tarea de desfetichización de la categoría –ya el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli adoptó, en gran medida, la orientación del patrimonio cultural[220]–, el patrimonio cultural se presenta como una forma de pensamiento que domina las exigencias del movimiento reivindicativo.[221] Por extensión, el patrimonio cultural despliega no sólo la

[220] Quizás el patrimonio cultural sea el suspiro de una ciudad oprimida, el espíritu de una ciudad donde el espíritu ha estado ausente. El patrimonio cultural es el opio de los «ciudadanos».

[221] Aparece como una forma de las que constituyen la ciencia burguesa. Como dice Marx ««*Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción*» (Marx 1975:93). Por eso, la crítica sobre el patrimonio cultural que sigue es una parte esencial de la lucha. La crítica no disipa las formas, pero es una parte integral de la lucha por disiparlas.

ruta del movimiento, sino –lo que es más importante– las propias relaciones sociales durante la lucha. Así, aunque partimos de la crítica a la categoría del patrimonio cultural, nuestra intención es llegar al «valle de las lágrimas»; es decir (para el movimiento reivindicativo) a la organización de nuestras relaciones en lucha. El patrimonio cultural, como veremos, representa la forma mistificada de una relación social específica, que traslada su forma particular a otras relaciones sociales. Podríamos decir que la crítica del patrimonio cultural se desborda a otros campos, o que la crítica misma es un líquido diluyente que desemboca en las formas opresivas de la sociedad. Con lo anterior, reconocemos el impacto de la demanda de patrimonialización en la forma organizativa de la lucha. Por lo tanto, la crítica a la demanda de patrimonio cultural se convertirá en una crítica a la forma organizativa de la lucha. El denominador común de ambas es la existencia de la actividad humana como actividad alienada o abstracta. La actividad alienada es la negación de la actividad libre, es decir, de la posibilidad de crear nuevas relaciones sociales en el aquí y ahora.

II.

El patrimonio cultural aparece como una realidad externa a nuestro hacer; una realidad que determina las relaciones sociales. *¿Qué se esconde debajo de la piedra?* ¿Qué se esconde tras esta apariencia? Tras el patrimonio cultural, primero, se «cultiva» la cristalización del hacer humano (pasado). Es decir que el hacer pasado se simboliza en el presente y se reviste de nuevos significados.[222] La atribución de significado es un proceso de dominación, dado que incorpora una cuestión de poder ligada a quién tiene la capacidad de interpretar la historia,[223] los monumentos «*cuentan la historia de poder*», como dice Durito. Segundo, se ocultan las relaciones sociales que creamos en el aquí y ahora, nuestro hacer en el tiempo y lugar presentes.

Aquí encontramos, por consiguiente, el motivo por el que comenzamos la crítica al patrimonio cultural: en el patrimonio cultural encontramos el momento más visible de la alienación (en lo que se refiere al movimiento reivindicativo del cerro Kasteli): primero, renunciamos a nuestro propio hacer por el hacer pasado. Segundo renunciamos a nuestro propio hacer por un hacer que ha sido interpretado por alguien

[222] El capital sobrevive fragmentando la totalidad de nuestra existencia en piezas aparentemente atemporales y ahistóricas.

[223] «*Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro*» Tesis 6. «*Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro*» Tesis 7 (Benjamin 1971: 79-81).

fuera de nosotros. De lo anterior se justifica que con la patrimonialización de un lugar la historia aparece terminada; las posibilidades en el espacio y tiempo están cerradas.

La crítica aquí tiene como objetivo abrir la categoría de patrimonio cultural. En este sentido, la crítica al patrimonio cultural pretende abrir la historia que parece acabada, es decir reencontrar lo que está ocultando dentro de ella: el hacer presente. La clave en esta crítica reside en una inversión: si para el patrimonio cultural lo que merece salvaguardarse es el hacer pasado, (entonces) la crítica al patrimonio cultural –no constituye una falta de respeto al pasado, sino que– otorga una prioridad al tiempo y lugar actuales. La inversión sitúa, por lo tanto, el *nosotros* en primer plano. Esto también significa una inversión del poder (potencia): si para el patrimonio cultural el poderoso es el que sabe interpretar el tiempo pasado, la crítica devuelve el poder a nuestra actividad cotidiana.

Como escribe la okupa Rosa Nera «*leer el pasado tiene consecuencias para la conciencia del presente y la imaginación del futuro. En otras palabras, no importa sólo la historia que conservamos, sino también la que producimos en la vida cotidiana. A lo largo de los años, Rosa Nera, en el cerro Kasteli, ha producido una huella política y cultural, manteniendo una relación viva con el pasado y el presente de la ciudad. Sigue produciendo el imaginario de una continuidad histórica sin grandiosidades nacionales ni vidas serviles*» (Rosa Nera 2020: 15).

La inversión de la subjetividad puede verse en términos de poder. Si el hacer cristalizado determina el aquí y el ahora, inversión significa que nuestro hacer cotidiano define nuestras vidas. En consecuencia, no presupone en modo alguno la degradación de la actividad humana actual en favor de la del pasado. Parafraseando las palabras de Marx: El humano que no encuentre en el pasado fosilizado, allá donde buscaba las muertes de la historia/de las culturas/de las personas, más que el reflejo de las relaciones sociales actuales, no estará dispuesto a encontrar la supervivencia en los obituarios y se verá forzado a buscar a la vida en sus relaciones sociales del aquí y ahora.

Por eso, al ejercer una crítica al patrimonio cultural, lo reconocemos como un aspecto fetichizado de la dominación, como una situación que aparece neutralizada. Mediante la crítica, no sólo nos interesa resaltar el hecho, nos interesa aún más intervenir en sus luchas ahora con la esperanza de liberar una perspectiva emancipadora. La crítica aquí es un cambio en la gramática del pensamiento: si antes el sujeto que moldeaba el carácter de la ciudad era un sujeto encadenado al pasado, sin voz propia,

únicamente con la voz de las autoridades actuales. Ahora, lo que estamos tratando de conseguir es convertir en sujetos reales de la cuestión a los actores colectivos actuales. La crítica al patrimonio cultural pretende destruir la ilusión de que el cerro Kasteli, bajo la influencia del patrimonio cultural, es un lugar definido por un sujeto colectivo. La crítica, por consiguiente, pretende moldear la capacidad de los sujetos para crear la realidad en la que viven.[224]

En resumen, la categoría de patrimonio cultural aparece como una forma neutralizada de pensamiento, tras la cual se oculta el hacer humano cristalizado (y por tanto, los sujetos que aparecen ahora alienados) pero también su simbolización en el presente. Este proceso de atribución de significado es un proceso de dominación.

III.

Anteriormente hemos visto que tras el patrimonio cultural se ilumina el hacer pasado, ocultando el hacer presente. En este párrafo queremos desarrollar la idea del tiempo que implica el patrimonio cultural y sus implicaciones políticas en el caso del cerro Kasteli.

El tiempo del patrimonio cultural proyecta el tiempo del pasado en el fututo.[225] En esta concepción del tiempo no existe futuro que pueda ser diferente del glorioso pasado. El patrimonio cultural define un espacio que no deja ninguna posibilidad de existencia a relaciones sociales diferentes. De esta manera, el tiempo del patrimonio cultural es un tiempo cíclico, es un tiempo que se repite *ad infinitum*. El hacer tiene que servir a este tiempo, al tiempo del pasado, para garantizar su continuidad. El dominio del tiempo del patrimonio cultural es inevitablemente el dominio de un tiempo exterior a nosotros, un tiempo que no nos reconoce como sujetos.

El tiempo del patrimonio cultural es un tiempo de institucionalización. Y la institucionalización implica la separación entre nuestra existencia y de nuestra creación. Los ancestros han creado algo y este algo adquiere una existencia fuera de nosotros, una existencia que nos obliga, que nos controla, que nos pone límites. Una existencia que tiene derechos sobre nuestra vida cotidiana. El reloj del patrimonio cultural

---

[224] «*La misión de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar la verdad del más acá. Y, en primer término, la misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de Santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política*» (Marx 1844:1-2).

[225] «*Todo sistema de dominación depende de la duración, del supuesto de que, por el sólo hecho de que algo existe en un momento dado, continuará existiendo en el siguiente*» (Holloway 2011: 148).

nos nubla la mente frente a la posibilidad de que nosotros mismos podamos cambiar las cosas, frente a la posibilidad de que podamos cambiar el espacio.

Para concluir, el tiempo del patrimonio cultural parece un tiempo-reloj, o sea, «*un tiempo de un mundo que no controlamos, un mundo que no responde a nuestras pasiones e intensidades. Es tiempo exterior a nosotros. Es tiempo histórico, pero el tiempo de una historia exterior a nosotros, la historia de un mundo que nos es ajeno*» (Holloway 2011: 153). El tiempo del patrimonio cultural es, en las mejores circunstancias un tiempo que traslada el tiempo de la vida cotidiana a otro lugar, a otro espacio, a un pasado glorioso. Por lo tanto, la patrimonialización del cerro Kasteli no puede permitir que se desplieguen en su espacio relaciones sociales que pongan en duda el tiempo infinito, las relaciones sociales de status quo. Porque en este caso, pone en duda la narrativa del tiempo-reloj.

IV.

De lo anterior, sin embargo, surge la pregunta: ¿por qué creamos una nube donde se elimina el poder de nuestras vidas? ¿Por qué nos convertimos en esclavos de nuestra propia creación? ¿Cómo nace el patrimonio cultural? ¿Cómo se configura como una realidad social diferenciada suspendida sobre la sociedad y que, además, puede definirla? Dado que el patrimonio cultural es una categoría histórica y social ¿por qué creamos una idea que nos convierte en esclavos?[226] La lógica del patrimonio cultural corresponde a la lógica de las relaciones sociales de la sociedad de mercado. Es en estas relaciones donde hay que buscar las raíces del patrimonio cultural y no tanto en los nacionalismos del siglo XIX. Es importante, por tanto, además de descubrir lo que subyace bajo la forma del patrimonio cultural, deducir esta forma (la existencia del patrimonio cultural como algo diferenciado y distinto, escindido del ámbito económico) a partir de las relaciones capitalistas.

Así, el segundo aspecto de la crítica –la crítica genética– nos dice que el individuo alienado creador de patrimonio cultural (entre otras formas) no es algo abstracto: es una forma social y por tanto histórica. Aquí es donde la idea de historicidad hace su aparición. Es decir, las formas de pensamiento están históricamente determinadas.[227] Son producto de una sociedad concreta. Esto supone que debemos buscar el nacimiento del patrimonio cultural en el complejo de relaciones sociales del capital y

[226] Esto no significa que el patrimonio cultural no exista. Es una idea que crea relaciones sociales materiales, un concepto que determina nuestras relaciones sociales.
[227] La historicidad de las formas pone, por consiguiente, desde el principio sobre la mesa la cuestión de la posibilidad del cambio.

no, repetimos, en los nacionalismos de los siglos pasados. El patrimonio cultural es un fetiche inherente a la forma de organización capitalista, que se presenta como independiente y por encima de las relaciones sociales.

3.4.2. De la mercancía al patrimonio cultural y de nuevo a la mercancía: el camino de cosificación en el cerro Kasteli

> «*Si los hechos han de ser captados correctamente, es conveniente aprehender primero clara y exactamente esa diferencia entre su existencia real y su núcleo interno, entre las representaciones que se forman de ellos y sus conceptos*» (Lukács 1970: 42).

I. ¿El patrimonio cultural contiene valor? ¿En qué sentido?

El patrimonio cultural se entiende como un mecanismo autónomo que gestiona los monumentos. Así, la preocupación de sus administradores se centra bien en el contenido del patrimonio cultural, bien en su gestión (véase las preocupaciones del *giro democrático*). En cualquier caso, el patrimonio cultural surge como una cuestión técnica, racionalmente estructurada, para la consecución del «interés general» de protección del pasado. Sin embargo, el problema de la categoría de patrimonio cultural no atañe al contenido que tiene cada monumento. Tampoco importa quién sea su administrador. Se trata principalmente de la forma.

El problema, surge entonces por el hecho de que el patrimonio cultural da la espalda a la vida cotidiana, abordando aspectos relativos a la gestión sin prestar atención a sus orígenes, ni a las relaciones que genera, ni siquiera a su relación con los demás campos (político/económico). Por eso, el patrimonio cultural no se percibe como una forma histórica, no se descubren las relaciones sociales cotidianas detrás de la propia categoría. De esta manera no se puede captar el hecho de que el patrimonio cultural es un producto histórico, una forma a partir de la cual y a través de la cual el capital se re-produce y genera acumulación. Una forma que, siendo histórica, tiene sus cimientos en las relaciones de clase que rigen la sociedad.

Por lo tanto, un análisis del patrimonio cultural debe atravesar el análisis de la forma de mercancía y de valor. En otras palabras, no tiene sentido desarrollar el contenido (de la memoria) o cómo funciona el patrimonio cultural, sin antes examinar el papel del patrimonio cultural en el proceso reproductivo del capital. Si eso falla, ha-

bremos aceptado el contenido ideológico del patrimonio cultural, es decir, habremos caído en la trampa del fetichismo.

El patrimonio cultural representa un objeto cuyas propiedades expresan no sólo un valor de identidad nacional, sino también un valor indirecto; conlleva un valor que no se expresa en términos de su capacidad de ser intercambiado con otras mercancías, sino en términos de su capacidad de ser transformado en capital, es decir que el patrimonio cultural contiene una forma indirecta de intercambiabilidad. No es que produzca, de forma directa, mercancías; sino que establece relaciones sociales configuradas por mercancías. Asimismo, cuando hablamos de patrimonialización, hablamos al mismo tiempo sobre el empuje hacia la mercantilización que rodea cada monumento específico.

En nuestro ejemplo, aunque *somos* conscientes de que el cerro Kasteli está en peligro desde el momento en que se presenta la posibilidad de convertirse en un hotel (es decir en una mercancía), no se cuestiona, tanto, su transformación en una área de patrimonio cultural. Entonces, si la mercancía en forma de turismo imprime –de un modo intenso– en nuestros sentidos su conexión con la acumulación capitalista (más aún, quizás, por el hecho de que la ciudad de La Canea es un enclave turístico), los monumentos no han dejado la huella de mercancía en el imaginario. En este subapartado, por lo tanto, intentaremos mostrar cómo el patrimonio cultural se transforma en otro aspecto de la mercancía. Esperamos que este sea el aporte de este capítulo a la lucha por la defensa del cerro Kasteli.[228]

II. patrimonio cultural: la otra cara del turismo. El ejemplo de la ciudad de La Canea

La ciudad de La Canea es una ciudad que vive del turismo. Los últimos años se ha desarrollado tanto la mercancía turística, que la ciudad se ha convertido en un infierno para sus habitantes. Aunque los lugares atractivos han sido tradicionalmente las playas, en los últimos años, se ha desarrollado un turismo más sofisticado, basado en la cultura. Como consecuencia se han llevado a cabo en la zona muchas obras de regeneración y acondicionamiento, por ejemplo las murallas venecianas, el foso orien-

[228] Lukács escribe sobre el movimiento comunista «*allí donde todos los demás movimientos no se volvían primero sino contra los jefes de industrias, enemigo visible, ese movimiento se vuelve al mismo tiempo contra el banquero, enemigo oculto*» (Lukács 1970: 197). Podríamos sostener lo mismo por Rosa Nera. Mientras que la comunidad local ve el enemigo visible en la posible hotelización del cerro (la empresa Belvedere), el colectivo de Rosa Nera siente algo más, siente un enemigo oculto: la posible pérdida del espacio (que constituye condición material de nuestras relaciones sociales) en el nombre del patrimonio cultural, en el nombre de un pasado glorioso.

tal y la fuente en el puerto veneciano, se han recuperado las murallas bizantinas, el foso occidental y la fortaleza de Firka, se han restaurado varios edificios, como la Galería, el Mercado Municipal, el Gran Arsenal y la Puerta de Sabbionara. Parece obvio que los monumentos constituyen una forma del capital para atraer otros tipos de capital. El turismo educativo, por ejemplo, es un sector de la industria turística en rápido crecimiento. «*Civilizamos y ganamos dinero*» al mismo tiempo.

Hay que mencionar que la ciudad de La Canea no se distingue de la tendencia general griega, que hemos visto en el apartado 3.3., de adscribir las narrativas nacionales a la cultura europea occidental olvidando por completo la influencia oriental.[229] Por ejemplo, las reliquias de los vénetos sirven a esta narrativa. De esta manera, se reduce la complejidad de la memoria colectiva borrando las huellas de la gente invisible (Rosa Nera 2018: 4-5). Según Rosa Nera lo que se promueve como ciudad histórica es una elección. Esta elección tiene dos criterios: se elige tanto la cultura a la que nos referimos, como la clase social a la que nos referimos (Rosa Nera 2018: 3).

El discurso de la Iniciativa se enfoca en el pasado. En un pasado muerto. En un pasado que sirve como mercancía (directa o indirectamente). En un pasado que puede adaptarse, fácilmente, en la lógica del capital. Más allá de eso, la lógica de la Iniciativa se enfoca en la defensa de un Objeto (de la memoria). Nunca vuelve a preguntar ¿a quién sirve esta memoria?

De ahí se devela el patrimonio cultural como precursor del desarrollo turístico. La Iniciativa reclama como su meta la evitación de «*convertir los monumentos de la ciudad, es decir la propiedad pública, en un hotel*» (16 de octubre de 2020 y 21 de octubre de 2020). Aquí, aunque la Iniciativa parece enfrentarse a la construcción del hotel, en realidad prepara las condiciones para la turistificación de la ciudad. Al no poner en duda la lógica del desarrollo turístico, ni tampoco la significación del espacio público, la memoria funciona como un precursor de la gentrificación. ¿A quién

[229] En junio de 2018, con motivo del cumpleaños de Rosa, tuvo lugar un paseo alternativo en la ciudad de La Canea, organizado por el propio colectivo. El recorrido pasa por zonas desfavorecidas de la ciudad, zonas que han sido ignoradas por la narrativa dominante, dando énfasis en sujetos omitidos de la historia del poder. «*El paseo comenzará y terminará en el cerro Kasteli y en los barrios circundantes del casco antiguo, donde los sujetos omitidos de la historia fueron excluidos y olvidados*» (Rosa Nera 2018: 2).
En el folleto que acompañó el recorrido se destaca la construcción de la cultura. «*En la dicotomía espectáculo-consumo de los parques temáticos del turismo educativo, la construcción ideológica de una historia que apela a una recepción fácilmente digerible de los monumentos edificados juega el papel más importante. Sin embargo, la historia que se presenta y construye la imagen de una "ciudad histórica" es el resultado de elecciones, invenciones ideológicas y omisiones*» (Rosa Nera 2018: 3). Véase, por ejemplo, la asociación de la antigua civilización griega con la religión ortodoxa, omitiendo la existencia de un conjunto de civilizaciones en la región (otomanos, egipcios etc.).

sirve la salvación de los monumentos? De esta manera los monumentos se conviertan en un signo para agregarse a los mapas turísticos de la ciudad. Cómo dijo Serafim Rizos «*un monumento vale* [para el capital] *desde el momento en que se aprovecha y la explotación significa ganancia. En cuanto se obtienen ganancias, se explota y, por tanto, vale la pena su conservación*» (entrevista a Rizos).[230]

En el discurso de la Iniciativa observamos el punto de partida de la metamorfosis de los monumentos en mercancía. Como describe la okupa Fábrica Yfanet en un panfleto por el caso de Tesalónica: «*se promueve la imagen de una ciudad que incluye las personas y el pasado, sólo para que puedan atraer más turismo, nuevas inversiones, nuevos capitales*» (Okupa Fábrica Yfanet 2021: 12). En el caso de La Canea, el discurso de la Iniciativa sobre la salvación de la memoria y la patrimonialización del lugar no pone en duda la turistificación de las relaciones sociales en general. La evitación de la hotelización del cerro Kasteli, en realidad sirve a la gentrificación de la ciudad, y la preparación de un espacio turístico. De manera sarcástica diríamos que toda la ciudad puede convertirse en hotel, menos los monumentos; para que tengan algo *auténtico* que visitar los turistas.

El riesgo implícito del discurso de la Iniciativa se hizo visible cuando la empresa hotelera presentó sus planes para el espacio (24 de diciembre de 2020). En estos planes la empresa aparecía como responsable de los monumentos, siempre y cuando se les convirtiera en una mercancía. La Iniciativa, en este momento (31 de diciembre de 2020), cambió un poco su discurso para criticar la propuesta de la empresa hotelera como mercantilización de los monumentos. (Y como veremos en el siguiente capítulo, adoptó la demanda de carácter público del espacio).

Cómo hemos visto en el segundo apartado del capítulo, el vínculo entre el turismo y/o el desarrollo económico y el patrimonio cultural es subrayado principalmente por la ciencia burguesa. Sin embargo, lo que no se menciona es la relación de explotación que se impone bajo la capa de la cultura. Así, intentaremos mostrar cómo el patrimonio cultural se transforma en mercancía, pero antes tenemos que examinar

[230] Podemos hacer una referencia acá a la fortaleza de Intzedin, una antigua fortificación a la entrada de la bahía de Souda, en Creta. Fue construida en 1872 por Reuf Pasha (Ρεούφ Πασά) y fue utilizada como prisión desde el periodo de la dictadura de Pangalos (1925-1926) hasta el fin de la Dictadura de los Coroneles (1967-1974). La historia del edificio está conectada con los y las comunistas prisioneros en el periodo posterior a la guerra civil. En los últimos años la fortaleza sigue abandonada, sin ningún interés demostrado por parte de los gobiernos, del ayuntamiento o los arqueólogos para su salvación o conservación. La historia de esta fortaleza es una historia que no cabe en la historia oficial de la ciudad. Esta nota al pie se escribió gracias a Serafim Rizos que me recordó el caso de la fortaleza de Intzedin en nuestra entrevista.

por qué el patrimonio cultural se convierte en una capa para ocultar las relaciones de explotación.

3.4.3. El patrimonio cultural es una forma fetichizada de las relaciones sociales.

> En el proceso de producción capitalista existe un «*carácter mistificador que transforma las relaciones sociales a las que sirven en la producción, como portadores, los elementos materiales de la riqueza, en atributos de esas mismas cosas (mercancía) y que llega aún más lejos al convertir la relación misma de producción en una cosa (dinero).(...).* [En este proceso de producción] «*genera nuevas configuraciones donde se pierde cada vez más el hilo de la conexión interna, las relaciones de producción se autonomizan unas con respecto a otras y los componentes de valor se petrifican unos frente a otros en formas autónomas*» (Marx 1975: 1052-1054)

El patrimonio cultural es la forma que adoptan las relaciones sociales en un momento histórico determinado (normalmente tras la intervención del Estado). En el tema del cerro Kasteli, el patrimonio cultural es más bien un fantasma que amenaza las mismas relaciones sociales creadas situacionalmente por los propios actores colectivos. Es la forma que posiblemente adoptarán las relaciones sociales en el cerro Kasteli, tras la transformación de la okupa en un espacio del patrimonio cultural.

Hemos visto que el patrimonio cultural es portador de valor indirecta. Sin embargo, como ya hemos señalado, no se presenta como tal, sino que es presentado como una forma especial de preservar el pasado. Marx ya había mostrado que es característico de las relaciones sociales capitalistas el no expresarse de manera simple como relaciones de dominación.[231] El patrimonio cultural expresa un momento concreto en el espacio y tiempo presente donde se reconoce y exalta el hacer pasado, por ello no aparece como parte de la dominación de clase. El patrimonio cultural es, por consiguiente, una ilusión que funciona en beneficio de la burguesía, ya que oculta al sen-

[231] Remontándose a sus trabajos previos sobre la religión, encuentra una analogía con la mercancía: «*los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres*» (Marx 1975: 89). No es necesario repetir que el patrimonio cultural viene de la mente humana y adopta una existencia independiente, con la que estamos en una relación: o como consumidores o como espectadores.

tido común su dominación de clase.[232] Aparece como una fuerza impersonal que oculta la relación de explotación.

El patrimonio cultural, en consecuencia, compone un velo que tiene un efecto de desdibujar la realidad. Oscurece su esencia específica como forma de objetivación. Si bien es un producto de las personas, se presenta como un concepto-práctica autónomo que se ha escapado de su control.[233] Esconde una relación entre personas, presentándose como una relación entre cosas (de objetos y/o de la historia). El patrimonio cultural no es una cosa, sino una relación social entre personas intermediada por cosas, aunque aparecen como cosas y relaciones entre cosas (Lukács 1970: 49).

Esta fuerza impersonal (del patrimonio cultural) no muestra esta relación directa de explotación, pero refleja sin embargo el predominio de un discurso[234] (generalmente) científico sobre las cosas (objetos), en este caso concreto, en el pasado. Así, el patrimonio cultural puede leerse como una abstracción del hacer humano (pasado) y la atribución al mismo de un significado que se deriva de las relaciones de dominación en ese momento. Junto a la cualidad mística del valor emerge algo igualmente enigmático: la influencia del pasado en el momento actual en una forma completamente separada del flujo social del hacer.[235] El interés de esta circunstancia radica en el hecho de que, como escribiera Pasukanis, «*el trabajo muerto acumulado domina al trabajo vivo*». La subordinación del hacer cotidiano a ese trabajo muerto acumulado pasa por un mecanismo específico, un mecanismo diferenciado de los representantes de la clase dominante, un mecanismo que se presenta como una fuerza impersonal (Pasukanis 1976: 120).

3.4.4. El proceso acumulativo del capital pasa por el cercamiento monumental

> *«En las sociedades capitalistas la apropiación del plusvalor y la preservación y cohesión de la estructura social no dependen de relaciones de fuerza o dependencia directa. Tampoco dependen directamente del*

[232] El patrimonio cultural no se presenta dentro del complejo de una relación de clase, sino como algo que existe por encima de estas relaciones.
[233] La esencia de la forma mercancía es que una relación entre personas toma el carácter de una relación entre cosas y adquiere así una «*objetividad ilusoria*» (Lukács 1970: 110-111).
[234] Aquí radica quizás una crítica a Foucault, quien no reconoce el carácter fetichista de las relaciones sociales.
[235] Podríamos decir que el fetichismo de la mercancía se complementa con el fetichismo de los monumentos.

poder y la fuerza represiva de la ideología. En su lugar, descansan en la operación ciega de las leyes ocultas de la reproducción» (Hirsch 2017:515-516).

Anteriormente prometimos analizar el patrimonio cultural como una instancia de las relaciones capitalistas. Por este motivo, necesitamos analizar su posición en las relaciones de producción de la mercancía.

Sostendremos que el patrimonio cultural constituye un(o más) proceso(s) de (re)producción social, en el que la apropiación del producto está mediada por un bien cultural que se ha desprendido del flujo social del hacer y se ha convertido –indirectamente– en mercancía. Esta transformación crea las condiciones necesarias para una nueva acumulación de capital. Para conseguirlo se requiere la escisión del control del espacio/bienes, etc. (la creación de patrimonio cultural) y su concentración en un actor más allá del proletariado y el capital (para ocultar la dominación). Por lo general, este actor es el Estado o puede ser cualquier otro organismo aparentemente neutral, incluso los propios empleados en forma de cooperativa del trabajo.[236] Lo importante aquí es que la dominación burguesa se logra a través de un proceso de *cercamiento monumental*[237] por el cual el espacio, por un lado, se escinde de los actores sociales, y por otro lado, se convierte en la base de un futuro proceso de acumulación. Por lo tanto, el patrimonio cultural es una forma social que el capital debe crear para su propia reproducción y disfrazar su existencia como separada de la clase dominante. Por ello, es necesario dotar a este mecanismo con un velo de neutralidad (fetichismo) para ocultar la relación de explotación inherente. Así, el patrimonio cultural es un proceso aparentemente separado de la clase burguesa, precisamente para que pueda garantizar la reproducción de la relación capitalista.

El proceso reproductivo capitalista, por consiguiente, produce el patrimonio cultural –como un mecanismo desligado del proceso de explotación competitiva del capital individual y provisto del velo de la neutralidad y del interés para la Sociedad Civil– que es capaz de crear y garantizar para los capitales individuales las condiciones de (re-)producción que estos no podrían consolidar por su propia iniciativa. La capacidad del patrimonio cultural para garantizar estas condiciones del proceso de producción capitalista radica en que el patrimonio cultural, como momento elevado

[236] Y esto implica, también, una crítica al *giro democrático* de la gestión de patrimonio cultural.

[237] «Cercamiento monumental», el término pertenece a un interlocutor en el debate sobre los monumentos que organizó Rosa Nera en el verano de 2021. Sin embargo, el contenido se desarrolla, hasta donde conocemos, por primera vez aquí.

por encima del proceso productivo inmediato, consigue cercar (¿violentamente?) un conjunto de recursos situados fuera del proceso de producción y convertirlos (indirectamente) en una mercancía.

El patrimonio cultural no constituye un ámbito directo de explotación. En cambio, la relación de explotación se produce en un ámbito aparentemente inocente, la memoria y/o el patrimonio material o inmaterial. Aquí, cada espacio arqueológico se asemeja a un *palimpsesto*, capaz de acumular un conjunto de restos arqueológicos, que pueden transformarse en mercancía. El hacer pasado cristalizado se distancia del flujo social del hacer y se convierte en una mercancía.[238] Asimismo el cerro Kasteli, que se asemeja a un palimpsesto en el que se inscriben las distintas huellas de las culturas que han pasado por la región, también constituye un palimpsesto en el que la acumulación de antigüedades puede aportar un capital.

Con el fin de lograr la acumulación capitalista, en la gestión del patrimonio cultural aumenta la presión para la aplicación de una «política de desarrollo» que garantice un proceso continuo de acumulación para los capitales individuales. Al mismo tiempo, el patrimonio cultural garantiza las condiciones de transacción, las relaciones de los sujetos con el espacio etc. Permanece como una forma jurídica al margen de la transacción en sí, pero impone las relaciones específicas que deben regir para quienes acceden al espacio. Al reconocer el patrimonio cultural como un momento en la relación capitalista (por lo tanto, en la lucha de clases), analizamos la patrimonialización en el proceso de desarrollo del modo de producción capitalista.

A nuestro entender, el patrimonio cultural crea las condiciones para una nueva acumulación capitalista. Es un hecho que el capital tiende a expandir constantemente el mercado. Está constantemente buscando la incorporación de nuevas esferas y personas al modo capitalista de producción (Hirsch 2017: 541). Aquí, entonces, el patrimonio cultural constituye una herramienta para el capital que le permite la entrada (aunque sea indirectamente) a nuevos lugares, a nuevos terrenos.

> «*Por lo demás, la producción de plusvalor relativo –o sea la producción de plusvalor fundada en el incremento y desarrollo de las fuerzas productivas– requiere la producción de nuevo consumo, que el círculo consumidor dentro de la circulación se amplíe así como antes se amplió el círculo productivo. Primeramente: ampliación cuantitativa del consumo existente; segundo: crea-*

[238] Por lo tanto, toma la forma de una relación entre cosas. Conectamos con el pasado a través del patrimonio cultural, es decir a través de un significado atribuido por una relación de dominación.

ción de nuevas necesidades, difundiendo las existentes en un círculo más amplio; tercero: producción de nuevas necesidades y descubrimiento y creación de nuevos valores de uso (...). De ahí la exploración de la naturaleza entera, para descubrir nuevas propiedades útiles de las cosas; intercambio universal de productos de todos los climas y países extranjeros; nuevas elaboraciones (artificiales) de los objetos naturales para darles valores de uso nuevos. La explotación de la Tierra en todas las direcciones, para descubrir tanto nuevos objetos utilizables como nuevas propiedades de uso de los antiguos (...)» (Marx 1968: 360-361).

En resumen, el patrimonio cultural es una forma de preservar la acumulación de capital. ¿Qué quiere garantizar el patrimonio cultural? La entrada a capital a un conjunto de espacios a los que bajo otras condiciones, les hubiera sido imposible acceder a causa de la oposición de la gente a la inversión hotelera. El patrimonio cultural compone un mecanismo que permite la acumulación de capital en un momento en que para el capital individual es difícil moverse. En otras palabras, el patrimonio cultural ofrece al capital la posibilidad de transformación (de dinero en atracción turística y de nuevo en dinero), da al capital la libertad de trasladarse de un ámbito a otro para extraer la mayor ganancia posible. En este caso concreto le permite penetrar tanto en el hacer pasado cristalizado como en el espacio.

Pero, ¿cuál es el papel del Estado en este proceso?

3.4.5. Patrimonio cultural y Estado: El patrimonio cultural es la otra cara de los mecanismos represivos

Por otra parte, a pesar de los importantes apuntes del giro democrático, el patrimonio cultural sigue concentrado en manos del Estado. Se considera propiedad estatal y su gestión está (usualmente) a cargo de un organismo administrativo estatal. La acumulación capitalista no puede lograrse a partir de la mera existencia del capital. El capital no puede imponer su propia acumulación, necesita a un tercero: el Estado. El patrimonio cultural es la otra cara de los mecanismos represivos; logra desalojar la okupa y garantizar las condiciones generales de acumulación. El estado garantiza las condiciones materiales generales de la acumulación de capital, en tanto que estas condiciones no pueden ser instituidas por los capitalistas individuales. La política del estado, que no se identifica necesariamente con los intereses individuales de los

capitalistas, intenta conservar el modo de producción capitalista (Heinrich 2008: 210-212). El patrimonio cultural es una de estas políticas, evocando la discusión interna de Rosa Nera podríamos llamar a este proceso *cercamiento monumental*.

Con la consigna del «patrimonio cultural», el discurso de la Iniciativa en defensa del cerro Kasteli se vuelve contradictorio, precisamente porque la gestión del espacio no vuelve al pueblo sino al Estado;[239] permite al Estado meterse en los asuntos del cerro Kasteli, dando su propio significado y así eliminar la experiencia de resistencia de Rosa Nera. De esa manera el espacio pierde sus potencialidades (emancipadoras). Se convierte en un panteón, en un espacio muerto.

Al tratar de proteger el cerro Kasteli a través del discurso del patrimonio cultural, la crisis de la inversión se presenta como una debilidad del capital turístico de cumplir con las condiciones materiales generales de la acumulación de capital. Es decir, el patrimonio cultural se presenta como un salvavidas del capital dado que –aunque evita la conversión del espacio en capital hotelero– garantiza las condiciones materiales generales de la acumulación de capital. Pero más importante, esta lectura considera la crisis del capital como algo externo a nuestra lucha.

3.4.6. El patrimonio cultural introduce una separación entre lo cultural y lo económico

Con la introducción del concepto de patrimonio cultural, reconocemos una distinción entre lo cultural y lo económico (y lo político). Esta es útil para la burguesía porque sitúa el debate más allá de la explotación.

> «[… C]*orresponde perfectamente a los intereses de clase de la burguesía yuxtaponer las esferas particulares de la existencia social y despedazar al hombre de conformidad con su separación*» (Lukács 1970: 218).

En efecto, en el tema del cerro Kasteli observamos una división entre lo cultural y lo económico: si bien se denuncia con pasión la posible explotación turística del cerro Kasteli, su patrimonialización y su desprendimiento de lo político con el velo de la cultura no parecen hallar grandes reacciones. La importancia de esta separación entre lo cultural y lo económico radica en que sitúa el debate desde un principio más allá de la explotación que tiene lugar en las relaciones de producción. Como escribía Lukács

[239] Es característico que Skamnakis, de los fundadores de la Iniciativa, en un artículo en el periódico local, escribiera «*según el artículo 24 de la Constitución los monumentos, los espacios tradicionales y los aspectos tradicionales son protegidos por el Estado*» (Skamnakis, 2 de noviembre de 2020).

(1970: 100) «*la fisura más notable y de más serias consecuencias, en la conciencia de clase del proletariado, se revela en la separación entre la lucha económica y la lucha política*».

Esta separación de esferas no ha existido desde siempre ni está establecida de forma permanente. La separación de lo económico y lo cultural parece estar incorporada a las relaciones sociales capitalistas o, más correctamente, ser una condición de las relaciones sociales capitalistas. Esta separación, sin embargo, no debe darse por sentada.[240] El uso de categorías como patrimonio cultural, que separan las esferas, debería preocuparnos y ser visto como una forma fetichizada de las relaciones sociales de producción capitalista.

Tenemos que subrayar aquí que el intento de derivar el patrimonio cultural como una relación social del capital no es un intento de derivar lo cultural de lo económico (o político), sino la escisión de lo cultural y económico (y político) de la estructura de las relaciones sociales de producción capitalista, es decir, de la forma específica de explotación de clase. La tarea no es desarrollar una teoría económica o una teoría reduccionista de la cultura, sino caminar hacia una crítica materialista. El patrimonio cultural, en otras palabras, no es un campo separado que se interprete en referencia a la base económica; es una forma de relación social históricamente específica, que confiere una dimensión específica a la memoria.

La forma de patrimonio cultural presupone la separación constante entre lo económico y lo cultural. El concepto mismo de patrimonio cultural depende, por consiguiente, de la constante reproducción de esta separación. Luego, como veremos a continuación, el concepto de patrimonio cultural introduce una lucha continua, dado que integra las relaciones sociales en su molde. La misma integración de las relaciones sociales en categorías culturales particularizadas, es una lucha constante por suprimir la expresión de la resistencia.

[240] «*La separación de la política y la economía [...] no es un acto histórico que sucede una sola vez, sino que se reproduce constantemente*» (BIanke, Jürgens y Kastendiek 1974/78, :121 como se citó en Holloway 1980: 14).

3.4.7. El patrimonio cultural contribuye a la pérdida de la vida cotidiana

A) Con la escisión del espacio

Anteriormente hemos insinuado que la relación explotadora del patrimonio cultural pasa por el espacio. El espacio del cerro Kasteli conlleva una doble dimensión de valor. Por un lado, tiene valor de uso para los propios actores colectivos. Es una condición previa para que puedan desarrollarse relaciones sociales emancipadoras. Por otro lado, para el patrimonio cultural porta valor, dado que se encuentran restos arqueológicos a los que se les atribuye un valor histórico. Por lo tanto, el espacio constituye un campo de conflicto.

Si para Agamben (2005: 98) «*es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso*», entonces el patrimonio cultural es una religión que hurta el espacio público a los propios actores y lo ubica en una esfera separada, fuera del uso cotidiano de los actores. La declaración de un lugar como patrimonio cultural confirma este conflicto en tanto que sustrae el espacio al proletariado (los de abajo) y lo entrega (generalmente) al Estado para iniciar los procesos de acumulación. Así, la patrimonialización de un espacio elimina la posibilidad de crear relaciones sociales que desafíen el statu quo en su interior.

La posibilidad de convertir el cerro Kasteli en patrimonio cultural revela un conflicto con nuestras relaciones sociales cotidianas. Expresa el peligro de cosificación de la vida cotidiana y de conversión de su base material (el espacio) en algo ajeno a los militantes. Por un lado, entonces, puede ser un proceso fetichizado, sin embargo esto no significa que sea falso, ya que tiene efectos materiales inmediatos en nuestras vidas.[241] De hecho, la posible patrimonialización del cerro Kasteli impondría una presión sobre los okupantes para que abandonen el lugar. Sarris sostiene que «*estos edificios constituyen la memoria histórica y tienen un gran valor cultural para la ciudad, no pueden ser el trofeo de nadie. […] Si esta situación se mantiene, creo que*

[241] «*Aquí la fetichización no sólo se refiere a la creación de ciertas formas de pensamiento, sino a la constitución de las "formas de vida social" burguesas. Involucra la organización de nuestras vidas de tal manera que las cuestiones importantes (lucha de clases y transición al socialismo) no pueden plantearse jamás activamente. Lo importante aquí es la organización material de nuestras vidas más que sencillamente la diseminación o inculcación de ideas*» (Holloway 1980: 28).

se dará la posibilidad de hablar de abandono, que lo dejemos, que vuelva a entrar la policía» (entrevista a Sarris).

El patrimonio cultural existe fuera de nuestra actividad cotidiana, es algo ajeno a nuestro hacer. La posible conversión del cerro Kasteli en un lugar semejante indica su transformación en algo ajeno, en algo que ya no pertenece al proletariado, en un espacio donde las relaciones no se inspiran en una visión utópica, sino que se rigen por las reglas del patrimonio cultural. Toda creación surgida bajo el paraguas del patrimonio cultural, incluso aunque ofrezca una luz sobre el pasado, no deja de ser una creación castrada tanto porque ya ha sido cercenada de los deseos cotidianos de los sujetos colectivos como porque el dinero será el mediador de este proceso.[242]

B) Con la pérdida del presente

> «En la sociedad capitalista el pasado reina sobre el presente. Esto quiere decir simplemente que el proceso antagónico, si no es conducido por ninguna conciencia, si es solamente movido por su propia dinámica inmanente y ciega, se manifiesta, en todas sus formas inmediatas de aparición, como una dominación del pasado sobre el presente, como dominación del capital sobre el trabajo» (Lukács 1970: 204).

La segunda consecuencia que inflama la pérdida de la vida cotidiana está relacionada con la posición jerárquica superior del pasado sobre el presente. Colocar el tiempo pasado congelado en una posición jerárquica de mayor valor que el tiempo presente despolitiza y neutraliza el tiempo del ahora. De este modo, el hacer cotidiano parece sin significado. El tiempo pierde su carácter variable y fluido: se anquilosa en un momento determinado, medible cuantitativamente, lleno de cosas medibles cuantitativamente. Constituye una forma que violenta la actividad humana en el aquí y ahora.[243] «*La separación [...], entre el hacer y lo hecho, implica inevitablemente una hipostatización del presente, una fijación del presente*» (Holloway 2010: 84).

---

[242] «*El hacer se niega a sí mismo. La actividad se convierte en pasividad, el hacer deviene no-hacer, deviene ser. La alienación señala tanto nuestra deshumanización como el hecho de que somos nosotros quienes la producimos. Pero, ¿cómo es posible que personas mutiladas, deshumanizadas, enajenadas puedan crear una sociedad liberada, humana*» (Holloway 2010: 78-79).

[243] Una imagen me viene a la mente mientras escribo este párrafo: era el verano de 2018 (si no me falla la memoria) mientras subía al cerro para participar en una charla política, no dejaba de pensar y me reconcomía la ansiedad acerca de sus conclusiones políticas. Al llegar, me encontré un montón de chavales de 15 a 35 años jugando a un juego de patio. Y pienso años después: ¿Por qué motivo relegar esta creatividad humana en beneficio de la pasada? esta plenitud reflejada en el juego, en la dimensión creativa del ahora, ¿seguirá caracterizando a los transeúntes en el posible complejo museístico del cerro Kasteli? El juego en sí es una actividad de desfetichización, una actividad de apropiación del espacio y del tiempo. Como señala Lukács «*si el hombre no es totalmente hombre sino "allí donde juega", se*

«*En tanto el hombre dirige, intuitiva y contemplativamente, su interés hacia el pasado o el futuro, ambos se inmovilizan en un ser extraño, y entre el sujeto y el objeto se instala el «espacio dañino» infranqueable del presente. Solamente cuando el hombre es capaz de discernir el presente como devenir al reconocer en él las tendencias cuya oposición dialéctica le permite crear el futuro, el presente, el presente como devenir, deviene su presente*» (Lukács 1970: 226).

3.4.8. ¿Dónde está la lucha? El capital lucha para imponer la forma del patrimonio cultural

Hemos señalado anteriormente que el patrimonio cultural constituye una relación capitalista fetichizada, que encubre la explotación. En este subcapítulo argumentaremos que esta relación no puede ser total.[244] «*Esta ilusión fetichista, cuya función consiste en ocultar la realidad, ilusión que envuelve todos los fenómenos de la sociedad capitalista, no se limita a enmascarar solamente su carácter histórico, o sea temporal*» (Lukács 1970: 48-49).

> «*las formas fetichizadas dadas bajo las relaciones capitalistas no constituyen una cubierta opaca que oculte completamente la explotación de clase a quienes son objeto de ella. La aparente neutralidad y fragmentación de las formas, las engañosas desconexiones, desembocan en un constante conflicto con la experiencia que tienen los trabajadores de la opresión de clase. Dinero, capital, interés, renta, ganancia, Estado son todos factores comúnmente vividos como aspectos de un sistema general de opresión, a pesar de que se sigan desconociendo sus interconexiones precisas. Si hemos de seguir la metáfora de Marx acerca de la neblina tal vez sería mejor no considerarla como una estática e impenetrable niebla, sino como una cortina discontinua de neblina, con partes más o menos densas. Las interconexiones aparecen y desaparecen, por momentos la neblina se dispersa, en otras ocasiones vuelve a descender.*

---

puede ciertamente, a partir de ahí, comprender el conjunto de los contenidos vitales y, en la forma estética, comprendida tan ampliamente como sea posible, arrancarlos a la acción mortal del mecanismo cosificante» (Lukács 1970: 165).

[244] Como señala Leonard Cohen «*hay una grieta en todas las cosas; ahí es por donde entra la luz*». Así, la lógica de las relaciones de dominación se manifiesta en varios aspectos del patrimonio cultural o de los monumentos.

El fetichismo no es estático, sino un proceso constante de desfetichización/refetichización» (Holloway 2007: 21).[245]

De este modo, el patrimonio cultural no es sólo una relación en el tejido social del capital, sino que la misma categoría constituye un campo de lucha. Podríamos leer la lucha en dos sentidos aquí:

A) En primer lugar, como una lucha por el territorio. La lucha diaria por la vida en el espacio urbano, en los barrios, etc., trae consigo una pérdida de terreno para el capital; se requiere la intervención del Estado para compensar las pérdidas del capital. El patrimonio cultural constituye una forma de reapropiación indirecta del territorio en beneficio del Estado y del capital. De este modo, el patrimonio cultural suele ser una respuesta en el marco de la crisis capitalista. Dondequiera que nos encontremos con una relación de patrimonio cultural, estamos frente a una relación que se crea directa o indirectamente en razón de la lucha que está teniendo lugar en la zona. Aquí la lucha tiene otra dimensión:

> «*Para la clase burguesa el sentido de esas modificaciones consiste precisamente en reponer la nueva etapa escalada en un nivel cuantificado para poder continuar calculando racionalmente. Para la clase proletaria, al contrario, el sentido de «la misma» evolución consiste en la supresión, así realizada, de la fragmentación, en la conciencia del carácter social del trabajo, en la tendencia a hacer cada vez más concreta y superar la generalidad abstracta de la forma de aparición del principio social*» (Lukács 1970: 195).

B) En segundo lugar, como una lucha para imponer la categoría del patrimonio cultural. Aquí podemos decir que hay dos niveles del antagonismo: hasta ahora hemos visto el primer nivel del antagonismo: la intención del movimiento reivindicativo de defender su ciudad bajo la demanda de la salvación de la memoria. En este conflicto, «*el cerro Kasteli no puede convertirse en un hotel*», dado que extorsiona la historia de la ciudad. Sin embargo, este nivel no cuestiona la forma mercancía y no pone en duda la

[245] La lectura del fetichismo como proceso tiene importantes implicaciones teóricas y políticas. «*Este concebir el fetichismo como un proceso de desfetichización-refetichización equivale a enfatizar la fragilidad inherente de las relaciones sociales capitalistas*» (Holloway 2007: 22). Por el contrario, si interpretamos el fetichismo en el sentido marxista tradicional, significa que percibimos el fetichismo como un hecho establecido y por lo tanto la génesis de las relaciones sociales capitalistas se considera una construcción histórica, algo que tuvo lugar en el pasado. Por ello, una vez que el fetichismo se entiende como fetichización, la cuestión de las formas no es sólo de interés histórico, por el contrario, es una interrogante constante acerca de sus relaciones sociales actuales (Holloway 2010: 123-159). La existencia del patrimonio cultural como relación capitalista está constantemente en juego, como también la misma forma del patrimonio cultural.

manera de luchar. La demanda de patrimonialización no se opone a la acumulación del capital, precisamente crea las condiciones generales para la acumulación general (aunque se mueva, a primera vista, contra el capital turístico): es decir el antagonismo se presenta exclusivamente entre el capital turístico y el capital cultural, ignorando la misma lucha por la forma mercancía. El segundo nivel de antagonismo se inscribe en la intención del capital de imponer la forma del patrimonio cultural en las relaciones alrededor del cerro Kasteli. Como dice Johannes Agnoli (2002: 190) «*mientras marchaban a través de las instituciones, simplemente olvidaron que estas instituciones tienen su propia dinámica, que, como ya había insistido Marx, es más fuerte que la voluntad del individuo. Las instituciones del Estado no se dejan utilizar de ninguna manera, pues su lógica no es propia, sino que está determinada por la realidad a cuyo funcionamiento sirven*».

En este sentido, el patrimonio cultural sirve el capital para resolver sus dificultades de acumulación e imponer la forma de mercancía, obligando a los ciudadanos a cambiar su relación con el espacio: pueden vivirlo como espectadores, como consumidores o como trabajadores del negocio turístico de la Universidad Politécnica. Es decir, elimina la experiencia de las relaciones sociales fuera del capital que se han desarrollado a lo largo de dieciséis (hasta el momento del desalojo) años en el cerro Kasteli. En otras palabras, el capital trata, en primer lugar, de (re-)definir la riqueza de la ciudad, y en segundo lugar imponer una relación de explotación con la riqueza de la ciudad.[246] Por eso, al principio reconoce la riqueza que está oculta bajo la tierra del cerro Kasteli y propone una acumulación que pasa por la patrimonialización del lugar, en la cual la forma de mercancía se deriva a través del Estado.

Del lado del capital, la forma del patrimonio cultural es una «*una lucha por canalizar la acción clasista en las formas fetichizadas de la política burguesa, una lucha por constituir la forma Estado. Esta lucha, insistamos de nuevo sólo puede ser comprendida en el contexto histórico del desarrollo de la lucha de clases que es la reproducción y acumulación de capital*» (Holloway 1980: 27). Por lo tanto, el patrimonio cultural integra inherentemente la lucha. Por eso, una defensa del cerro Kasteli basada en la percepción del patrimonio cultural y la importancia de los monumentos

[246] Precisamente por eso, la lucha de clases en el caso del cerro Kasteli está relacionada con la imposición o no de la forma mercancía

es problemática en la medida en que ignoran la forma capitalista de patrimonio cultural.[247]

Para terminar, debemos señalar que, imponiendo la categoría del patrimonio cultural, la lucha aquí se libra dentro de límites establecidos por esa categoría. En el siguiente subapartado vamos a situar un ejemplo de estos límites en el sujeto colectivo. Para el patrimonio cultural, el sujeto no es otro que la Sociedad Civil, en nombre de la cual se reclama el espacio. Quizás podríamos argumentar la existencia de un conflicto entre el proletariado y la Sociedad Civil.

3.5. ¿El patrimonio cultural como herramienta en manos del proletariado?

La adopción de la demanda de la salvación de la memoria y de los monumentos por parte de la izquierda y el espacio anarquista en la geografía griega nos hace preguntar: ¿Puede ser el patrimonio cultural y los monumentos una herramienta en manos del proletariado? En nuestro ejemplo, Rosa Nera primero apoyó las investigaciones arqueológicas en el jardín «*sobre la cuestión del sitio arqueológico, Rosa argumenta, desde el primer momento de la okupa, que debe haber una excavación, la investigación arqueológica debe continuar*» (entrevista a Zacarías) y segundo adoptó dicha demanda en ciertos momentos realmente críticos: Primero, con la amenaza del desalojo en 2017 donde la propia okupa apoyó los procedimientos para que el edificio fue declarado monumento; segundo, en la conversación con el Alcalde inmediatamente después del desalojo, uno de los argumentos contra la invasión policial era que los edificios son monumentos y necesitan protección; y finalmente, en el juicio por los dieciséis detenidos durante el desalojo.

Concretamente, en 2017 aparecieron las primeras sombras sobre la okupa Rosa Nera con el contrato entre la Universidad Técnica de Creta y la empresa Belvedere para la construcción de un complejo hotelero en el cerro Kasteli. La asamblea de Rosa Nera se refiere, entre otras, a la «*venta de tres edificios históricos de la ciudad*» (Rosa Nera, 30 de julio de 2017). La fuerte resistencia de la ciudad congeló temporalmente los planes de inversión. Sin embargo, en septiembre de 2020, cuando se desaloja temporalmente la okupa, el movimiento de solidaridad adopta también el discurso de los

[247] Esta línea de defensa fue adoptada no sólo por la Iniciativa sino también por los partidos de izquierda de la ciudad: Sy.Riz.A., KKE y Mera25; Sin embargo, Antarsia (la izquierda anticapitalista) ha mantenido una tesis diferente [véase gráficas 10-11, Anexo 2].

monumentos –discurso que posteriormente encarna la Iniciativa contra la Hotelización– reconociendo el papel clave de la okupa para «*preservar el monumento que se derrumbaría*» (Minutas de la reunión con el Alcalde 8 de septiembre de 2020). Sin embargo, el discurso de «*allanamiento de monumentos arqueológicos*», hay que decirlo, es un discurso que se critica desde la perspectiva de Rosa; aunque incluso se utiliza en el juicio para defender a los dieciséis acusados en el desalojo de la okupa. Los dieciséis acusados son llevados a juicio por daños a un monumento.[248]

Esta relación ambivalente profundiza en un tema que toca, no solamente Rosa Nera sino, también varios espacios de resistencia en Grecia, como por ejemplo la okupa de Fábrica Yfanet, la okupa Libertaria, la okupa Patmou y Karavía y la okupa del teatro Empros. Todas, junto con Rosa Nera y su Asamblea Solidaria, han empleado de manera herramental, en distintos momentos, un discurso de salvación de los monumentos. Esta relación no es sencillamente resultado de la opción política de las okupas de dar vida a edificios abandonados, que suelen ser monumentos, de antigüedad (bien porque tienen altos costes de mantenimiento, bien porque han pasado a las manos «indiferentes» del Estado, bien porque el capital privado no ha encontrado la forma de «explotarlos»); por el contrario, como veremos, es una relación profundamente política que expresa el núcleo de la perspectiva revolucionaria. Hemos destacado cuatro imágenes sobre ésta relación.

3.5.1. Cuatro imágenes sobre la relación de las okupas con los monumentos

Primera imagen. Tesalónica, Fábrica Yfanet

El 20 de marzo de 2004. Abre la Fábrica Yfanet a la ciudad después de 36 años de abandono, gracias a un proceso colectivo. En 2006 la fábrica es adquirida por el Ministerio de Cultura y declarada monumento del patrimonio industrial. En virtud de este estatuto jurídico, el espacio, por un lado, es reclamado por el Estado y, por otro, está «protegido», ya que no puede ser explotado ni utilizado para propósitos comerciales. En 2018, casi todas las propiedades del Ministerio de Cultura y los sitios arqueológicos (incluido Yfanet) son transferidos al «superfondo» de privatizaciones

[248] Sin embargo, tras la reokupación Alba cuenta «*Miré alrededor para ver el abandono, la destrucción de los edificios, (...) destrucción, destrucción por todas partes. Sabes que hay compañeros que son llevados a juicio por daños a un monumento, compañeros que han construido, mantenido este monumento, y la empresa que según es el salvador, dejó que se dañara tantos meses el edificio*» (entrevista a Alba).

(TAIPED), con el pretexto de su desarrollo. Sin embargo, el hecho de que el edificio está protegido por la ley arqueológica y, por tanto, no puede ser demolido, supone una dificultad para su explotación. Este obstáculo se supera en marzo de 2021: en una ley no relacionada, se aprueba un parámetro que permite la demolición de edificios de más de 100 años que se consideren en peligro de derrumbe cuya integridad estructural esté en riesgo. La ley prevé la creación inmediata de una comisión que elabore un estudio en sólo tres días y pueda demoler el edificio inmediatamente. Este plan abre el camino para la demolición de Yfanet, que antes no podía producirse al estar el edificio protegido como monumento. Finalmente, el 8 de agosto de 2021 el Ministerio de Cultura anuncia la decisión de retirar parte de los tejados del complejo industrial Yfanet, clasificado como monumento histórico. En su convocatoria de defensa, la okupa destaca el carácter monumental del edificio: «*Hasta hace muy poco, el edificio, "protegido" por la ley de monumentos, no podía ser demolido ni utilizado para fines comerciales o de otro tipo*» (Okupa Fábrica Yfanet 2021: 24).

Segunda imagen. Tesalónica, Libertatia: detención en relación con los daños a un monumento

Durante las obras de reconstrucción del tejado de la okupa Libertatia (el 23 de agosto de 2020), incendiada durante una manifestación nacionalista el 21 de enero de 2018, la policía irrumpe en la okupa y detiene a doce compañeros acusados –entre otros cargos– de daños a un monumento y de construcción ilegal. «*Se les acusa ridículamente de construcción ilegal, de resistirse a la policía e, irónicamente, de destruir un monumento protegido*».

En la campaña de apoyo financiero para la reconstrucción del espacio de la okupa (rebuildlibertatia) se lee «*A los crímenes del fascismo y el nacionalismo que han ocurrido en esta ciudad, se ha añadido otro, el incendio de un edificio histórico que llevaba más de un siglo en pie (...). Este edificio neoclásico [...], uno de los pocos que se conservan en la ciudad, proporcionó un refugio muy necesario para algunas personas, así como un lugar para la circulación de ideas libertarias*».

«*La reconstrucción de Libertatia es un gran desafío, no sólo para nosotros, sino para todo el movimiento antifascista. Cuando la okupa vuelva a ser reparada, como un insulto y una toma de posición frente a la furia destructiva fascista, todos podremos celebrar una victoria de la creación, una prueba de que nuestras ideas no sólo son bellas, sino también factibles*». (Libertatia, 21 de junio de 2021)

Tercera imagen: Atenas, Patíssia, Patmou y Karavia

En la misma línea, la okupa Patmou y Karavia, desde 1989, exigió la monumentalización del edificio del parque para evitar la cimentación del parque y mantener un espacio verde en el barrio. El edificio se declaró monumento en 1993 (ΦΕΚ 726/Β/20-9-1993) y desde entonces existe como espacio de encuentro del barrio.

Cuarta imagen: Atenas, Psirri. Okupa del teatro Empros

El 19 de mayo de 2021 la policía desaloja el edificio autogestionado de Empros. Unos días más tarde, el edificio es reocupado mediante una gran fiesta espontánea. La policía volvió a cerrar el espacio el 24 de mayo de 2021, sin embargo, los ciudadanos demandaron a la policía por destruir un monumento. Un miembro de Sy.Riz.A. presenta una demanda contra la brigada responsable del desalojo y del sellado del lugar debido a que el edificio está clasificado como monumento arquitectónico.

La historicidad del edificio se subraya, también, en varias ocasiones: «*…Construido el1933 (...) el edificio histórico (declarado monumento protegido desde 1989) de Empros funcionó inicialmente como imprenta de periódicos y, de 1988 a 2007, como teatro. (...) Abandonado y cerrado durante casi cinco años, se reactivó como okupa en noviembre de 2011 por iniciativa del grupo de artistas "movimiento Mavili" y con la participación y el apoyo del Movimiento de Residentes de Psirri, así como de otros artistas y teóricos del ámbito de las artes escénicas, la música y las artes visuales*». (Recolección de firmas para salvar Empros, 15 de noviembre de 2013).

De las imágenes anteriores se desprende que la relación entre las okupas y el discurso sobre el patrimonio cultural/los monumentos es ambigua y a menudo contradictoria. A veces el discurso de la protección de los monumentos o de los edificios históricos se utiliza para proteger la base material de la okupa (la necesidad del espacio para continuar la creación de relaciones sociales) por los ataques del Estado y/o del capital; a veces -al revés- el Estado utiliza este discurso para aumentar la represión contra los militantes; y a veces las okupas critican la propia monumentalización de los espacios ya que desvincula el espacio del flujo social del hacer. En resumen, observamos el hecho de que cinco espacios auto-gestionados utilizan la lógica de los monumentos para protegerse de los ataques del capital y/o del Estado. ¿Podemos sustituir, entonces, que el patrimonio cultural (o la lógica de los monumentos) puede ser una herramienta en manos del proletariado, de las okupas, de las luchas en las ciudades? Esto no sólo señala la importancia de nuestro trabajo, sino también plantea la cuestión de las medidas de la lucha. La cuestión que surge es cuál

es la relación entre la acción política (en este caso, las okupas) y las instituciones (en este caso, instituciones que no muestran ninguna apuesta política). Aunque tenemos que admitir que, cuanto más agudo es cada conflicto, más difícil es para la burguesía imponer su dominio a través del patrimonio cultural. Sin embargo, el interrogante sobre las relaciones sociales que conllevan con el patrimonio cultural permanece.

3.5.2. La categoría del patrimonio cultural tiene impacto al sujeto revolucionario

La demanda del patrimonio cultural va acompañada de un cambio importante en el sujeto al que se refiere el movimiento reivindicativo. Esto ocurre de dos maneras: o bien por la hipostatización del concepto mismo, o bien transformando al sujeto colectivo en consumidor del espacio o (en el mejor de los casos) en ciudadano.

A) Sustanciación del patrimonio cultural

> «*En el capitalismo existe una inversión de la relación entre las personas y las cosas, entre el sujeto y el objeto. Hay una objetivación del sujeto y una subjetivación del objeto: las cosas (el dinero, el capital, las máquinas) se convierten en sujetos de la sociedad, las personas (los trabajadores) se convierten en objetos. Las relaciones sociales no son sólo en forma aparente sino realmente relaciones entre cosas (entre el dinero y el Estado, entre tu dinero y el mío), mientras que se priva a los seres humanos de su socialidad, se los transforma en "individuos", el complemento necesario del intercambio de mercancías*» (Holloway 2010: 86).

En este pasaje reconocemos la analogía con el cerro Kasteli: los monumentos se convierten en la fuerza motriz del movimiento reivindicativo. Ya se reclamen para convertirlos en hotel o en espacio de patrimonio cultural, parecen ser los Sujetos de la ciudad. El problema, por tanto, es que el patrimonio cultural se convierte en sujeto de la lucha, es decir, que el patrimonio cultural se sustancia. No son los actores los que dan forma al mundo sino el patrimonio cultural.

B) la transformación del proletariado en ciudadanía

El segundo elemento que más nos interesa en este párrafo es la transformación de los actores colectivos bien en consumidores, bien, en el mejor de los casos, en ciudadanos, sobre los que se basa la demanda de patrimonialización.

«*La reificación, por lo tanto, no sólo se refiere al dominio del objeto sino a la creación de un sujeto particularmente dislocado. La separación del hacedor respecto del hacer y de lo hecho crea un hacedor que queda a la deriva respecto del hacer, que es subordinado a lo hecho, pero que aparece corno completamente independiente de él*» (Holloway 2010: 111)

Hemos visto anteriormente que el patrimonio cultural puede no poseer manifiestamente las propiedades de una mercancía, pero es portador de un valor indirecto. Para revelar este valor y produzca capital, se requieren acciones específicas que entreguen el espacio no a los sujetos políticos, sino a los consumidores individuales. Para transformar el valor (indirecto) del patrimonio cultural en capital se exige la transformación de los sujetos políticos o, más sencillamente, de las personas que crean vida en el espacio en consumidores. De esta manera, sin embargo, las personas se relacionan entre sí como cosas. El individuo-consumidor es parte necesaria de la ecuación para revelar el valor del patrimonio cultural y de su transformación en capital.[249] Sin embargo, una vez que el sujeto actúa como consumidor y se convierte en partícipe del intercambio, se convierte él mismo en objeto, ya que no sólo está subyaciendo a las leyes del mercado, sino que, más aún, renuncia a los elementos que lo hacen Sujeto.

Además, el desarrollo del patrimonio cultural crea la necesidad de transformación de los sujetos políticos en Sociedad Civil, en una categoría abstracta en cuyo nombre se fundamentará la importancia del patrimonio. La Iniciativa reivindica los monumentos de la ciudad en nombre de los ciudadanos. El concepto de ciudadano es *a priori* una categoría individualizada, en la que no hay rastro de posibilidad de organización colectiva (Holloway 1980: 30), es decir, no hay posibilidad de crear relaciones sociales diferentes durante la lucha. La patrimonialización excluye a las personas políticamente activas, por eso el sujeto del patrimonio cultural es la sociedad civil (esta categoría cataloga a las personas como personas jurídicas, y por lo tanto no reconoce toda su subjetividad). Los ciudadanos se asemejan más a una categoría legal con derecho a la propiedad (propiedad indirecta del cerro Kasteli por intermediación del Estado o municipio). Vemos también aquí que un aspecto del fetichismo genera el otro. El ciudadano «es generado», en nuestro caso, para ser el sujeto el cuyo nombre se reclama patrimonio cultural. Sin embargo, la categoría de ciudadano, de la que está ausente el sello de clase, está en constante conflicto con nuestra propia experiencia.

[249] Al mismo tiempo, se crea una identidad específica que crea un marco especial de consumo. Por ejemplo, la identidad local promueve la consumación del museo.

Dentro de la noción de la Sociedad Civil se excluyen sujetos. Como sostiene Peristeraki (2021: 72-74) en su artículo *La estética del oprimido* los procesos que sigue la Iniciativa excluyen a los oprimidos (inmediatamente o de manera oculta: por ejemplo con un vocabulario especializado) del debate sobre el cerro Kasteli, especialmente a aquellos que han mantenido el espacio vivo los últimos años. Parece que a la categoría de ciudadano no pertenecen los oprimidos, los de abajo.

Además, las relaciones sociales entre las personas, pero también entre el presente y el pasado, están mediadas por el patrimonio cultural. No estamos relacionados con el cerro Kasteli como sujetos políticos, sino como ciudadanos de la ciudad que posee una mercancía importante, que necesita ser defendida. Por lo tanto, los procesos políticos y el cuestionamiento de la propia sociedad significan un paso atrás.

En resumen, las relaciones humanas entrelazadas en torno al monumento y al patrimonio cultural adquieren una forma doblemente enigmática. Aparecen por un lado como relaciones entre cosas (mercancías) y por otro como relaciones voluntaristas entre una categoría abstracta (Sociedad Civil) y su pasado.

Finalmente, surge la pregunta: ¿por qué el sujeto colectivo se transforma en un individuo utilitario (ya sea como parte de la Sociedad Civil o como consumidor)? Esta pregunta puede responderse volviendo a la derivación del patrimonio cultural a partir de las relaciones de capital. El tratamiento de los sujetos como ciudadanos, como titulares idénticos de los bienes públicos, esconde en su seno no sólo la desigualdad que puede darse en el acceso a los recursos –que por tanto no se pone en duda–, sino más aún la posibilidad de resistencia, la capacidad de pensar más allá de esta lógica.

3.6. Más allá de la memoria de los monumentos: Dentro de los monumentos se oculta una anti-memoria viva

Hemos visto que el problema con el lenguaje de la Iniciativa es que desarrolla un discurso en el que el sujeto está a priori suprimido; los sujetos están escondidos debajo del objeto, debajo del patrimonio cultural. Sin embargo, si el sujeto se ubica escondido en el objeto, tenemos que liberar la anti-memoria que se esconde en la categoría del patrimonio cultural.

Si, como hemos escrito anteriormente, los monumentos están inextricablemente ligados a la memoria y a la patrimonialización encierra la memoria en una narrativa unidimensional, se plantea la cuestión de cómo emancipar la memoria de los grilletes

de las relaciones sociales capitalistas. Surge la necesidad de diseñar una anti-memoria contra esa memoria orquestada por los defensores del patrimonio. ¡Qué mejor manera de empezar que con las propias palabras de los participantes en la okupa!

«*El valor de [las antigüedades] –que están alrededor y bajo nuestros pies– no se encuentra sólo en su propia antigüedad, en el papel que han performado antiguamente o en las connotaciones históricas de su arquitectura, sino más bien en la posibilidad que ofrecen para una crítica viva, teórica y práctica de la historia, la memoria y el presente*» (Benjamín, 3 de agosto de 2021).

Como decíamos en el subcapítulo «Dónde está la lucha», la categoría de patrimonio cultural desvincula el espacio de la posibilidad de usarlo por parte del proletariado. Así, adoptando la demanda de patrimonialización, la memoria es vista como algo que encarcela el presente en el pasado. Así, la demanda de devolución del cerro Kasteli al pueblo, bajo el peso de una memoria que se queda en el pasado –y sin ninguna referencia al anti-ejemplo[250] de la autogestión y de la autoorganización que tuvo lugar en los últimos años en Rosa Nera– coquetea con el olvido. Y de este modo nuestros cuerpos se paran, no vuelven a bailar, porque la memoria aparece como algo detenido, algo sin movimiento. La memoria se presenta como algo definitivo, que pide su regreso en el futuro (y en el presente). La memoria en este sentido se corta, se cercena, se vuelve algo inofensivo para el capital, se encierra en el pasado. Como consecuencia, esta noción de memoria, olvida las experiencias colectivas y condena a la parálisis nuestro baile. Entonces, la unidimensionalidad de la memoria que surge del discurso de la Iniciativa cercena la lucha de su carácter emancipatorio. Pero, a veces, «*los hechos, por muy lejos que se sitúen, jamás han dicho su última palabra. Basta con un cambio radical en el presente para que se bajen del pedestal y caigan a nuestros pies*» (Vaneigem 1977: 276).

Alineándose con las tesis de Vaneigem, Fábrica Yfanet sostiene que existe también nuestra memoria colectiva, la cual tiene un doble propósito. Por un lado, «*intenta interpretar el pasado y recuperar los rostros con que identificamos y momentos que queremos recordar*» (2021: 6). Más allá de la narrativa dominante de la nación, el capitalismo y el patriarcado, intentamos recuperar del pasado todas esas pequeñas o grandes historias que conforman nuestra propia anti-memoria (Okupa Fábrica Yfanet

[250]No tiene que ver con un ejemplo-modelo: el modelo puede copiarse, puede repetirse, puede transferirse. Al contrario, estamos hablando sobre un anti-ejemplo en el sentido de Castoriadis (2007), es decir concebir la okupa como un esperma del pasado que podría fertilizarse en el futuro.

2021: 27). De esta manera, el primer propósito de la anti-memoria es descubrir en el pasado el poder del hacer de hoy.[251]

«*Proponemos nuestra propia memoria colectiva frente a la demanda dominante del olvido. A través de un proceso vivo de contra-investigación, buscamos las historias perdidas de los sujetos arrastrados por la narrativa dominante, las historias ocultas de opresión y explotación que tuvieron lugar en Tesalónica y más allá, profundizamos en el pasado de las luchas sociales, laborales, de género, estudiantiles,*[252] *medioambientales, en nuestro propio pasado inmediato, pero también en el más lejano, con el objetivo tanto de ponerlas de relieve como de inspirar las luchas del futuro, hasta redescubrir la visión de la utopía*» (Okupa Fábrica Yfanet 2021: 27).

La anti-memoria se vincula con las luchas del presente. La anti-memoria tiene que ver con la creación de estas experiencias en la vida de las personas participantes, que no sólo muestra una imagen diferente del presente, sino que también impulsa a las personas participantes a una trasformación radical del tiempo (véase Tischler 2013).

Se vuelve aquí la contradicción que describimos en el párrafo 1.6.1.: Mientras que la Iniciativa se preocupa por la historicidad de los edificios (y del lugar) y de sus significados por la identidad nacional, Rosa Nera y Asamblea Solidaria se acercan a la consigna «*las okupas no son sus muros*».

Las relaciones que creamos desbordan cada edificio, caminan en las calles, se convierten en luchas. Así, la anti-memoria se reinventa diariamente en las okupas. Así, la anti-memoria existe en la cáscara del edificio, pero excede sus muros. Se refiere a la apropiación del pasado por parte de los militantes. La anti-memoria no se identifica con la historia de los edificios o con los restos arqueológicos, pero quizás se inspira y va más allá de ellos; la propia experiencia de la okupa constituye no sólo un retorno al uso común o a un significado diferente del espacio, sino aún más la apertura de nuevas posibilidades.

Por ejemplo, Fábrica Yfanet alberga una cultura anticomercial, como respuesta a las exclusiones del arte «serio» y «reconocido». De forma gratuita, se organizan exposiciones, conciertos, obras de teatro, clases, bailes, noches de cine y presentaciones de libros (Okupa Fábrica Yfanet 2021: 6). De la misma manera, Rosa Nera subraya la transformación del ser humano «*de la posición de espectador (consumidor, in-*

[251] Como decía Elytis «*Un día, el pasado nos sorprenderá con el poder de su actualidad*».
[252] La colectividad de Fábrica Yfanet está integrada por muchos estudiantes de la Universidad de Tesalónica. Una consigna típica de ellos dice «*estamos luchando en y contra la identidad estudiantil*» (Okupa Fábrica Yfanet 2021: 26).

vestigador, turista, trabajador) a la de participante». Por eso, enfatiza la apertura de la posibilidad de usos nuevos de los edificios-monumentos, más allá de un pasado congelado: «*biblioteca, área infantil, talleres de arte, autoeducación, sala de lectura, gimnasio, residencia, fiesta, estructura sanitaria*» (Benjamín, Rosa Nera 2021). En resumen, las dos okupas hacen hincapié en un conjunto de relaciones sociales, de poesía, de solidaridad que constituyen una memoria viva contra la memoria congelada de la historia dominante, de la historia del Estado.

La transformación del ciudadano (o de la sociedad civil) en proletariado o en un sujeto sin nombre, que crea encuentros reales, condiciones de vida, juegos efímeros, celebraciones comunales y otras oportunidades. Se trata de una diferencia consciente entre el sujeto al que hemos bautizado (bajo el peligro de caer en discursos tradicionales de izquierda o de adoptar una categoría completamente rechazada por mis compañeras y compañeros) como proletariado y las formas tradicionales/repertorio convencional de las luchas sociales.

Por lo tanto, nuestra lucha reivindicativa tiene que ver, no tanto con la reokupación de los edificios (una acción que tuvo lugar el cinco de junio de 2021) ni con la defensa del cerro Kasteli frente a la hotelización, sino con las relaciones (posiblemente) emancipadoras que creamos en el cerro Kasteli. La lucha por la defensa de Rosa Nera no tiene que ver simplemente con la memoria o la historia de la ciudad, sino con la realización de relaciones sociales más allá del capitalismo; con la reapropiación de nuestra riqueza. Y mientras estamos luchando, el pasado puede concebirse como una categoría de transformación revolucionaria. Esto no significa que la crítica a la categoría del patrimonio cultural camine hacia la sustitución de la memoria por otra narrativa, con un contenido diferente. Por el contrario, significa la reapropiación del hacer en el aquí y ahora. Estamos bailando en el aquí y ahora. Y, para seguir esa metáfora, nuestra compañera en este baile es la memoria colectiva, la memoria de otros mundos que ya hemos experimentado en el intersticio del cerro Kasteli. Como consecuencia, la memoria no es algo cristalizado en el pasado, sino algo presente en la lucha contra el olvido.

Como decía la consigna del teatro autogestionado Empros en el día de su desalojo «*los edificios pertenecen a quienes alojan sus sueños en estos*». Y en el cerro Kasteli los colectivos comparten sus sueños de una realidad diferente. Este hecho crea una (anti-)memoria viva: imágenes que pueden contener el esperma de relaciones sociales futuros.

Si el patrimonio cultural se apropia la memoria, entonces un elemento de nuestra lucha debe ser la liberación de la (anti-)memoria colectiva de los grilletes de las relaciones sociales capitalistas, y por extensión del patrimonio cultural. La (anti-)memoria colectiva no está vinculada al espacio ni a los edificios, sino a las relaciones sociales que funcionan más allá de la lógica del mercado. Esas son las que tenemos que liberar de la forma de patrimonio cultural.

Enfocándolos en el cerro Kasteli, las colectividades que están alojadas en los edificios del cerro en este momento constituyen la única voz diferente a las «explotaciones» (comerciales o históricas). Rosa Nera existe para albergar los sueños y las acciones de quienes se resisten a la violación de los derechos, la explotación de las personas y la naturaleza, los planes de los gobernantes, el conformismo y la apatía. En el edificio existe la historia, pero una historia diferente: la historia de los que han vivido en él, la historia de las luchas políticas y sociales, la historia de los colectivos, la historia de encuentros culturales y sociales creada conjuntamente cada día con las personas que participan, la historia de la solidaridad. En este edificio se han organizado acciones y reuniones con personas venidas de lejos, se han organizado la resistencia en La Canea, ya sea por Rosa Nera o por otros colectivos y grupos.

Con las palabras de Samir «*si estamos hablando de edificios que sólo desempeñan una función monumental, estamos hablando de edificios que son inaccesibles, impermeables al mundo y que funcionan de forma algo más externa, parecen inaccesibles.(...) Mientras que la Iniciativa quería que el edificio fuera un espectáculo, un espectador en el que el visitante simplemente estuviera y admirara el edificio, en cualquier caso no se relacionaría directamente con el edificio; nuestra lógica era vivir en él,* ***aunque significara vivir en una obra de arte****. Proponíamos la gestión del edificio como algo que albergara relaciones, sueños, necesidades, deseos, etc., porque los edificios no son* sólo *muros*» (entrevista a Samir). En la misma línea Hugo señala «*el uso* [de los edificios] *expresa una forma de vida en lugar de ser una exposición museística vacía*» (entrevista a Hugo).

Esta es la historia viva, la cultura viva: la historia de los movimientos, de los pueblos, de las luchas contra cada injusticia. Para seguir con el maravilloso texto *Durito y una de estatuas y pájaros*: *«...la rebeldía, es apenas uno entre miles de pájaros que vuelan. "Como cualquier ave, el zapatismo nace, crece, canta, se reproduce con otro y en otro, muere y, como es ley que hagan los pájaros, se caga en las estatuas",*

dice Durito mientras vuela y trata de adoptar, inútilmente, un "aire entre tierno y duro, como un gorrión"» (Subcomandante Insurgente Marcos, mayo de 2003).

3.7. Conclusiones sobre la demanda de patrimonialización del cerro Kasteli

La historia que estamos contando en este capítulo empezó con el intento por parte del movimiento reivindicativo de defender el cerro Kasteli. Hemos visto que el cerro Kasteli se percibe como un lugar que incluye la riqueza de la ciudad: el cerro Kasteli constituye, en términos arqueológicos, un *palimpsesto* en el que están grabadas las huellas de las diversas culturas que han pasado por la zona; un territorio en el cual se ha acumulado la médula de la historia de la ciudad a través de los siglos. Así, se genera –en defensa del cerro Kasteli– la demanda de la salvación de la memoria y la patrimonialización del área.

Sin embargo, el valor histórico que contiene el lugar se presenta de una manera neutral. Por eso, era necesario abrir la categoría del patrimonio cultural para encontrar el hacer humano que oculta dentro de sí, en la apariencia de un pasado cristalizado. Con la apertura de la categoría de la demanda del patrimonio cultural hemos 1) derivado la categoría de las relaciones sociales capitalistas 2) revelado los antagonismos que están dentro de la categoría del patrimonio cultural.

Al profundizar en el patrimonio cultural desde esta perspectiva, sostendremos, en primer lugar, su aparición como categoría que oculta la dominación de clase. Es necesario dotar a esta categoría de un velo de neutralidad, que oculte la relación de explotación y garantice la reproducción del capital. Esto se logra a través de un proceso de *cercamiento monumental*, es decir, tanto con la escisión del espacio del flujo social del hacer y su transformación–indirectamente– en una mercancía y a continuación con la pérdida de la vida cotidiana del espacio; como con la valoración jerárquica del pasado sobre el presente. Por eso, hemos sostenido que el patrimonio cultural es la otra cara de los mecanismos de represión Estatal.

Sin embargo, el patrimonio cultural como categoría de pensamiento burgués expresa el conflicto entre el capital turístico y el cultural. Aquí, pues, se manifiesta una crisis en el proceso de acumulación de capital, en el proceso de cercamiento. Esta crisis, sin embargo, aparece sólo como una crisis del capital turístico: la empresa hotelera parece incapaz de imponer sus condiciones de producción, por lo que el Estado

hace hincapié en un recurso alternativo (el patrimonio cultural) que puede preservar las condiciones materiales generales de la acumulación de capital (aunque, en este caso, contra el capital individual). Este giro, en otras palabras, no era un cuestionamiento de las relaciones capitalistas sino más bien un salvavidas del capital.

«*Más bien, como resultado de las leyes básicas que gobiernan el proceso capitalista de acumulación y crisis, el aparato de estado se ve crecientemente presionado a seguir una "política de crecimiento" que garantice un proceso continuo de acumulación para asegurar la reproducción social dentro del marco de las relaciones de producción existentes. Esto significa que las condiciones materiales de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad se convierten en un área central de las funciones del estado burgués, que, al mismo tiempo, debe por lo tanto revelar incluso más claramente los límites de sus posibilidades, limites determinados por su forma*» (Hirsch 2017: 561).

El discurso por la patrimonialización del lugar no es un discurso que se oponga al proceso de acumulación. La categoría del patrimonio cultural es una herramienta del capital para asegurar la acumulación a través del Estado: Aunque se opone a la hotelización del lugar, reconociendo la importancia histórica del cerro Kasteli para la ciudad, le permite continuar el proceso de acumulación desde un ángulo diferente; desde el punto de vista de los monumentos. El Estado adquiere aquí un papel central (no sólo por mantener su monopolio de la violencia), sino por ser garante (aparentemente neutro) de la transformación del espacio en algo atractivo para las condiciones materiales de la acumulación.

Tanto la transformación de la zona en unidad hotelera como su conversión en parque patrimonial exigen el reconocimiento del valor de cambio del lugar. Para ello, sin embargo, es necesario despojar al espacio de su valor de uso, es decir desalojar la okupa. En este sentido, la patrimonialización aparece no como parte de la dominación de clase, sino como un momento particular donde la mercancía se aparecerá por la puerta trasera. En otras palabras, la patrimonialización del lugar es necesaria para que el capital supere la crisis de acumulación.

Volviendo a la última cita de Hirsch, estamos efectivamente ante una crisis. Sin embargo, nuestro papel no es simplemente poner de relieve esta crisis en el proceso de acumulación de capital; sino que, tenemos el deber de revelar esta crisis desde el punto de vista de los sujetos que luchan por el cerro Kasteli: No basta con ver la crisis desde el punto de vista del capital. Al imponer la categoría de patrimonio cultural, el

capital allana el terreno para la mercantilización del lugar; es una forma de pensar que impone la lógica de la mercancía. Al reconocer la crisis de acumulación bajo la mirada del patrimonio cultural, la crisis aparece como algo externo al nosotros (o en el mejor caso entre una «pelea» entre el Estado y el capital hotelero). Sin embargo, si leemos la crisis de acumulación desde el punto de vista de nuestra anti-memoria, de nuestra riqueza, entonces somos nosotros quienes causamos la crisis. En este sentido, la crisis se vuelve un momento de cuestionamiento de las relaciones sociales del capital y se abre la posibilidad de destruirlas. Así la crítica a la categoría del patrimonio cultural se ubica en el corazón de una perspectiva emancipadora.

Regresando a las preguntas que motivaron este capítulo, sostendríamos que la categoría del patrimonio cultural puede ser usada de manera herramental para evitar la hotelización del cerro Kasteli (aunque no evita su mercantilización), pero no revela –al contrario, oscurece– la crisis de las relaciones sociales capitalistas, y por lo tanto las posibilidades emancipatorias de la acción colectiva. Por lo tanto, el uso herramental del patrimonio cultural por parte de las okupas puede salvar –por el momento– el espacio del capital hambriento, pero lo entrega directamente a los brazos del Estado y a un proceso de génesis de capital.

La crítica a la categoría del patrimonio cultural nos recuerda que lo que tenemos que salvaguardar no es un glorioso pasado, sino las relaciones sociales que construimos en el aquí y ahora, fuera de la lógica de la mercancía. Tenemos que salvaguardar la fantasía para vivir en mundos diferentes. La riqueza de la ciudad no se encuentra en un glorioso pasado; sino en el compartimiento de nuestros sueños que soñamos despiertos, como decía una consigna de Rosa Nera «*lo que se vende es para tirar, riqueza es lo que estamos compartiendo*» [Véase fotografía 67, Anexo 1]. En este sentido, y regresando a la preocupación de Serguéi que describimos en la introducción, la reokupación inmediata del edificio no dejaba el tiempo para compartir, de nuevo, nuestros sueños.

La importancia de la crítica al patrimonio cultural

Escribiendo en el entorno académico hay que subrayar la importancia de nuestro argumento, aunque para nosotros la importancia no reside en el argumento del capítulo, sino en lo que este capítulo aporta a nuestra lucha. En otras palabras ¿Por qué tantas páginas para criticar una demanda del movimiento reivindicativo? ¿Qué puede ofrecer nuestra crítica?

La mayoría de la gente que vive en la ciudad de La Canea cede ante la lógica del patrimonio, mientras que la crítica al patrimonio cultural desfetichiza las relaciones sociales que emergen con la adaptación de esa práctica y, en consecuencia, rechaza esta categoría burguesa y no reproduce formas del capital. Sin embargo con esa crítica, como decimos al principio del capítulo, no queremos sostener que la demanda de la salvación de la memoria y la patrimonialización del lugar sea falsa o no apoye al movimiento. Es posible, pero eso es un trabajo de reflexión de los procesos colectivos. Con este trabajo queremos subrayar que esta demanda, a pesar de su contribución al movimiento reivindicativo, guía las relaciones sociales dentro de una lógica capitalista. Quizás no adopta de manera inmediata la forma valor, pero orquesta las relaciones sociales a su servicio.

Más allá de eso ¿cómo apoyamos la lucha con nuestra tesis?

Primero, permite a los actores colectivos establecer las condiciones del conflicto. El patrimonio cultural pone sobre la mesa el asunto con términos alejados de la vida cotidiana, con términos alejados de nuestros deseos y necesidades, y por eso lo convierte en inútil para la mayoría de la gente. De esa manera, la crítica al a la categoría del patrimonio cultural da la oportunidad a los compañeros y las compañeras de definir el programa de la lucha; de redefinir el motivo de la lucha en sus propios términos. De poner en la mesa las relaciones organizativas de la lucha.

Al mismo tiempo, la crítica al patrimonio cultural pone los cimientos para una lucha colectiva más allá de los procesos institucionales. Los ritos institucionales impiden cualquier expresión de nuestras necesidades y deseos. Este proceso de debilitamiento es resultado del hecho de que «aquí», en el monumentalizado cerro Kasteli, sólo los expertos tienen derecho a hablar. Los demás somos espectadores del monumento, o sus consumidores, o ciudadanos sobre cuya identidad se ha definido nuestro patrimonio cultural. La patrimonialización del cerro Kasteli significaría la exclusión efectiva de todos los que actualmente participan en las actividades del cerro.

Por último, en la medida en que el patrimonio cultural requiere la transformación de los sujetos colectivos en ciudadanos –en una categoría con base legal para el reconocimiento del patrimonio cultural, y por tanto en una categoría definida individualmente y no colectivamente– la crítica al patrimonio cultural es en esencia una crítica al intento del capital de fragmentar lo colectivo.

Capítulo 4. El paisaje de la demanda sobre el espacio público

El hilo de la inquietud que estamos siguiendo en esta tesis empezó con el intento, por parte del capital turístico, de privatizar un espacio público. Para su defensa, en el transcurso de las movilizaciones, fueron empleadas seis demandas. En el capítulo anterior hemos examinado la demanda de la salvación de la memoria de la ciudad y la patrimonialización del cerro Kasteli. En este capítulo nos dedicaremos a la demanda central del movimiento reivindicativo: la exigencia de *espacio público*.

Desde las primeras asambleas el asunto de las manifestaciones se excedió de los límites de una okupa. La Asamblea del Parque de Paz y Amistad de los Pueblos (abreviadamente Asamblea Solidaria como la nombramos en este texto por asuntos de economía del lenguaje) empezó «*un esfuerzo para reivindicar los espacios públicos,* [abrió el asunto de] *la ausencia de los espacios públicos* [en la ciudad]*, todo va a ser privatizado. Pero la causa fue el desalojo de un lugar clave de la ciudad que había estado funcionando durante años como una okupa y creo que ahí es donde la idea de abrir aún más [el tema], para incorporar otras personas a la gestión del cerro Kasteli*». Guadalupe añade a las palabras de Jimena «*se planteó la recuperación de espacios públicos, y me gustó mucho que empezáramos a hacer cosas en diferentes partes de la ciudad*» (entrevista a Jimena y Guadalupe).

La defensa del cerro Kasteli se quedó en la mente como una lucha por los espacios públicos: «*Creo que fue una batalla emblemática para la ciudad. Es una de las pocas batallas en defensa de los espacios públicos que se ganó a escala nacional y en términos de participación de la ciudad*» (entrevista a Moisés). «*Desde los primeros discursos de la Asamblea fue clara la intención de crear un frente por el espacio público*» (entrevista a Gustavo).[253]

El movimiento reivindicativo del cerro Kasteli incorpora la demanda del *espacio público/espacio común*. Emisores de esa demanda fueron la Asamblea Solidaria y el colectivo de Rosa Nera.[254] El número de las referencias en los

[253] Así que el debate sobre el nombre de la Asamblea en los primeros días se refiere a este tema. «*Algunos sentían que estaba ocurriendo algo mucho más grande; no se trataba sólo de La Canea o sólo de Rosa Nera*» (entrevista a Alba). Así, la página de la Asamblea en las redes sociales difunde bajo el nombre de *Espacios Públicos Autoorganizados (Αυτοοργανωμένοι Δημόσιοι Χώροι)*, mientras que el blog fue nombrado *Solidarity with Rosa Nera*.

[254] Al mismo tiempo, el espacio público ha sido la demanda central para muchos colectivos que participaban en la Asamblea Solidaria (como el colectivo de Yar Aman, el Centro Social de Inmigrantes, la Radio Social de La Canea (Crack) etc.).

comunicados de los colectivos centrales de este movimiento constituyen el 27% de las referencias totales (177 referencias al espacio público en un conjunto de 666 referencias a las demandas. La Iniciativa dedicó el 14% de su discurso al interés público, de modo auxiliar a la demanda de patrimonialización,[255] mientras Rosa Nera usó una cuarta parte de su discurso a la demanda de *espacio público-espacio común* y la Asamblea Solidaria casi la tercera parte de su discurso [véase gráficas 3-8, Anexo 2].

Al mismo tiempo, la existencia de un espacio público ofrecía los cimientos para que se desarrollara, bien un espacio arqueológico en el lugar del hotel, bien un hacer emancipatorio en lugar de un hotel. Por lo tanto, la demanda sobre el espacio público ha sido compartida por todas las corrientes del movimiento en reivindicación del cerro Kasteli, dado que la base común del movimiento fue la oposición a la privatización del lugar. Por un lado, a la privatización de los comunes culturales, del patrimonio cultural de la ciudad.[256] Por otro lado, al desalojo de un espacio de resistencia y el cercamiento del espacio público. De este modo, es un discurso que une a los participantes y en su momento ofreció un punto de acercamiento;[257] asimismo sucede con la oposición a la hotelización del cerro Kasteli. (Por el contrario, las demandas de *patrimonialización* y *hogar de lucha* fueron criticadas por las corrientes que no las habían adoptado).

Sin embargo, en este capítulo vamos a mostrar que 1) aunque la demanda sobre el *espacio público* es compartida por todos los actores del movimiento, no constituye un discurso unificado. En el transcurso de las movilizaciones surgieron dos conceptualizaciones del espacio público. La primera, se articulaba bajo el término *carácter público* del espacio y fue expresada por la Iniciativa. La segunda, se despliega con muchas variaciones: *espacio abierto o espacio autoorganizado o espacio común u hogar de lucha* y fue expresada por Asamblea Solidaria, Rosa Nera y otros colectivos de la ciudad. Así que en este capítulo nos focalizaremos en el conflicto entre el *espacio auto-organizado/espacio común* y el *carácter público del espacio*. 2) Siguiendo este conflicto, mostraremos que la demanda del *carácter público* apoya –en realidad–

[255] Con ella los partidos políticos: el Partido Comunista y Sy.Riz.A. y el partido de Mera25 (aunque al mismo tiempo adoptaron activamente la demanda de la salvación de la memoria de la ciudad). También la formación de la Izquierda Anticapitalista adoptó la demanda del espacio público.
[256] Este acto dice David Harvey (2013: 114) es resultado de un proceso de *Disneyfication* de las ciudades, lo cual implica la mercantilización del Patrimonio Cultural.
[257] Y al revés, la demanda del carácter público del espacio que desarrolló la Iniciativa fue fruto de la ósmosis con la Asamblea Solidaria.

el cercamiento del espacio y como consecuencia la acumulación capitalista, dado que juega un papel importante en el proceso genético del capital. 3) En tercer lugar, criticaremos la demanda de hogar de lucha (cuerpo de la demanda de *espacio común*) porque tiende a cerrar el conflicto entre identidades fijas y flirtea con el cercamiento del sujeto revolucionario. 4) Por último, profundizaremos en la demanda del *espacio común,* declarando por qué es la base para la apertura de un abismo de posibilidades en el espacio.

Así, en la primera parte de este capítulo presentaremos las variaciones de la demanda del espacio público. En la segunda parte vinculamos estas variaciones con la discusión sobre los comunes y la acumulación capitalista. Este vínculo no sólo dibuja la imagen del cercamiento, sino también genera reflexiones sobre la cuestión de emancipación (y al revés: la experiencia de Roas Nera puede ofrecer el material para la discusión de los comunes).[258] El diálogo a continuación es un diálogo que podría incitar la lucha.

4.1. El camino de la demanda del espacio público

4.1.1. Una demanda espontánea: Desde las reflexiones tras el desalojo de Rosa Nera hasta la reokupación

«*La Canea es una ciudad, y no sólo La Canea, en la que lo que llamamos espacio público abierto está (...) bajo constante presión de privatización y desmantelamiento. De ahí la privación del acceso a la mayoría de las personas*» (Entrevista a Rizos). «*Hemos cedido el espacio público para cualquiera cosa para ganarnos la vida como trabajadores. Porque, aquí en La Canea, tenemos el monocultivo del turismo*» (entrevista a Giannoulaki). Estas palabras de Serafim Rizos y Athina Giannoulaki marcan el contexto bajo el cual sucedió el desalojo de la okupa y el cercamiento del cerro Kasteli: el empuje del capital hacia la mercantilización de todas las partes de la vida, de todos los lugares de la ciudad.[259]

---

[258] Por eso, aunque las y los protagonistas del campo hablan, principalmente, del espacio público nos metemos en los conceptos del cercamiento y de la acumulación primitiva, dado que la noción del espacio público que emerge del campo de investigación responde a las inquietudes que se desarrollan en los anteriores. La ventaja que nos ofrece la bibliografía de los comunes se encuentra en la noción del cercamiento, el cual veremos en el siguiente apartado.

[259] Siguiento las palabras de mis compañeras, hay que señalar la falta de una cultura de participación en el espacio público que atraviesa la geografía griega. «*No hemos aprendido que cuando algo es público pertenece a todos, pero nosotros no sentimos la libertad de usarlo. Sentimos la libertad de atravesarlos, de observarlos como espectadores, pero nadie tiene la valentía de dejar su huella, así es como me siento. Así que un espacio cerrado, lleno de reglas, no es realmente público. Porque no puedes dejar*

«*En nuestra ciudad, el espacio público libre y los comunes se reducen cada vez más, principalmente por las necesidades de la industria turística. Ahora nos resulta difícil atravesar la ciudad por los obstáculos peatonales* [las sillas y las mesas de las cafeterías] *que encontramos constantemente, e incluso las plazas se utilizan para las necesidades de los negocios. Y nos quedamos buscando ansiosamente lugares comunes para los estudiantes, los jóvenes, para todos los habitantes de la ciudad, locales e inmigrantes. Nos preguntamos ¿dónde se puede estar sin consumir? Estamos en contra de cada invasión del espacio público y, en especial en contra de la prohibición de acceder al jardín del cerro Kasteli, la última plaza libre del casco antiguo*» (Centro Social de los Inmigrantes, 15 de mayo de 2021).

Así, el cercamiento del jardín de Rosa Nera (literalmente con vallas de aluminio), provocó el sentimiento de la ausencia del *espacio público* en la ciudad.[260] Por ejemplo, Jilguero anota que «*el desalojo (...) nos hizo tomar en cuenta de que necesitamos en la ciudad un lugar común, un lugar para los colectivos, un lugar de encuentro para organizar juntos nuestras resistencias*» (entrevista a Jilguero).

Al mismo tiempo, la vigilancia del espacio por parte de la policía, con cargo a los fondos públicos, suscitó diversas reacciones incluso del propio cuerpo policial: «*126 policías de los Departamentos de Policía de La Canea, pero también de los Departamentos de Policía de Rétino, Heraclión y Lasithi están trabajando en el cerro Kasteli todos los días y les agradecemos su ayuda hasta hoy. Si los edificios del cerro Kasteli eran de carácter público, entonces está bien que la policía los vigile, pero ¿qué ocurre en el caso de los espacios privados, es decir, las empresas privadas? En este caso concreto, y si el contrato de arrendamiento de estos edificios es válido por una renta anual determinada, la policía no está obligada a proporcionar seguridad a los particulares*» (Órgano Sindical de la Policía, 16 de septiembre de 2020). Señalamos este comunicado precisamente para mostrar que toda la ciudad, incluso quienes apoyaban en la práctica la construcción del hotel, estaba contra el cercamiento del espacio.

---

ninguna huella ni tomar ninguna medida de la gente que lo visita. No puedes cambiar el diseño, no puedes pintar algo» (entrevista a Esther).

[260] Pero igualmente hizo visible la voracidad del capital: «*En los últimos años se han intensificado los movimientos reivindicativos por los espacios públicos, incluso las okupas que no empezaron como tales pero que evolucionaron hacia movimientos de reivindicación del carácter libre y público del espacio (….) Hago toda esta descripción para decir que todos estos movimientos de la ciudad para reivindicar el espacio público han surgido tras veinte años de gestión neoliberal del espacio y de la ciudad*» (entrevista a Rizos).

En primer lugar, los habitantes de La Canea, especialmente en el casco antiguo, reconocen la inaccesibilidad a un espacio público en su vida cotidiana. Sócrates, habitante de la zona, manifiesta (Sokratis, 25 de septiembre de 2020) «*el jardín era el balcón de nuestro barrio, solíamos llevar a nuestros hijos a jugar a diario, todo el mundo tenía acceso al jardín. Como vecinos, hemos podido visitar el lugar en cualquier momento sin ningún problema*». Del mismo modo, un escritor anónimo escribe en un diario local: «*Dábamos por sentada la vista desde el "balcón de La Canea" hasta que nos bloquearon el acceso con hierro*» (Anonimo, 1 de octubre de 2020). Asimismo, el Colegio de Arquitectos reconoce la importancia del lugar no sólo por la existencia de uno de los «*edificios más importantes, histórica y arquitectónicamente, de la ciudad*», sino también por ser uno de los «*pocos espacios públicos y libres que quedan en el puerto antiguo*» y que debe «*seguir existiendo no sólo para los turistas, sino especialmente para los residentes en la ciudad*» (ΣΑΔΑΣ-ΠΕΑ, 15 de octubre 2020).

El cercamiento de la zona se relaciona directamente con la hotelización del cerro Kasteli. La Federación de Profesores de Secundaria (ELME, 09 de septiembre de 2020) anuncia: «*La entrega de un lugar histórico al capital hotelero y su conversión en otro hotel de lujo excluirá a un gran número de ciudadanos del acceso a la zona*». Es evidente que en el discurso público confluye, además de la oposición a la privatización-hotelización del cerro, tanto una exigencia «*a favor del libre acceso de los ciudadanos y visitantes*» al cerro Kasteli,[261] como la exigencia de «*participación ciudadana en la gestión del espacio público*» (Furogatos, octubre de 2020). El estado previo del espacio y el encierro son dos conceptos interrelacionados que reflejan un antagonismo social e implican la participación o exclusión de la sociedad en el acceso, uso, recuperación y gestión del lugar.

Es un hecho que la demanda del espacio público está en lugar destacado en las **referencias en los artículos publicados en los medios de comunicación**. Cuenta con 215 menciones, lo cual significa casi el 20% de las referencias a las demandas, justo después de las referencias contra la hotelización y la demanda de hogar de lucha [véase gráficas 1-2, Anexo 2]. Merece la pena consultar algunas referencias de los

[261] También hay momentos en los que este libre acceso se politiza como por ejemplo en un comentario de la Izquierda Anticapitalista (17 de octubre de 2020) en sus redes sociales: «*durante dieciséis años la okupa Rosa Nera se alojó en el espacio y al mismo tiempo el edificio y sus alrededores fueron de libre acceso para todos y todas por primera y única vez en la historia de la ciudad*».

artículos publicados en los medios de comunicación para conocer el clima de la ciudad:

Una semana después del desalojo de la okupa, se publicó en la prensa local un artículo de Despina Annitsaki (13 de septiembre de 2020) que alababa la identidad situacionista de Rosa Nera. Este artículo ilustra vívidamente la mercantilización del espacio público por el turismo en la ciudad de La Canea. Se posiciona a favor del espacio público ya que «*toda cesión de espacio público ahoga la imaginación y nos convierte en consumidores de café. Una lápida en el espacio público significa una lápida en el entretenimiento gratuito. Una ciudad depende del turismo y moldea las costumbres y actitudes en torno a él. El balcón de La Canea debe permanecer libre*».

Al mismo tiempo, el espacio público presupone la participación de los actores. Los sujetos no son sus consumidores, sino sus creadores: «*La exclusión de los ciudadanos de los espacios libres y públicos es, de hecho, una exclusión de los ciudadanos del proceso de toma de decisiones. Los espacios públicos libres fomentan la comunicación, el diálogo, la expresión libre y la creatividad de los ciudadanos. Cualquier restricción (privatización y mercantilización) es una restricción de la democracia, la participación y los derechos de los ciudadanos*» (Iniciativa Ecológica de La Canea, 13 de octubre de 2020).

La demanda de la apertura del jardín es tan potente que la manifestación del 15 de mayo estará dedicada a este objetivo.[262] «*Lo importante en ese momento era liberar el acceso al jardín, liberar el cerro que ha estado tanto tiempo cerrado por la policía; liberar –de nuevo– las posibilidades*» (entrevista a Zacarías).[263] Una reclamación que será –de nuevo– compartida, sorprendentemente, por la policía, que sin embargo sigue vigilando el espacio ese día (Órgano Sindical de la Policía, 15 de mayo de 2021). Un fragmento característico de uno de los textos de los colectivos participantes en esta marcha declara que «*es necesario quitar la alambrada del balcón de La Canea junto con los sheriffs que la custodian. Al igual que es necesario abrir el jardín de Rosa Nera» (*Iniciativa de Apokoronas, 15 de mayo de 2021*).*

Para la consideración del desalojo como cercamiento, es representativo el comunicado del Centro Social de los Inmigrantes tras la reokupación del edificio (12

[262] «*El 15 de mayo, este movimiento entró en una nueva etapa al volver a sacar a la calle la demanda de liberar el jardín del cerro Kasteli de las fuerzas policiales*» (Rosinante, 15 de mayo de 2021).

[263] Son representativas las palabras de Alba (6 de junio de 2021) tras la reokupación de Rosa Nera: «*para mí no es una reokupacion sino una liberación del espacio. El cerro Kasteli está de nuevo abierto y el acceso es gratuito para todos. Ahora todos podemos disfrutar de la vista y del espacio público, así como de los eventos culturales diarios, de forma gratuita y libre*».

de junio de 2021): *«¡El jardín ya está abierto, el cerro Kasteli ya ha sido liberado, la ciudad vuelve a florecer! A nuestro lado, otro espacio social ha vuelto a cobrar vida. Desde hace nueve meses, una minoría de señores y hoteleros ha convertido el cerro en una cárcel cerrada, un desierto del capital. Desde hace 9 meses una valla ha creado un nuevo santuario en el corazón de la ciudad en virtud de una ideología tóxica que pone las ganancias por encima de la vida, por encima de las necesidades y de los bienes públicos. Desde hace nueve meses, algunos no han dejado de luchar para la recuperación de la tierra común*».

En las entrevistas a los participantes de la Iniciativa emerge, fuera del discurso oficial de la Iniciativa, una noción anti-mercantilizada del espacio. El espacio público es algo que pertenece al pueblo y el rol de las instituciones es proteger el pueblo. Así, Sarris sostiene «*Estamos fundamentalmente en desacuerdo con la idea de despojar, turistificar, comercializar, privatizar zonas y espacios que deben permanecer como están porque son elementos de células vivas de la sociedad del casco antiguo, donde los residentes permanentes ya han sido despojados: no pueden aparcar, no pueden caminar etc., por lo que estas personas no pueden vivir. Así que ese es el espacio que tenemos que proteger. (...) En pocas palabras considero que el espacio público es el espacio al que podemos acceder todas las personas. El espacio público debe ser gestionado, al menos para algunas de las cosas que ocurren en él, por la gente que vive allí. Esta gente debe tener voz y voto decisivo. De momento el marco institucional lo gestiona una autoridad municipal cualquiera. No creo que el espacio público deba ser un espacio mercantilizado»* (entrevista a Sarris).

En la misma línea, Giannoulaki, aunque ex-participante de la Iniciativa, destaca «*nosotros defendemos el espacio público para que los niños jueguen. La lucha por la reivindicación del cerro Kasteli tiene razones prácticas y simbólicas. (...) La razón práctica es que abrió el balcón de la ciudad para todo lo que hemos dicho antes: diversión, cultura, comunicación, consulta, todas las cosas que suceden allí. Y el simbolismo de que había una lucha de lo público contra lo privado. Los ciudadanos frente a las ganancias. Y también el choque entre la sociedad y la institución oficial. Así es, lo público contra lo privado. Es el cercamiento contra las asambleas abiertas. Es la gente, los ciudadanos, contra lo privado. Y tiene el simbolismo de que ninguna lucha se pierde hasta que se da. Son inspiraciones (para las nuevas generaciones). La apuesta es que siga siendo un espacio público. La decisión del Ayuntamiento es un paso en esta dirección, pero hasta entonces no quiero cables ni mallas ni chapas. No*

quiero policías. Quiero un espacio público y niños jugando. Pero para tener el espacio público necesitamos la comunidad» (Entrevista a Giannoulaki).

Pero vamos a ver en detalle los discursos de cada colectivo.

4.1.2. La demanda del espacio público bajo la percepción de la Iniciativa: *carácter público* del espacio

Con el apartado anterior, reconocemos que el movimiento reivindicativo mantiene (también) una lucha en defensa del espacio público. Sin embargo, esta demanda se divide en –al menos– dos discursos. Por un lado, toma la forma de protección del *carácter público* del lugar, dirigida a las instituciones del Estado y a las autoridades locales; por otro lado, considera el *espacio común* como prerrequisito de la emancipación. En otras palabras, existe un conflicto subyacente dentro del propio significado del espacio público dentro del movimiento reivindicativo.[264]

En este apartado examinaremos el significado que fue dado por la Iniciativa: el *carácter público* del espacio.[265] Aunque la Iniciativa está contra de la privatización del espacio y reivindica –para los ciudadanos– el cerro Kasteli a través de una concepción estatal. En particular, aparece una definición administrativa en relación con lo que constituye lo «*público*» que –desde nuestro punto de vista– ignora todo aquello que genera espontáneamente la gente en lucha (en otras palabras todo aquello que genera la autoorganización), refiriéndose únicamente a la uniformidad planificada de una ciudad muerta que prefiere suprimir cualquier cosa viva que nazca o exista en nombre del *interés público*/*carácter público* del espacio. Se podría argumentar aquí que este discurso va en contra de la autodeterminación.

Esta definición fue desarrollada por los actores cercanos a un contexto institucional (partidos políticos, formaciones políticas del ayuntamiento). Un elemento importante de estas propuestas es el significado que se da al *espacio público* y la ausencia de cualquier referencia a las necesidades sociales que la okupa venía satisfaciendo hasta su desalojo. Este discurso logra diferenciarse y expresarse bajo la

[264] Es importante señalar que los discursos no estaban unificados, cada quien participaba desde su perspectiva en el diálogo que generó el desalojo. De hecho aunque todos utilizan más o menos la misma terminología espacio público/carácter público, los significados que le atribuyen son completamente distintos. Por eso examinaremos, por separado, el discurso de cada colectivo y sus implicaciones políticas. Este conflicto se abre inicialmente entre la Asamblea Solidaria, que formula explícitamente la demanda de espacios comunes en la ciudad, y el ayuntamiento (ante la posibilidad de que el ayuntamiento bloquee –con el plan urbanístico– la construcción de un hotel). El debate cambia con la entrada de la Iniciativa en el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli.

[265] Antes habíamos mencionado el gran número de las referencias a la demanda del espacio público. En estas hemos incluir las 46 menciones al carácter público del espacio, exclusivamente empleadas por el entorno de la Iniciativa.

frase *funciones públicas* o de *carácter público del espacio*. Pero examinemos este discurso con más detalle para anotar sus implicaciones políticas.

Como hemos señalado, este discurso se expresa primariamente en el entorno de la Iniciativa. Sin embargo, antes de la creación de la Iniciativa y antes de la ósmosis con el conjunto del movimiento existían algunos fragmentos relacionados con este discurso.

Por ejemplo, el grupo parlamentario de Sy.Riz.A. envió una Carta Abierta al Primer Ministro Kyriakos Mitsotakis sobre el asunto (28 de septiembre de 2020). En esta, más allá de las referencias a los monumentos, se da énfasis al uso legal del espacio público: «*A partir de las reacciones públicas de los ciudadanos y las instituciones de la ciudad de La Canea se deduce que toda la sociedad declara su oposición a la conversión de los tres edificios históricos-monumentales de la Universidad Técnica de Creta en un hotel, mientras que lucha y* ***busca la preservación de su carácter público*** *(...). Sy.Riz.A., desde el principio de la disrupción causada en la ciudad por la repentina intervención de la policía en el cerro Kasteli, se posicionó sobre el tema, exigiendo que (...)* ***se garantizara el carácter público por todos los medios y el libre acceso para todos y todas en la zona*** **»** (énfasis mío**)**.[266]

Asimismo, la arqueóloga María Vlazaki (7 de septiembre de 2020) «*Estamos luchando para que el contrato entre la Universidad Técnica y la empresa turística no se realice, que el espacio no se convierta en un hotel y* ***que este edificio tenga un carácter público***». Correspondientemente, las entidades activas de la ciudad acogieron la demanda con el mismo tono. Por ejemplo, la Sociedad Histórica, Folclórica y Arqueológica de Creta escribe «*declaramos nuestra posición sobre la necesidad y la obligación de preservar el carácter público de los Monumentos que se encuentran en la cima y el corazón de la antigua Kydonia*» (ILAEK, 12 de octubre de 2020)**.**

Este discurso se extiende también a las instituciones de la ciudad. Por ejemplo el alcalde declara: «*Con respecto a la autogestión de la Universidad Técnica y siempre dentro del marco de la ley, es importante no sólo dar respuesta al*

[266] En la misma línea, los partidos neoliberales y socialdemócratas apoyan la demanda del carácter público del espacio, pero en realidad «*el espacio público, tal como lo entiende esta visión, adquiere valor cuando se subordina esencialmente a las necesidades económicas del capital. De este modo, se socava realmente el acceso de la gran mayoría de la gente al espacio público (...) Este es el tipo de lógica que tiene el alcalde, cuya opinión acaba siendo hostil a los movimientos que reclaman el espacio público*» (Entrevista a Rizos).

sentimiento de los ciudadanos, que en su gran mayoría ***desean conservar el carácter público de los edificios****, sino también poder desarrollar en esta zona las infraestructuras que la región necesita*» (Simantirakis, 8 de octubre de 2020). Asimismo, el vicegobernador de La Canea recomienda «*un Hotel Boutique no es algo que inspire a nadie, no es lo que le falta a la ciudad, ni es algo que pueda ser interactivo con la ciudad y los ciudadanos como algo (...) de* ***carácter más público***» (Kalogeris, 14 de octubre de 2020).

Hay que señalar la sensación de la Asamblea Solidaria por lo hipócrita de la decisión del ayuntamiento. Concretamente, escribe: «*La hipocresía que han demostrado los gobernantes locales al extender la mercantilización de los pocos espacios públicos [existentes] es evidente para todos en la ciudad. (...) Esta autoridad municipal que ahora se "dedica a hacer discursos" sobre el espacio público es la misma autoridad municipal que ha convertido las plazas y los callejones de la ciudad en una feria por la ganancia de las cafeterías y los hoteles (...). La okupa Rosa Nera era la única que aseguraba el libre acceso a una de las partes más bellas de la ciudad. Aparcamiento gratuito por la mañana, paseo y vista sin pagar*» (Asamblea Solidaria, 10 de septiembre de 2020). En otra ocasión «*Los mismos que cercaron un espacio abierto que cualquiera podía visitar sin pagar, delimitan (...) los puntos de consumo aboliendo cualquier noción de espacio público*» (Asamblea Solidaria, 6 de enero de 2021).

Regresando a la Iniciativa, señalamos, ya en su quinto comunicado: «*El espacio público debe ser liberado inmediatamente y ser accesible a todos los ciudadanos. Cualquier uso de los edificios requiere el carácter público y el acceso absolutamente libre de los ciudadanos a la zona de los monumentos, que no se consigue con este inaceptable comportamiento, colocando planchas de metal y presencia policial a la plaza*» (Iniciativa, 6 de noviembre de 2020).

En este apartado están claras dos cosas: 1) la Iniciativa habla de acceso libre a la plaza (jardín), algo que insinúa la crítica al cercamiento del espacio. 2) el único sujeto que tiene que tener acceso libre es la ciudadanía. Este apartado es la única referencia (y esa indirecta) de la Iniciativa al espacio público en sí. También es la primera y la última crítica de la Iniciativa al cercamiento del espacio antes de su

reokupación. En este apartado la Iniciativa habla de *acceso libre* a la zona de los monumentos como prerrequisito del espacio público.[267]

Más allá del acceso libre, el discurso de la Iniciativa evoluciona a uno sobre la defensa del interés público; un discurso que no sólo inaugura la propia visión de la Iniciativa sobre el espacio público, sino también responde al vocabulario de las instituciones, es decir a los interlocutores de la Iniciativa. Este discurso fue utilizado por primera vez en el comunicado de 18 de diciembre de 2020 y se repitió en el comunicado de 28 del mismo mes: «*estamos a favor del carácter público de los Monumentos y en contra de la hotelización. Pedimos "usos de utilidad pública" para los monumentos*». En estos comunicados, dirigidos al ayuntamiento, la Iniciativa manifestaba en un lenguaje muy cercano a las instituciones, que el carácter público y la construcción del hotel son incompatibles.

Varios meses después, cuando el tema se abre en el ayuntamiento, se hace evidente que el discurso sobre el carácter público es una frase guiada a adaptarse a la lógica de las instituciones. De manera característica, Antonis Skamnakis (5 de febrero de 2021), miembro de la Iniciativa, afirma: «*La única propuesta que creemos que puede defender el carácter público de los edificios de la Universidad Politécnica y proteger el cerro Kasteli de su hotelización es clasificar la zona más amplia del cerro como "Residencial pura" y dar a la propiedad de la Universidad Técnica los usos que corresponden a las "Funciones de utilidad pública" (instalaciones educativas y culturales)*».

La Iniciativa, ya, había señalado que el Plan General de Ordenación Urbana de La Canea «*es un factor decisivo que determinará, en gran medida, el destino de los monumentos y la cultura de la ciudad*» (Iniciativa, 28 de febrero de 2021). En su discurso concluye con el siguiente comunicado tres días después de la reokupación (Iniciativa, 8 de junio de 2021): «*La Iniciativa apoya firmemente, desde el principio, la posición a favor del carácter público de los Monumentos del cerro Kasteli y su uso en beneficio de la comunidad local. La Iniciativa aplaude la liberación de la única plaza del cerro Kasteli de la injustificada vigilancia policial por parte de la empresa hotelera y cree que en el próximo periodo sería bueno realizar allí actividades*

[267] Sin embargo, la empresa hotelera, tratando de responder a esta crítica, presentará nuevos planes para su hotel con acceso libre a algunas partes del hotel, algo que provocó una crítica fuerte por parte de la Iniciativa (31 de diciembre de 2020).

abiertas por parte del Ayuntamiento, la Universidad Técnica y otras instituciones y colectivos, sin exclusión, con el objetivo de potenciar el espacio abierto» y sigue:

«*Instamos al Ayuntamiento de la ciudad de La Canea a que presente urgentemente al Consejo Municipal la propuesta del Plan General de Ordenación de La Canea para la adopción de la decisión pertinente, que garantice usos de utilidad pública para los monumentos, de lo contrario se considerará que es incapaz de mantener los compromisos asumidos públicamente. Convocaremos una reunión con el único objetivo de llegar a un acuerdo sobre el carácter público de los monumentos, el libre acceso de todos los ciudadanos a la plaza y la aceleración de la propuesta del Plan General de Ordenación Urbana de La Canea*».

Con ese último párrafo queda claro que la demanda del *carácter público* se dirige al Estado. Como veremos en el siguiente capítulo, la dirección de las demandas hacia el Estado y sus instituciones oculta la posibilidad de nuestro hacer, lo objetiviza, lo traduce en otras direcciones. Así el movimiento reivindicativo, dirigiendo las demandas hacia el Estado (y sus instituciones), se obliga a rebajar su demanda sobre el *espacio público* (que todavía conlleva las posibilidades abiertas) hacía el *carácter público*.[268] Es decir cercena el mismo contenido de la lucha. Pero mucho más sobre eso trataremos en el siguiente capítulo.

Meses después, con la decisión del Consejo Municipal (20/08/21, la cual adoptó la propuesta de Iniciativa), el concejal de Sy.Riz.A. comenta: «*En lo que respecta a la propiedad de la Universidad Técnica en el cerro Kasteli la decisión del Consejo Municipal, que fue votada por una amplia mayoría, prevé las funciones de beneficio público, es decir, sólo las funciones que son de carácter público y por lo tanto no permite la creación de un hotel incluso de una sola cama*» (Sarris, 26 de agosto de 2021).

[268] Debemos señalar el uso inadvertido del término carácter público, aunque no adopten esta noción, por parte de los actores cercanos a las instituciones. Así, por ejemplo, Antarsia (29 de octubre de 2020) escribe «*Exigimos la conservación y el mantenimiento del carácter público del cerro Kasteli, su devolución a aquellos a quienes pertenece y la retirada inmediata de la policía que permita el libre acceso*». El Partico Comunista (4 de febrero de 2021) cae también en la misma lógica: «*debe quedar claro que el único uso que es coherente con el carácter público de los edificios es el de las funciones de utilidad pública*».

4.1.3. *Espacio común*: el significado de la demanda del espacio público para la Asamblea Solidaria y Rosa Nera

Recapitulando, en el movimiento reivindicativo aparecen dos nociones –antagónicas entre sí– de la demanda del *espacio público*. La primera, como hemos visto en la parte anterior, se expresa con el discurso del *carácter público* del espacio. La segunda entiende lo público como la base común para el desarrollo de las relaciones sociales y las dimensiones organizativas de la lucha social en la ciudad. En este subapartado presentaremos el discurso por el *espacio común* y a continuación nos dedicaremos a la demanda de *hogar de lucha*, una demanda que emerge del cuerpo del *espacio común*.

Anteriormente, vimos que la gente de la ciudad se opuso, espontáneamente, al cercamiento del espacio y pidió, de nuevo, el acceso libre al cerro Kasteli. Esa demanda constituyó un reconocimiento a la okupa de Rosa Nera que durante todos estos años garantizaba el libre acceso al espacio público. Por ejemplo, Pancho (7 de junio de 2021, Pseudónimo) respondiendo a los argumentos que consideraran el Estado como garante del espacio público escribe: «*El espacio podrá ser esencialmente público cuando sea un producto de la vida pública de esta ciudad, es decir, cuando quienes lo han mantenido vivo y libre durante casi dos décadas tengan voz en su creación: Los colectivos, los movimientos, todos y cada uno de los que pasaron aunque sea a pasear por el espacio público más esencial de la ciudad. Porque eran los verdaderos garantes del espacio público*».[269]

Rosa Nera, también representaba un antagonismo al imaginario capitalista. Podríamos decir que eso fue expresado en el movimiento reivindicativo (y) bajo los conceptos del espacio público y del *espacio común*. Características, en este sentido son las palabras de Rosa Nera y del colectivo del *Centro Social de los Inmigrantes*: «*Creemos que las asambleas abiertas, la reflexión colectiva y la organización de necesidades y deseos, son prerrequisitos esenciales del* ***espacio público****. Así que, cuando decimos que "Rosa Nera es una situación" que ha caracterizado al cerro Kasteli durante los últimos 16 años, nos referimos exactamente a esa cultura de la reunión pública igualitaria, que está abierta a los vientos. La cultura y el arte de (con)vivir, la creación del espacio y el tiempo sociales, el pensamiento crítico y las emociones más allá de los límites normativos. Una cultura que ahora nos inspira*

[269] Kriton Arsenis parlamentario de Mera25, hablando en una emisión de televisión señala «*visité este espacio público, el balcón de La Canea, que si no existiera Rosa Nera no habría acceso público al cerro Katseli*» (Arsenis, 01 de noviembre de 2021).

[para seguir la lucha]*, que apoyamos apasionadamente, pero que no nos pertenece*» (Rosa Nera 2020: 13).

«*Durante 16 años, el jardín de Rosa Nera satisfizo las necesidades sociales y creó verdaderos bienes públicos que fueron rechazados como "inconvenientes" para el plan y diseño dominante de cualquier forma de poder. Era un punto de referencia para cada visitante, una plaza de acceso libre y con unas vistas increíbles, sin ninguna actividad comercial, lejos de los "mercaderes" que sólo hablan el lenguaje del dinero. Un lugar de encuentro vivo donde lo desconocido convivía con lo diferente,*[270] *el dolor con la esperanza. Hoy en día, los empresarios, los gobernantes de las ciudades y la policía están destruyendo los bienes sociales que ofrecía el jardín (...). Nuestra respiración está en los comunes, en los espacios públicos libres*» (Centro social de los inmigrantes, 15 de mayo de 2021).

De los anteriores apartados se deriva que el *espacio común* se constituye no sólo por el acceso libre a él, sino también por la posibilidad de creación en él. La participación en el espacio crea relaciones sociales que se basan en la igualdad y encuentro potencialmente emancipatorios. Estos encuentros no se suceden en la base de mercado, es decir que el dinero no es lo que une a los participantes (quizás la ausencia de él), sino el deseo de cambiar el mundo. Por último ese espacio público es prerrequisito y resultado de la organización de nuestras necesidades y deseos.

En la misma línea, el discurso sobre el *espacio común* emerge inmediatamente tras el desalojo de la okupa. Del primer comunicado de Rosa Nera destacamos: «*un edificio abandonado se ha transformado en un espacio de vida, en un centro de lucha y en un centro de actividades culturales y sociales.* ***No reclamamos la propiedad del edificio, pero apoyamos el derecho al uso social de los edificios abandonados para satisfacer las necesidades de la sociedad, (…) impulsado por la solidaridad y la defensa de la vida humana.*** *La experiencia de dieciséis años de gestión colectiva y participativa de Rosa Nera* ***como espacio común de libertad y expresión nos da impulso para la continuación.*** *Las okupas han organizado actividades y relaciones*

[270] Este encuentro con el otro y la fermentación repetimos que es una de las características nucleares de la lucha. Pedro anota por Rosa Nera: «*había una calidez entre la gente y eso es muy importante. Porque cuando intentas articular con tu interior un discurso político, con tus desacuerdos y con tus acuerdos, también te une a nivel humano. En este mundo lo político también es personal*» (entrevista a Pedro).

que ningún Estado ni policía podrá comprender»[271] (Rosa Nera, 5 de septiembre de 2020).

En este apartado señalamos tres puntos. Primero, la conversión del espacio, de un espacio vacío e inútil para la sociedad local hasta el momento de la okupación en 2004, en un espacio con valor de uso. Este valor de uso no se adapta a ninguna forma del capital o del Estado. Segundo, este valor de uso es la base sobre la cual se producen actividades y relaciones entre las personas que usan el espacio. Tercero, y una anotación para el siguiente apartado, es la primera vez que Rosa Nera es descrita como *espacio común*.

En el segundo texto de Rosa Nera leemos: «***Convertirlo en un espacio común viable para las luchas de la ciudad***. *Abrimos el jardín a las necesidades de la comunidad local. Nunca dejamos de trabajar para mejorar las infraestructuras de Rosa Nera (...). Las okupas constituyen herramientas y posibilidades para los oprimidos*» (Rosa Nera, 8 de septiembre de 2020).

En este apartado se aclara el valor de uso que tiene el espacio. Hablando del conflicto sobre el cerro Kasteli Zacarías señala «*era un conflicto que no tenía sólo un trasfondo político, sino también tiene que ver con el diferente valor de uso entre los grupos sociales*» (entrevista a Zacarías). El espacio tiene un valor de uso para los oprimidos de la sociedad, un valor de uso para aquellos a quienes les interesa desafiar el statu quo; un espacio que ofrece un punto de encuentro[272] para quienes están en lucha. Pero, al mismo tiempo ofrecía el espacio por un montón de actividades, políticas o culturales. Galeano comenta sobre lo que pasaba durante los dieciséis años de la okupa: «[Rosa] *Estaba permanentemente abierta, alojaba a otros grupos y muchas actividades, sobre todo en la parte cultural cubría todas las insuficiencias del gobierno local*» (entrevista a Galeano). Así que, con el cercamiento del espacio, «*el asunto era convertir el jardín en espacio público abierto a todos. Efectivamente* [tras la reokupación] *se están realizando cosas que faltaban en la ciudad, y un objetivo es*

[271] El apartado continúa: «*Lo único que pueden sentir son las espinas de las rosas negras que florecerán toda la vida*».

[272] En otro apartado leemos: «*Rosa Nera ha sido siempre un punto de referencia, de encuentro y de creación no sólo para el movimiento libertario sino para la juventud de la ciudad, la población estudiantil inquieta política y artísticamente, la izquierda social y militante, y cualquier persona en lucha*» (Asamblea Solidaria, 27 de octubre de 2020).

que haya música, representaciones teatrales, varias, muchísimas ideas» (entrevista a Mirto).[273] El siguiente apartado da más luz al aspecto de valor de uso del espacio.

«*Los que pasaron por la okupa y no se fijaron en el valor comercial del lugar, vieron que la riqueza está en lo que se comparte.* ***Desde la Biblioteca 451 hasta la cerveza de la cafetería, obras teatrales y presentaciones de libros, la riqueza no se ubica en la caja de las contribuciones voluntarias.***[274] ***Lo que se valora como riqueza es el propio encuentro, la experiencia común, la reflexión política y artística, la creación y la solidaridad entre los oprimidos.*** *Es decir, las relaciones sociales y políticas que trascienden al individuo fragmentado que lucha por la supervivencia, por el trabajo, por la vida en un mundo de antagonismos de clase y transnacionales*» (Rosa Nera, 20 de septiembre de 2020).

En pocas palabras, el cerro Kasteli ofrecía las condiciones materiales para que se desarrollaran las relaciones y las infraestructuras contra el capital. «*Aunque llevo una hora y cuarenta minutos diciendo que lo principal son las relaciones humanas; al mismo tiempo tener un lugar común, que es público, autogestionado, donde no se tiene miedo, donde no hay que pagar, donde no hay dress code, en esta época en que han desaparecido los espacios públicos, es sumamente importante*» (entrevista a Alba). «*Tiene que ver con los muros, el hecho que teníamos estos espacios para intentar nuestro encuentro (...) para probar cómo cocinar, cómo reparar el edificio, cómo preparar un teatro, una proyección, lo que sea. El hecho de que hubiera esta infraestructura, es decir, que nos diera grandes posibilidades, determinó la okupa*» (entrevista a Benjamín).

Está claro que el espacio público no se entiende como algo inanimado o simplemente como un recurso a utilizar. Se le da mucha más importancia a la existencia material para reflejar las posibilidades de lo colectivo. Así lo expresan, por ejemplo, las declaraciones de dos de los grupos participantes en la Asamblea Solidaria. «*Los espacios públicos no son los muros: se trata de los bienes públicos y comunes producidos por quienes utilizan los edificios y espacios públicos, tejiendo sobre sus esqueletos y ladrillos las vidas, obras e historias de las personas que han pasado por ellos*» (Centro Social de los Inmigrantes, 28 de octubre de 2020). «*Nos*

[273] «*Eso es lo que significa para mí apertura: Ser un espacio abierto, mantener vivo el edificio*» (entrevista a Jimena)

[274] En las actividades de las okupas no hay precio; no se venden como mercancía. Sin embargo, es posible encontrar una caja de contribuciones voluntarias como una manera de generar valor sin la obligación (sin la violencia) del valor del cambio. Cada quien ofrece a la caja según sus capacidades.

manifestamos para reclamar el último espacio libre de la ciudad de La Canea. Un espacio donde colectivizaremos nuestras necesidades y deseos, cooperaremos y crearemos» (Yar aman, 15 de mayo de 2021).

Sin embargo, el espacio no tiene sencillamente valor de uso, se rige también por algunas características que se refieren al su modo de organización. Hugo señala que «*la okupa ha proporcionado algunas características al espacio, que creemos que son necesarias para esta ciudad y creemos que son necesarias en todas las ciudades*» (entrevista a Hugo).

En estas características que anota Hugo, incluyen la vida comunitaria. Bulmaro subraya «*espacio común significa compartir y a través de este espacio construimos algo y es una base para la sociedad*» (entrevista a Bulmaro). O Hugo describiendo los primeros días tras la reokupación: «*Los primeros días fueron mágicos (...) es decir, en un edificio vacío, ni siquiera teníamos colchones (...) dormíamos 5-6 personas en cada habitación, trabajando desde la mañana. Chapas aquí, chapas en el otro edificio, arreglar la electricidad, ver el agua, los baños, cocinar y demasiada gente viviendo aquí para lo que estaba pasando. También las noches eran muy, muy agradables, siempre había entretenimiento musical. Era muy hermoso, era algo comunitario*» (entrevista a Hugo).

Así, el cerro Kasteli se convierte en un espacio lleno de caminos todavía sin caminar, se convierte en un espacio que abre las posibilidades. Mirto hablando tras la reokupación sitúa la cuestión en «*preservar este espacio público con estas características, la coexistencia de muchas personas diferentes, un espacio de politización, un espacio que ofrece oportunidades para diversos eventos. (...)Estas discusiones sobre el comportamiento abusivo son porque en realidad estás tratando de coexistir en un espacio con otras personas. Así que desde la reokupación es también un atisbo de la posibilidad de un encuentro diferente*» (entrevista a Mirto). Rosa Nera escribe a respecto de cuarentena: «*En condiciones de confinamiento y aislamiento domiciliario, el jardín habría sido un campo de encuentro y socialización política*»[275] (Rosa Nera, 15 de abril de 2021). Así, con la reokupación del cerro Kasteli, Zacarías señala que «*ahora algunos grupos políticos pueden alojarse allí y*

[275] El apartado continúa: «*Por ello, el Estado procedió al desalojo de Rosa Nera. Para golpear al movimiento local, utilizando la Universidad Técnica de Creta como caballo de Troya*». Aquí hay una referencia al papel de la Universidad Técnica en la privatización del espacio. Un camino que fue provocado por la neoliberización de las universidades que les convierte en pequeños capitalistas.

pueden hacer trabajo político, este es para mí el carácter de la liberación» (entrevista a Zacarías).

Por lo tanto, el cerro Kasteli se convierte en un espacio antagónico a las relaciones capitalistas: «*Aquí se puede constituir este espacio, que está entre el Estado y el mercado y opuesto a estos, que intenta formular un paradigma diferente de relaciones sociales (...) Y la apuesta, por supuesto, es si este proyecto ubicado en un punto clave para la ciudad, con su historia y su ubicación, que es muy importante, puede funcionar en términos de autoorganización, solidaridad e igualdad*» (entrevista a Moisés).

«*Rosa y otros proyectos parecidos pueden asemejarse a grietas. Tenemos un sistema monobloque muy robusto, una sociedad que lo aplana todo y cosas así son grietas, en un muro y todos los roces que tenemos unos con otros, y las conversaciones que se producen, son ramificaciones, y cuanto más pinchamos, sabemos que puede que no caiga por sí solo, pero si cogemos un mazo es más probable que caiga a que permanezca.* ***Y tiene sentido capturar eso espacialmente, le da una sustancia.*** *Aquí en lo alto de la ciudad hay una grieta, para mí esto significa mucho*» (entrevista a Fidelia).

O en un texto personal tras la reokupación: «*El cerro vuelve a ser un centro social abierto, en términos más amplios, unificados y plurales. Es un espacio donde todos los colectivos, organizaciones, asociaciones y sindicatos podemos discutir, coordinar y organizar nuestra lucha por una vida digna, por un mundo inclusivo, por el fin de este sistema de explotación y opresión. Es un espacio donde la creación artística puede volver a encontrar un lugar para expresarse. Es un espacio de lucha, creatividad y expresión*» (Anna M., 9 de junio de 2021).

A lo anterior podemos agregar el discurso de los colectivos cercanos a la Asamblea Solidaria y Rosa Nera. Por ejemplo el Centro Social de los Inmigrantes: «*Fue un taller de democracia (un bien público) principalmente para los jóvenes que participaron (hay pocos lugares donde los jóvenes aprendan a debatir y codecidir de forma asamblearia). Un espacio que albergaba actividades culturales, teatrales, musicales, cinematográficas. Un espacio de la lucha social y para las acciones sociales y otras numerosas actividades –todas ellas son bienes públicos– siempre operando sobre la base de los principios de la solidaridad y la auto-organización. Un alojamiento para inmigrantes y refugiados (no olvidemos que, sistemáticamente, cuando llegaban los barcos, las autoridades oficiales propusieron Rosa Nera como*

un lugar adecuado para alojar a los refugiados). Un lugar donde vivían personas sin hogar, una okupación que satisfacía una necesidad social de vivienda, lo que suele olvidarse, pero también un lugar que promovía la idea de los intercambios sin precio[276]*, basados en la necesidad y no en el hecho de tener o no dinero. Si no fuera por Rosa Nera, el edificio sería probablemente unos muros vacíos como tantos otros en la ciudad, o ya un hotel*» (Centro Social de los Inmigrantes, 28 de octubre de 2020).

Por último, el acceso libre al espacio y la existencia de una comunidad en el cerro Kasteli atraen gente a participar en estos procesos colectivos: «*El jardín ha contribuido mucho a atraer a la gente, es la parte material de la nueva creación; da el espacio para que más gente se implique en las estructuras de la okupa. Es decir, da la oportunidad de que la gente venga y se implique aquí, sin necesidad de una identidad revolucionaria, sólo respetando las decisiones colectivas*» (entrevista a Samir). *«También, es importante que todo este proceso haya inspirado a personas que hasta hace poco no estaban organizadas en una estructura a participar en una asamblea y asumir alguna responsabilidad. Con la reokupación se encuentra una parte de la ciudad donde está discutiendo y organizando»* (entrevista a Zebedeo).

4.1.3.1 La demanda de hogar de lucha como parte del espacio común

«*Querida Rosa,*

Han pasado casi 9 meses desde la última vez que nos comunicamos. Fue la madrugada del 5 de septiembre, cuando los gendarmes intentaron arrancarte y echarte de tu casa del cerro Kasteli. Pero no tuvieron éxito y, a pesar del desalojo, tu idea arraigó en toda la ciudad.

En esos 9 meses nos organizamos, interactuamos, protestamos y salimos a la calle para reencontrarnos contigo. Cantamos, bailamos y gritamos alrededor del cerro –bajo la mirada de los que te mantenían encerrada, los que querían que fueras un hotel– porque "las rosas negras no tienen ni contratos, ni precios".

Ese invierno que estuviste ausente fue lo suficientemente largo como para destacar tu contribución a la ciudad durante los últimos 16 años. Nos dimos cuenta de lo importante que es tener un hogar para los colectivos y los marginados. Un centro de lucha y solidaridad para toda la ciudad».

Radio Social de La Canea (5 de junio de 2021)

En este subcapítulo presentaremos la demanda de *hogar de lucha* que surgió específicamente en los colectivos que participaban en la Asamblea Solidaria, como una demanda que deviene del *espacio común*; por eso no se puede separarse

[276] En referencia al poema: «*El amor no tiene precio, la vida no tiene precio*» de Tonia Marketaki.

completamente de la última. En un fragmento bastante sentimental una compañera expresa la demanda de «hogar de lucha» en la primera asamblea tras el desalojo: «*Las okupas son las casas de la lucha (pero no sólo esto). Y donde dice casa, piensa en hogar, no en los muros, (...). En su interior la gente grita y discute y jura y abraza y canta y comparte plato, cama, ideas, y lágrimas. (...) En una sociedad del miedo, siempre existe el peligro de que una idea se quede en estos espacios. En las okupaciones aprendimos que hay otro camino y que tal vez, sólo tal vez, hay cosas hermosas en nuestras feas ciudades que nos dan esperanza. (...) Así que la libertad, como una brisa, se cuela mágicamente bajo las grietas de su hormigón y se introduce en nuestras mentes y las inflama*» (notas del campo). Aquí es claro que la demanda de hogar de lucha es parte del cuerpo del espacio común, dado que su clave se encuentra en el acto de compartir. Sin embargo, anotamos las palabras de la compañera aquí para señalar esta mezcla entre las demandas.

Esta demanda se enfoca en el papel de estos espacios en las luchas sociales (véase por ejemplo Asamblea Solidaria, 27 de octubre de 2020). «*En contraste* [con la transformación de la ciudad de la Canea en un gran hotel] *se argumentó que este lugar podría ser una célula viva de la creación política y las luchas políticas*» (entrevista a Samir) y está adaptada a la narrativa de retroalimentación de las okupas con los estadillos sociales que hemos presentado en el capítulo 1.

Diríamos que lo relevante en esta demanda no es su discurso en sí, sino las consecuencias políticas. Concretamente, en un momento que la lucha abre, tiende a cerrar el conflicto entre dos grupos –a priori– delimitados. En el segundo lugar, profundiza al aspecto antagónico de las okupas en tanto que están consideradas como enclaves liberados de las relaciones capitalistas. Así, se presentan dos mundos, completamente separados, en conflicto.

Esta demanda es apreciable en las referencias a los artículos públicos [véase gráfica 1, Anexo2]. Concretamente en un conjunto de 1138 referencias la demanda de salvación de un *hogar de lucha* tiene 244 menciones (mientras la demanda más citada –contra la turifisticación– enumera 246 menciones). Es decir que en el conjunto de referencias al discurso de defensa de un *hogar de lucha* alcanza el 21% de las referencias. De la misma manera, en los comunicados de los colectivos centrales de este movimiento (Asamblea Solidaria, Iniciativa, Rosa Nera), la demanda de *hogar de lucha* constituye el 20% (137 en un conjunto de 666) de las referencias [véase gráficas 5, 7-8]. Específicamente, la Iniciativa no dedicó ninguna referencia a esta demanda,

Rosa Nera usó casi una tercera parte de su discurso a la misma y la Asamblea Solidaria una cuarta parte.

Este discurso tiene sus raíces en el espacio anarquista de Grecia y la idea de que las okupas forman parte de las células de lucha. Aquí vemos un ejemplo de un comunicado tras el desalojo de la okupa de Rosa Nera: «*Las okupas son inquietantes porque plantean ideas subversivas, porque intentan proyectos simbióticos en el aquí y ahora, porque operan con criterios de igualdad, lejos de la lógica de la ganancia y la plusvalía, porque inspiran y se inspiran en ser células vivas de lucha, porque la autoorganización y la autogestión son "peligrosas" para los de arriba, porque las okupas imaginan y traman una sociedad libre, sin esclavos ni jefes, sin explotación*» (Anarquistas-Comunistas, 9 de septiembre de 2020).

O en otro texto: «*Las okupas son un punto de encuentro e interacción con los grupos sociales más aislados de la ciudad, un terreno de discusión y preparación para las movilizaciones,* ***una importante célula de los movimientos sociales*** *y un medio de difusión del discurso y la acción anarquista al margen y en contra de la mediación y la propaganda de los medios de comunicación. El ataque del Estado a las okupas es un ataque a nuestro espacio político, un intento de desactivarlo, en una situación que presagia tormentas para el Estado y el capital*» (Kathodon, 14 de octubre de 2020)

Tras la reokupación, la demanda de hogar de lucha fue repetida, con una nota de victoria: «*No se pierde nada. Nuestras ideas volverán a encontrar un hogar. Rosa Nera volvió al mundo de la lucha y los movimientos, impidiendo los intereses empresariales y políticos de la región que querían convertirla en otra pieza de vallada uniformidad turística. (...) Para los que permanecemos aquí con nuestros hermanos y hermanas, a pesar de las amenazas y los ataques del Estado y los fascistas, la liberación del Teatro Empros hace unos días y la de Rosa Nera hoy son el oxígeno que necesitamos*» (Okupa Notara, 5 de junio de 2021).

Como hemos señalado, la clave de esta demanda se encuentra en las consecuencias políticas dado que el discurso es muy cercano a la demanda de *espacio común*. En la parte de análisis veremos tres imágenes del campo de investigación al respecto.

4.2. La cuestión de acumulación primitiva y el cercamiento del cerro Kasteli

> Tras la reokupación, la gente construye una escultura que representa una mano que sale de la tierra sosteniendo una rosa. La escultura –inspirada en uno de los carteles creados durante el periodo de lucha de los meses previos [véase poster 7, Anexo 1]– está hecha con los mismos materiales del cercamiento, con la misma chapa de metal que había cercado el lugar durante 9 meses [véase fotografías 59-60, Anexo 1].
>
> Durante la presentación de la escultura se escuchó «*en manos de las empresas el metal es una herramienta de cercamiento, bloquea la mirada, corta la luz, incluso corta la brisa a los que no están dispuestos a pagar por disfrutar de una vista, de un producto exclusivo. En manos de personas libres, el mismo metal se convierte en un medio de expresión, adopta la forma de una ofrenda*».

El desalojo de la okupa desenrolla un proceso de cercamiento de la riqueza de la ciudad a favor del capital hotelero. En el apartado 4.1. hemos presentado el discurso a favor de la demanda del espacio público. En ella existe un antagonismo entre el *carácter público del espacio* y el *espacio común* y a través del último emerge la demanda de un *hogar de lucha* [véase mapeo 2, Anexo 2]. A pesar de estas diferencias, la base común para los habitantes de la ciudad tras el desalojo es la oposición al cercamiento del espacio público. Así que la imagen de la escultura de la Rosa, hecha con los mismos materiales del cercamiento, ronda la ciudad durante los nueve meses de la lucha. En este apartado, partimos de esa base común, no sólo porque iluminará las variaciones de la demanda del espacio público que hemos descrito anteriormente, sino también para mostrar el riesgo de las mismas demandas convertirse en cercamiento.

Para nuestro argumento, seguiremos los debates sobre los nuevos cercamientos y la apertura de la categoría de la acumulación primitiva.[277] A continuación, colocamos el desalojo de Rosa Nera a este debate. Por último, investigamos cómo y cuándo las demandas del movimiento reivindicativo sobre el espacio apoyan el cercamiento.

[277] En la bibliografía la acumulación se denomina *originaria*, *primaria* o *primitiva*. No entraremos en la discusión de los distintos términos. El uso de acumulación primitiva es sencillamente una elección conveniente.

4.2.1. La nueva lectura de la acumulación primitiva

La oposición del movimiento reivindicativo al cercamiento nos guía directamente a la discusión de los *nuevos cercamientos*. Los *nuevos cercamientos* es un término que había sido utilizado por el colectivo de Midnight Notes para interpretar los interprocesos que tuvieron lugar (de forma experimental) en el «tercer mundo» a través de los Programas de Ajuste Estructural del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, cuyo objetivo era despojar a las poblaciones locales de la tierra y de los recursos naturales (Midnight Notes 2009: 7).

Según este enfoque, los nuevos cercamientos se interpretan a la luz de la categoría de acumulación primitiva. Basándose en el capítulo 24 del primer tomo de *el Capital,* la acumulación primitiva se rige por la separación de los sujetos de la producción de los medios de producción. Aunque, según la interpretación marxista tradicional, el concepto de acumulación primitiva se refiere al proceso histórico que dio lugar a las condiciones previas de un modo de producción capitalista, es decir que el adjetivo primitivo se asocia –por el marxismo tradicional– a un determinado periodo de tiempo (De Angelis 2004: 62); la lectura de los nuevos cercamientos extiende la categoría de acumulación primitiva en el tiempo y así rompe la interpretación que vincula la acumulación primitiva a los orígenes del capitalismo y a la «transición» del feudalismo al modo de producción capitalista.

Para examinar esta línea de pensamiento más de cerca, hay que volver al capital. Lo que interesa Marx en este capítulo es el asunto del génesis del capitalismo. ¿Cómo se constituyen las relaciones sociales capitalistas? Marx argumenta que «*la relación del capital presupone la escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo*» (Marx 1975: 893). Esta escisión crea, por un lado, a los trabajadores libres (tanto porque no están incluidos en los medios de producción, como porque no les pertenecen los medios de producción; Marx 1975: 892-893) y los guía a una relación de dependencia con los propietarios de dinero y de medios de producción (en pocas palabras, crea productores asalariados) y por otro lado, transforma los medios de producción en capital.

Aquí, hay que señalar dos puntos: Primero, Marx no habla de un hecho al principio del tiempo, sino por un proceso: «*El proceso que crea la relación del capital no puede ser otro que el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus*

condiciones del trabajo» (Marx 1975: 893). Segundo, habla irónicamente[278] por la percepción que la llamada acumulación originaria sucede sólo una vez y sigue «*una vez establecida la producción capitalista, la misma no sólo mantiene esa división sino que la reproduce en escala cada vez mayor*» (Marx 1975: 893). En resumen, «*la llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el* ***proceso histórico*** *de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como "originaria" porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo*» (Marx 1975: 893). Con esos apartados se aclara que la acumulación primitiva es un proceso continuo, su aparición como originaria, en realidad, oculta el proceso de su génesis.

Iniciando con esta percepción, Midnight Notes Collective (2012: 3) cuestiona el hecho de que la acumulación primitiva pasa sólo una vez en el pasado, sosteniendo que: «*Los cercamientos (...) no son un proceso singular agotado en los albores del capitalismo. Retornan regularmente en la senda de la acumulación y son un componente estructural de la lucha de clases*. (…) *Hoy en día, una vez más, los cercamientos son el denominador común de la experiencia proletaria alrededor del globo*». Y un poco más adelante «*La "crisis de la deuda", las "personas sin techo" y el "colapso del socialismo" son frecuentemente tratados como fenómenos diferentes, tanto por los medios de comunicación como por los periódicos de izquierda. Para nosotros desde Midnight, nombran, aunque engañosamente, aspectos de un único proceso: los Nuevos Cercamientos*» (Midnight Notes Collective 2012: 4). Así, los nuevos cercamientos contribuyen al modelo neoliberal de sociedad destruyendo el control comunitario de los medios de producción, liquidando el trabajo y atacando las alternativas al capitalismo en términos económicos (Midnight Notes Collective 2012: 6-7).

Massimo De Angelis (2004: 60-62), también, sigue la interpretación de Midnight Notes de que la acumulación «primitiva» no es algo previo al capitalismo, por el contrario es una característica permanente de la «*lógica del capital*». Para defender su posición vuelve a Marx haciendo, como escribe, una «lectura alternativa» en

[278] «*Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana, y con ello el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa que aun hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo» (Marx 1975: 892).*

relación con la *acumulación primitiva*: «*una lectura que revela la importancia duradera de los "cercamientos" como componentes de la relación capital y de la acumulación. Desde este punto de vista, los cercamientos son una característica de las estrategias del capital en cualquier nivel de desarrollo capitalista*» (De Angelis 2004: 60-62). En resumen, este proceso de cercamiento continúa hoy en día y permite al capital entrar en nuevas esferas de la vida (De Angelis 2004: 63 y 67).

La tesis anterior fue adoptada por la corriente de la autonomía. Por ejemplo, Hardt y Negri (2000: 348) señalan en *Imperio* «*la acumulación primitiva no es un proceso que ocurre una sola vez, en realidad las relaciones capitalistas de producción y las clases sociales deben ser reproducidas continuamente*».

Sin embargo, este concepto de nuevos cercamientos, aunque abre la categoría de la acumulación primitiva en el tiempo, se enfrenta con al menos dos problemas:

Primero, el antagonismo aparece entre dos polos externos (Nasioka 2019: 78) por un lado la fuerza del capital empuja hacia nuevos cercamientos, por otro lado los comuneros crean los comunes. En este sentido, aparece un antagonismo entre el capital y los comunes. Eso tiene dos consecuencias: En primer lugar, el capital se sustancia, toma una vida autónoma. Es decir hemos caído –*a priori*– en la trampa de fetichismo. En segundo lugar, enfocando al antagonismo entre el capital y los comunes, ocultamos el antagonismo del carácter dual del trabajo. «*El conflicto inicial entre el trabajo útil –el hacer– y el trabajo abstracto es velado por un conflicto entre el trabajo asalariado y el capital, que está centrado en la explotación*» (Holloway 2011: 171).

Por otro lado, partimos del hecho de que la okupa de Rosa Nera era un lugar donde se articulaba un concepto diferente de la vida y por ello un lugar donde se formulaba abiertamente la cuestión de la emancipación; un lugar donde los sujetos producían vida. Por eso, el ataque a Rosa Nera no tenía como propósito sólo convertir el espacio más rico de La Canea en ganancia por el capital sino también desalojar las posibilidades que generan los *encuentros* en un *espacio común*. Así que algo interesante en la bibliografía de los nuevos cercamientos es que no sólo anotan la perspectiva de la ganancia por el capital (la expansión del capital a nuevos terrenos) sino que,

al mismo tiempo, reconocen estos lugares como un peligro para el mismo capital, como momentos que puedan romper la historia.[279]

4.2.2. La acumulación primitiva en el marxismo abierto

Desde la otra orilla del marxismo autónomo John Holloway considera también la acumulación primitiva como proceso: «*La acumulación originaria es considerada comúnmente como un pasado de lucha violenta para establecer las bases sociales del capitalismo. (...) En su núcleo fundamental, la acumulación originaria es un proceso histórico de escisión ente el productor y sus medios de producción. Pero esta separación no es un proceso cerrado. Es algo que se repite cada día. (...), existe una lucha constante por extender el cercamiento de la propiedad*» (Holloway 2011: 182-183).

Sin embargo, Holloway agrega dos puntos en esta apertura. En primer lugar, dado que hablamos de un proceso el resultado no debe darse por hecho. Así que, un proceso de cercamiento es un proceso de lucha, un proceso de antagonismo: *«Sin embargo, no es sólo una cuestión de la creación de una nueva propiedad privada, y no es que la acumulación originaria sólo sea relevante en los márgenes del capitalismo. La antigua propiedad establecida en el pasado, está también constantemente en cuestión. (...) La acumulación misma del capital, la acumulación de las ganancias, es un proceso constante en cuestión*» (Holloway 2011: 183).

En segundo lugar, encuentra el antagonismo central en la categoría del trabajo (este antagonismo se deriva del carácter dual del trabajo): un antagonismo entre hacer y trabajo abstracto (Tesis 21 agrietar). En este sentido la acumulación primitiva tiene una importancia fundamental: ya que si se trata como parte del pasado la subordinación del hacer al trabajo se da por sentada. La apertura, en este sentido, de la acumulación primitiva es importante porque visibiliza el antagonismo que existe entre el hacer y el trabajo abstracto. Así toca la preocupación central de Marx sobre la génesis del capital:

«*Tomar la acumulación originaria simplemente como un hecho histórico pasado es caer en la visión real pero ilusoria de la historia producida por la misma acumulación originaria. Criticar la acumulación originaria es criticar la separación de constitución y existencia, la separación de pasado y presente. La constitución del*

[279] «*Los nuevos cercamientos han demostrado no sólo que las propiedades comunales no habían desaparecido, sino que se producen de manera constante nuevas formas de cooperación social, incluso en áreas que previamente no existían*» (Federici 2021 [2011]).

capitalismo existe mediante su reconstitución constante» (Holloway 2011: 185 esp). En otras palabras, John Holloway traslada el antagonismo desde el sustantivo (capital, comunes) hacia el verbo (hacer) y eso da lugar a una nueva concepción de la lucha de clases (tesis 22) que considera cada momento como momento de génesis.

Otro análisis importante viene de Werner Bonefeld que, aunque sigue el mismo marco teórico, agrega un aspecto muy importante sobre la acumulación primitiva: la nueva constitución de las clases en cada proceso de acumulación.

Siguiendo la apertura de la categoría de la acumulación primitiva Werner Bonefeld en su artículo «History and Social Constitution: Primitive Accumulation is not Primitive» encuentra las raíces de la palabra "ursprünglich" que fue utilizada por Marx en el texto original en alemán para describir la acumulación primitiva. En este caso Bonefeld escribe «*el término "Ursprung" se refiere a un punto de partida que no es resultado de lo que sucede después sino, en cambio, su premisa, su base constitutiva*» (Bonefeld 2002: 3).

«*¿Qué debe entenderse por "permanente" en este contexto? En latín, "per" significa a través, via; y "manere" significa mantenerse, ser continuo; permanente connota, por lo tanto, un carácter duradero, algo que se mantiene a través del tiempo. (...) En lo que respecta a la acumulación primitiva, la permanencia significa que el principio de separación es constitutivo de la forma capitalista de reproducción social y que, además, conforma su dinámica de reproducción. Permanencia, por lo tanto, significa un proceso de separación constantemente reconstituido en el que nada se mantiene tal y como era (...).* ***El capital no se constituye de una sola vez para siempre.*** *Tiene que volver continuamente a su Ursprung: por un lado, el trabajo se reproduce en una escala ampliada como trabajo libre y, por otro, la propiedad capitalista de los medios de producción (...). La acumulación primitiva, sostengo, es el primer presupuesto del capital y la forma mercancía es el primer presupuesto del principio del capital, donde la separación de los productores de sus medios constituye la base de su existencia como mera personificación de las relaciones entre las cosas. Los productores originales están, de hecho, separados de sus productos, los últimos parecen tener dominio sobre ellos*» (Bonefeld 2002: 3).

De este modo, cuestiona la permanencia de la acumulación primitiva y plantea la separación del trabajador de sus medios de producción como una lucha constante que se da cotidianamente tanto en el esfuerzo de la acumulación capitalista como en el de la liberación de los territorios. Así, la acumulación primitiva no está confinada en

una cronología concreta, sino que es el proceso de reconstitución constante de nuevos comienzos. Lo interesante aquí es que estos «nuevos puntos de partida» marcan al mismo tiempo una nueva composición de clase diferente. La lucha de clases se reposiciona en términos diferentes en cada momento de la acumulación primitiva. El capital no se constituye una vez para siempre, nos dice Bonefeld, y si capital es una relación significa que esta relación tiene que ser reconstruida de manera constante.

Este argumento es más explícito en su texto «*La permanencia de la acumulación primitiva: fetichismo de la mercancía y constitución social*». Al principio repite que «*la acumulación primitiva no sólo describe el período de transición que llevó a la emergencia del capitalismo. La acumulación primitiva es, de hecho, la base de las relaciones sociales capitalistas*» (Bonefeld 2012: 3), pero su intención es clara: enfatizar el antagonismo de clase. De hecho, subraya: «*El antagonismo de clase entre el capital y el trabajo se apoya y subsiste en la separación de la práctica social humana de sus medios*» (Bonefeld 2012: 5). Se concluye que «*la acumulación primitiva no es sólo una época histórica que precediera las relaciones sociales capitalistas, y a partir de la cual emergiera el capital. Entraña, fundamentalmente, el supuesto constitutivo a través del cual subsiste el antagonismo entre el capital y el trabajo*» (Bonefeld 2012: 6). Y un poco más adelante sostiene que la base de la acumulación primitiva, es decir la separación de los productores de sus medios, no es «*resultado del capital sino su génesis, y ahora se presenta como su supuesto. Ya no "aparece" como la condición histórica de su emergencia sino, más bien, como el supuesto constitutivo de su inclinación fanática por reproducir las relaciones humanas como relaciones entre poseedores de mercancías, esto es, como categorías sociales de la reproducción capitalista*» (Bonefeld 2012: 8). Me gustaría cerrar con esta frase de Bonefeld que creo que concluye su argumento «*la acumulación primitiva es el supuesto constitutivo del antagonismo de clase entre el capital y el trabajo*» (Bonefeld 2012: 10).

En este sentido, Bonefeld logra no sólo abrir la acumulación primitiva en el tiempo, no sólo abrir la misma categoría en el antagonismo, sino aún más establecer esta categoría como el punto de partida del antagonismo de clase. Esto nos muestra un punto de partida para nuestra lucha. El desalojo de Rosa Nera provoca una reconstitución del antagonismo en la ciudad. Guardamos este punto tan importante para regresar a él más adelante.

4.2.3. El desalojo de Rosa Nera como proceso de acumulación primitiva

Argumentamos aquí que el desalojo de Rosa Nera es un punto clave en el proceso de transformación del espacio en mercancía. Antes de la aparición del poder ejecutivo, ya se había preparado el terreno con decretos (neoliberalización de las universidades, decisiones de la Universidad Técnica de Creta) relativos a la mercantilización del cerro Kasteli.

Sin embargo, el desalojo marca el nacimiento de una situación diferente, ya que impone una relación distinta con el espacio. El desalojo inflama dos procesos. Por un lado, rompe la relación creativa que los sujetos de la ciudad mantienen con el espacio (incluso niega el libre acceso al cerro Kasteli). En otras palabras, constatamos la escisión del hacer creativo de los sujetos: es un momento violento y repentino en el que se destruyen las relaciones sociales que se habían establecido colectivamente en el cerro Kasteli. En concreto, acaba con un espacio que desafía las relaciones sociales del capital. El espacio, base material para la expresión de deseos y la satisfacción de necesidades, se desprende violentamente de los sujetos colectivos, que se ven obligados no sólo a establecer una relación diferente con el espacio, sino también a buscar otros procesos de reproducción social (de hecho, con el desalojo, una serie de compañeros –especialmente inmigrantes– son expulsados al mercado laboral, ya que la okupación daba alojamiento y comida a un gran número de personas y se ven obligados a vivir en una relación de dependencia del capital).

Por otro lado, este proceso convierte los medios de reproducción social en capital. No sólo porque cerca un espacio público para introducir el capital en nuevos terrenos,[280] sino también porque transforma el dinero (aunque la empresa hotelera invierte en el cerro Kasteli casi sin dinero, pero con el apoyo del gobierno) en propiedad de los medios de producción. Es un proceso de nacimiento del capital.

Por lo tanto, al examinar las demandas del movimiento reivindicativo del cerro Kasteli, debemos preguntarnos por su relación con el proceso de génesis del capital. En el tercer capítulo hemos mostrado que la de patrimonialización del lu-

[280] La ciudad de La Canea es sin duda una sociedad agotada por el turismo, sin ningún terreno disponible para el capital. El cercamiento de este espacio da la oportunidad al capital hotelero para introducirse en el área del patrimonio cultural.

gar es un momento indirecto de acumulación de capital que cuenta con la influencia de la arqueología. Por esta razón, en la siguiente sección examinaremos la demanda adyacente del *carácter público* del espacio. ¿Es el *carácter público* del espacio una condición disuasoria para el nacimiento del capital?

4.3. Análisis de la demanda del carácter público del espacio

¿Por qué criticar la demanda del carácter público del espacio; pese a que constituye un dique a la hotelización del cero Kasteli? En primer lugar, hay que repetir que la crítica no viene del vacío. Como hemos señalado en el capítulo anterior sobre el patrimonio cultural, el propio campo de investigación nos lleva a la tarea de desfetichizar las demandas del movimiento reivindicativo. La crítica, repetimos, es parte integral de la lucha; no es una crítica personal que se dirige a la gente de la Iniciativa, sino una crítica que intenta aclarar las ideas; una crítica que intenta crear un camino hacia la primavera. En este caso, la adopción de un concepto vago que recoge la demanda del espacio público con un vocabulario institucionalizado nos obliga a destacar el núcleo de abstracción en que está basado. Así que el *carácter público* fue un término legal aprobado por las autoridades locales.[281] En este sentido, el carácter público del espacio moldea un pensamiento que atraviesa nuestras relaciones. Por extensión, esta variación de la demanda del espacio público es un hito para el movimiento reivindicativo y afecta las propias relaciones sociales durante la lucha. Así que, con esta crítica queremos llegar al valle de las lágrimas, es decir a la organización de nuestras relaciones durante la lucha social.

4.3.1. ¿Qué se oculta tras el carácter público del espacio?

Hay que recordar, en este momento, que la Iniciativa entró en el movimiento de la mano del discurso del patrimonio cultural y con una crítica a la Universidad Técnica de Creta (como propietaria del lugar) a causa de la venta de las edificaciones de la memoria de la ciudad. Tras un mes de existencia empezó a utilizar el discurso de acceso libre a los monumentos y concluyó con el discurso sobre el carácter público del espacio.

[281] Para aclarar, no vamos a hacer una crítica voluntarista a la Iniciativa, sino una crítica a la institucionalización de la acción colectiva, una crítica a la adopción de la lógica de las instituciones dentro del movimiento reivindicativo.

Para la Iniciativa el carácter público del espacio es un término legal complementario a la demanda de la patrimonialización del cerro Kasteli. De lo anterior, se extraen dos consecuencias: En primer lugar, este término legal se dirige directamente a las instituciones del Estado y específicamente es un discurso que busca su adopción por el consejo municipal. En este sentido el término *carácter público* coloca el espacio bajo el control del Estado o sus instituciones.

En segundo lugar, la aceptación de esta demanda, por parte de las instituciones de la ciudad, impide, ciertamente, la hotelización del cerro Kasteli. Las instituciones locales construyen un obstáculo para la empresa hotelera. Así pues, es cierto que el discurso sobre el *carácter público* es un dique para evitar la conversión del cerro Kasteli en hotel.

Sin embargo este discurso está ligado al Estado y sus instituciones y no a la autodeterminación de los abajo. En pocas palabras, la estrategia empleada por la Iniciativa para defender el cerro Kasteli contra la hotelización a través del carácter público (como a través de la defensa del patrimonio cultural) constituye una defensa de los recursos con el Estado como garante. Como se desprende del discurso de la Iniciativa: el Estado vuelve como «socio colaborador», como defensor y regulador para la protección y explotación más eficiente de los recursos comunes, así como guardián de los derechos individuales (del ciudadano).[282]

De hecho, la estrategia de la Iniciativa se hace eco con la tesis de David Harvey: «*Se requerirá casi con seguridad la autoridad estatal para proteger esos bienes comunes contra la democracia hipócrita de los intereses económicos a corto plazo que destruyen la tierra (...). Así pues, no se pueden rechazar por principio todas las formas de cercamiento*» (Harvey 2013: 112).

Sin embargo, el *carácter público* añade un adjetivo estéril al espacio; cosifica nuestro poder a través de las instituciones. Para el *carácter público*, la posibilidad de acción social en el espacio pasa por las instituciones; en otras palabras, la posibilidad de creación está mediatizada. Por tanto, lo «público» sitúa nuestra propia actividad en un plano abstracto, ya que la acción en sí –en este caso– requiere la aprobación de las instituciones. En otras palabras, el *carácter público* del espacio aparece como una forma neutralizada del pensamiento que, si no oculta la dimensión creativa de nuestro

[282] La reivindicación del carácter público del cerro se hace sobre la base de que el espacio, siendo público, pertenece a todos los ciudadanos.

trabajo (del hacer) al menos canaliza nuestro hacer a través de las instituciones, es decir, sitúa nuestro hacer dentro de un contexto específico que aliena nuestra actividad.

Así que podríamos decir que con el cercamiento del espacio público se abren nuevos terrenos para el capital. Una tesis común sobre el cercamiento es que sucede con violencia (y quizás con el apoyo del Estado). En este subcapítulo, hemos mostrado que un cercamiento puede suceder no sólo con la violencia (aunque es obvia en nuestro caso de investigación), sino también por la lógica de las propias demandas contra el cercamiento. Así, veremos cómo el discurso del *carácter público* del espacio cercena las posibilidades y en consecuencia apoya un nuevo cercamiento, apoya un nuevo momento de acumulación (aunque diferente de la acumulación que apoya la hotelización del espacio), apoya la sustracción del espacio de sus usuarios. Con las palabras de Hugo, el cerro Kasteli, bajo la idea del carácter público, «*será un entorno totalmente controlado por el gobierno local o el Estado, prohibiendo –a priori–la participación de cada persona*» (entrevista a Hugo).

En resumen, podemos argumentar que la «inversión» en el cerro Kasteli es un cercamiento: ya sea en ganancia del capital privado (hotel), ya sea en ganancia del Estado que aparece bien como área monumental con un movimiento de patrimonialización por parte de los ciudadanos, bien como lugar que pertenece a las instituciones estatales, con un movimiento de defensa del carácter público del lugar. Este último es prerrequisito para la conversión del cerro en un parque temático de la memoria.

Así, el discurso de la Iniciativa tanto si se refiere al *patrimonio cultural* como si se refiere al *carácter público* es un discurso que apoya el cercamiento del espacio, dado que aboga por, en el mejor de los casos, un común distorsionado (*distorted commons*, De Angelis 2013). Como decía De Angelis (2004: 82), el discurso del cercamiento no aparece como una fuerza negativa, no aparece como una fuerza que privatiza los comunes con su violencia. Al contrario la fuerza de los cercamientos viene con el beneplácito de la ciencia económica, tiene una capa positiva y sentido (económico) para algunas personas; como ha sido el caso del discurso de la empresa hotelera.[283] En nuestro caso, hablando del carácter público del espacio, viene con la capa de protección del cerro Kasteli.

[283] La empresa hotelera, por ejemplo, defiende la inversión diciendo «*Introduce una nueva e importante dimensión de la vida urbana en el corazón del casco antiguo, creando empleo y un crecimiento sostenible para la economía local*» (Belvedere 2020: 24 de diciembre 2020).

4.3.2. ¿Cuál es el papel del carácter público en el proceso genético del capital?

Hasta ahora, hemos visto que el carácter público del espacio se entiende como un dique legal para evitar la hotelización del cerro Kasteli, pero detrás de esta apariencia ¿cuál es su papel en el proceso genético del capital? Por ello, hay que destacar el papel de un espacio controlado por el Estado, en el proceso reproductivo del capital. En primer lugar, un espacio público (aunque bajo la gestión del Estado) conlleva un valor de uso: En este sentido podemos anotar que este espacio no es directamente intercambiado con mercancías. Sin embargo, el Estado como garante de lo común impone las reglas y las circunstancias de este uso. Así que observamos, en segundo lugar, la sustracción del espacio de sus usuarios, dado que una entidad externa a ellos gestiona el espacio.

Sostendremos que esta transformación del cerro Kasteli (de un espacio autogestionado a un espacio bajo el control Estatal) crea las condiciones necesarias para la génesis de capital. No sólo porque el Estado puede imponer la forma mercancía subterráneamente en el espacio (con la creación de mercancías que aprovechen el espacio público), sino –mucho más importante– porque se escinde la condición material de la creatividad de los actores sociales para garantizar las condiciones materiales generales de la génesis del capital.

Así que cuando, en el capítulo anterior, argumentamos que la patrimonialización apoya un proceso de acumulación capitalista, es necesario un discurso complementario para la escisión del espacio de sus usuarios. Aunque el término legal carácter público parece que defiende el espacio público, en realidad lo retira del control colectivo y lo entrega al Estado.

4.3.3. Digresión sobre la propuesta de propiedad colectiva

Hasta ahora hemos visto cercamientos tanto en la forma de propiedad privada, como en la forma estatal. Podríamos añadir también a estas dos, una tercera: la forma de la propiedad colectiva. Lo que une estas corrientes es el énfasis en los recursos comunes y su explotación a favor de un proceso acumulativo de capital.[284] Así que esta digresión es necesaria en este momento.

[284] Estas perspectivas tienen como referente a Garrett Hardin, autor del artículo «La tragedia de los comunes» (2005), quien, a finales de los años 60, argumentó que si los llamados recursos comunes son

Más allá de la perspectiva que pone el Estado como garante, podemos anotar otro intento, por parte del capital, para controlar el cerro Kasteli.[285] Así, aparece en el discurso público la propuesta de un centro de Innovación para el ámbito académico, la cual –aunque comparte con la Iniciativa tanto la oposición a la hotelización del cerro, como la fe por una mejor explotación de los recursos– difiere en el hecho de que no considera al Estado el mejor garante de esta explotación sino los procesos colectivos. La propuesta se refiere a la construcción de un centro de educación, tecnología e innovación, «*un centro de interconexión e intercambio de conocimiento que funcionaría de manera fértil para las redes empresariales de Creta*». (Talos, 3 de febrero de 2021).

En particular, oponiéndose a la privatización así como al control estatal de los recursos comunes y buscando una compatibilidad del modo de producción capitalista con los comunes, exponen como tercera alternativa que las comunidades de productores pueden funcionar desde abajo para lograr resultados comerciales eficientes (Κωστάκης, 30 de marzo de 2021).[286] Esta posición no cuestiona el modo de producción capitalista y reivindica la estatalización de los recursos comunes como regímenes de titularidad colectiva. La exponente teórica de estos planteamientos es Elinor Ostrom (1990), quien, cuando se refiere a los comunes, reconoce únicamente los recursos comunes, para los que sostiene que se les debe dar la característica de propiedad colectiva, que según ella debe estar institucionalmente garantizada y protegida contra el acceso libre incontrolado.

Esta tendencia cobra fuerza con la crisis de 2008, donde el neoliberalismo busca transformar y sitúa con creciente insistencia en el centro de las nuevas políticas la llamada activación de la «sociedad civil», usurpando las relaciones sociales, las redes y la cooperación comunitaria mediante el retorno o la reinvención de las formas institucionales y sociales de organización colectiva.

---

de libre acceso y carecen de derechos de propiedad, corren entonces el riesgo de ser sobreexplotados hasta su total destrucción, ya que si hay acceso gratuito los usuarios se convierten en free riders.

[285] Como hemos insinuado al principio del capítulo, los comunes parecen actuar como redentores de las relaciones sociales capitalistas, el capital puede explotarlos, potencialmente, para iniciar un nuevo ciclo de acumulación (De Angelis, 2013).

[286] Vasilis Kostakis sigue esta visión en sus artículos. Aquí señala «*Quiero formar parte del debate sobre el explotación de un lugar histórico de interés público. La Canea, como cualquier parte del mundo que quiere que las economías y comunidades locales prosperen, necesita un centro de educación y tecnología*». Aunque Kostakis escribe como parte del grupo de centro de educación y de tecnología y los siguientes meses aparece como interlocutor central de Varoufakis (véase el vídeo https://www.youtube.com/watch?v=JfGgRf0JPr8).

Concretamente, Caffentzis y Federici critican las corrientes de la regulación estatal y de la acción colectiva. Señalan que estos tipos de comunes funcionan dentro del modo de producción capitalista, pretenden mejorar la mercantilización de los recursos comunes y, para la consecución de esos objetivos, proponen formas alternativas de privatización y cercamiento. Este tipo de comunes los denominan *anticomunes* (*anticommons*).

Según Caffentzis y Federici (2019: 55-56), el enfoque de Ostrom es esencialmente una propuesta que, sin cuestionar el modo de producción capitalista o la regulación estatal, busca y reclama la institucionalización de los recursos comunes, para garantizar la sostenibilidad económica. Específicamente, Caffentzis centra su crítica a estas corrientes en cuatro puntos: la aceptación de la propiedad y la exclusión del acceso a los sujetos no institucionalizados, el análisis porocéntrico[287], la mercantilización de los bienes comunes y la ausencia de análisis de clase (Caffentzis 2012). En detalle:

En lo referido a la cuestión del acceso, Caffentzis acusa a estas corrientes de concebir los comunes únicamente como áreas de propiedad común, a las que sólo pueden acceder los miembros institucionalizados, que deben excluir y custodiar los recursos comunes para evitar el riesgo de acceso de los no miembros (las personas que no pertenecen a la academia, en nuestro caso por ejemplo). Caffentzis (2012) sostiene que la práctica de la exclusión y el proteccionismo sólo conduce, en última instancia, a cercamientos y anticomunes, y señala en este punto a la contradicción entre la propiedad común y el libre acceso: Las zonas de propiedad común son «*aquellas en las que los miembros de un grupo claramente definido tienen el derecho legal de excluir a los no miembros de ese grupo de la utilización de los recursos*» (Ostrom 2000: 335-336 como se citó en Caffentzis 2012). Partiendo de esta conclusión, la propiedad común y las zonas de libre acceso se excluyen mutuamente, y cualquiera que tenga como ideal político la creación de zonas de libre acceso no puede ser (según Ostrom) partidario de los comunes.

La segunda crítica proviene de la ausencia de las comunidades. Al hacer hincapié en los recursos, no reconocen el potencial y las capacidades de las comunidades de comuneros para crear e inventar relaciones sociales en otras esferas. La existencia de recursos no es una condición necesaria para la existencia de los comunes. La exis-

[287] Poros en griego significa recurso.

tencia del colectivo de Rosa Nera (y la comunidad que provocó la lucha), mientras el cerro Kasteli estaba encerrado y vigilado por la policía, demuestra esta tesis.

En tercer lugar, Caffentzis acusa a los enfoques anteriores de situar sus análisis y propuestas dentro de la lógica capitalista (así que estos tipos de comunes funcionan de forma complementaria con el modo de producción capitalista), ya que proponen la producción de comunes destinados a un uso mercantil. Por eso, el discurso que emplean parece dar por sentado que el debate sobre los regímenes de propiedad común se desarrolla en el contexto de un sistema capitalista. Los neoHardinistas como Ostrom reconocen que ciertos regímenes de propiedad común son perfectamente compatibles con el capitalismo o, ya que parecen rehuir este término, con los «mercados». De hecho, gran parte de su debate sobre determinados comunes «exitosos» se centra en estos comunes productores de mercancías. (Caffentzis 2012)

Por último, y como consecuencia de lo anterior, Caffentzis critica estas corrientes dado que no reflejan la dimensión de las luchas de clases en los comunes.

En general, los enfoques de este tipo pueden caracterizarse como enfoques «poro-céntricos», como enfoques que ponen énfasis en los recursos, ya que reducen los comunes a recursos económicos, mientras que ignoran o subestiman las relaciones sociales entre los sujetos. El objetivo de los enfoques poro-céntricos no es otro que la explotación comercial de los recursos bajo cualquiera de las posibles variantes de regímenes de propiedad: estatal-privado-colectivo.

En la misma lógica, Massimo De Angelis afirma: «*Hay una gran bibliografía que considera los comunes como un recurso por el que la gente no tiene que pagar.* ***Lo que compartimos es lo que tenemos en común.*** *La dificultad de esta definición "centrada en los recursos" de los comunes es que es muy limitada, no puede ir muy lejos. Hay que abrirla y situar las relaciones sociales en la definición de los comunes*» (An Architektur 2011: 27).

Más allá, entonces, de esta lógica que reconoce los comunes como una noción porocéntrica, Rosa Nera percibe la idea de lo común, a través del acto de compartir. Este enfoque, por ejemplo, se ha sido reflejado en las consignas: «Riqueza es lo que compartimos», «todo para todos nada para nosotros». Así que desde el párrafo 4.4. examinaremos el significado del espacio común.

4.3.4. La crisis en la acumulación capitalista y el apoyo del carácter público al capital

Lo interesante aquí es que observamos un intento de cercar el espacio, un intento de situar el espacio –de nuevo– en un proceso acumulativo; pero como señala Hirsch (2017: 529) cada proceso acumulativo tiene que considerarse como un proceso de crisis: «*El proceso de acumulación de capital como proceso de explotación conlleva la característica constante de una lucha de clases abierta o latente y debe, por lo tanto, ser analizado básicamente como un proceso social de crisis*».

Así que, como hemos señalado en las conclusiones del capítulo tres, el proceso de cercamiento del cerro Kasteli es un proceso de crisis. Esto tiene doble sentido: crisis tanto porque todo este proceso es un proceso de lucha, es decir no es un proceso dado, como porque este proceso pone en duda las relaciones sociales existentes.

Lo que nos interesa en este capítulo es la presentación de la crisis a través del discurso de la Iniciativa: es decir, a través del discurso de la demanda de patrimonialización del cerro Kasteli y su caracterización como carácter público del espacio. Y lo que argumentamos aquí es que el discurso de la Iniciativa nos llega a un callejón sin salida: En el discurso de la Iniciativa esta crisis aparece como un conflicto entre el capital turístico y el capital cultural que «pelean» por el carácter de la ciudad. Aquí, aunque se manifiesta una crisis en el proceso acumulativo de capital, se presenta sencillamente como una crisis del capital turístico: el capital parece incapaz de imponer sus condiciones de producción, por lo que se hace hincapié en un recurso alternativo (el patrimonio cultural) y un discurso complementario (carácter público) para superar esta crisis y salvaguardar las condiciones generales para la génesis de capital (a pesar de las manifestaciones). En otras palabras, este giro no cuestiona la acumulación capitalista sino que juega un papel importante en la génesis del capital.

En este capítulo hemos visto que esta crisis se presenta entre las diferentes conceptualizaciones del espacio. En este sentido, el debate sobre el *espacio público* en relación del cerro Kasteli refleja la crisis del proceso de acumulación capitalista. El espacio es aquí un término social necesario para la acumulación de capital. Precisamente por eso el capital quiere despojarlo de sus características sociales (convertirlo en territorio) para adaptarlo al desarrollo capitalista. Una condición necesaria para el desarrollo del capital turístico es la existencia de un espacio privado; de modo que el discurso sobre el carácter público del espacio es, en la práctica, un cuestionamiento de

la inversión. Se trata, *prima facie*, de un conflicto entre el capital y el Estado, un conflicto entre lo privado y lo público.

Sin embargo, sostenemos que el discurso sobre el *carácter público* del espacio, aunque opuesto a la privatización del cerro Kasteli, expresa una idea complementaria al esfuerzo de patrimonialización del lugar. El *carácter público* es un discurso que apoya el proceso acumulativo con el Estado como beneficiario, y desde luego es un discurso que expulsa al sujeto creador del espacio. El reconocimiento del *carácter público* del espacio por parte del Estado, por tanto, no significa el reconocimiento del hacer de los de abajo, sino que es una manera de asegurar la acumulación capitalista. Esta vez, no una acumulación a través de privatización y de cerrar con vallas el cerro, sino a través del Estado y la escisión del espacio de sus okupantes.[288]

De este modo, el capital enfrenta la rigidez de la inversión reconociendo el *carácter público* del espacio. Esto le permite continuar el proceso de acumulación desde un ángulo diferente; desde el punto de vista del patrimonio cultural.[289] El Estado adquiere aquí un papel central (no sólo por mantener su monopolio de la violencia, sino) por ser el garante (aparentemente neutro) de la transformación del espacio en algo atractivo para las condiciones capitalistas.

Como hemos visto en el capítulo anterior, tanto la transformación de la zona en unidad hotelera como su conversión en parque patrimonial exigen, previamente, el despojo del uso comunitario del espacio. En este sentido, el *carácter público* aparece no como parte de la dominación de clase, sino como un espacio particular donde la mercancía hará su aparición en escena por la puerta trasera. En realidad, sin embargo, el *carácter público* del espacio, como forma legal, es necesario en la fase actual para superar la crisis de acumulación, expulsar obstáculos y abrir el camino a la *patrimonialización* del lugar.[290]

En consecuencia, el carácter público es una ilusión que sirve a la burguesía, ya que oculta la dominación de clase a través del Estado. El llamado carácter público no se cuestiona su soberanía de clase, al contrario esta se da *a priori* y *a posteriori*, es un

---

[288] Así que sostendremos que el desalojo de Rosa Nera era no sólo un intento de imponer los espacios comunes que han sido creados por las luchas al servicio del capital, sino que también señala la posibilidad de que los espacios comunes pueden potencialmente ofrecer nuevos terrenos al capital.

[289] Como hemos visto en el capítulo anterior el lugar se asemeja a un palimpsesto que acumula reliquias.

[290] En otras palabras argumentamos que la oposición a la hotelización no es suficiente para recortar el poder del capital (razón por la cual queríamos centrarnos en cuestiones más profundas en este doctorado en lugar de en la demanda contra la hotelización).

lienzo que relaciona a los sujetos no como actores sino como mercancías libres que volverán al orden. Es decir, convierte los sujetos colectivos, en el mejor caso, en ciudadanos; en una categoría abstracta en cuyo nombre se realiza la demanda del *carácter público*.

Así desde esta perspectiva la pregunta de la emancipación no se pone en la mesa. Para hacerlo hay que superar la lectura de la crisis desde el punto de vista del capital y comprehender la crisis desde nuestro hacer. Las nociones de *espacio privado*, necesario para la realización de la inversión, y de *carácter público del espacio,* que allana el terreno para la patrimonialización del lugar, son conceptos de los que se ha abstraído el sujeto colectivo. Al reconocer la crisis de acumulación bajo la mirada del carácter público, la crisis aparece como algo externo al nosotros (o en el mejor de los casos el *nosotros* está mediado por las instituciones del Estado). Sin embargo, si leemos la crisis de acumulación desde el punto de vista del *espacio común,* entonces somos nosotros quienes causamos la crisis de acumulación (el hacer militante inherente a la dimensión del espacio autoorganizado o *espacio común*). En este sentido, la crisis es un momento de cuestionamiento de las relaciones sociales del capital.

A este respecto, la crisis de la acumulación capitalista en el cerro Kasteli es el resultado de nuestro propio hacer, es el resultado de la realización del *espacio común* en el cerro Kasteli (antes, durante las movilizaciones y después de su reokupación). El proceso de crisis de la acumulación capitalista no es, por tanto, el resultado del conflicto interno entre el capital y el Estado. En mayor medida es el resultado de la realización y la aparición del discurso del *espacio común*. Al mismo tiempo, la crisis es en el fondo una desautorización de los términos abstractos que contribuyen a la acumulación capitalista, es la emergencia de otro hacer: la emergencia de la posibilidad de caminar por un camino diferente.

Por ello, es necesario abrir la demanda del *espacio público* que aparece como demanda central en el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli: para revelar la perspectiva emancipadora que existe dentro de la demanda. Con su apertura observamos un conflicto entre el *carácter público* y el *espacio autoorganizado* o *común* (y, dentro de esta categoría, otro conflicto con el *hogar de la lucha,* como mostraremos más adelante). Por un lado, se afirma el carácter público del espacio: en este caso tenemos un espacio en el que se ha suprimido la capacidad de hacer, ya que se ha cedido al Estado. Por otro lado tenemos el *espacio común* del cual emerge una definición que expresa el potencial creativo de nuestro hacer.

4.3.5. ¿dónde está la lucha? el capital trata de imponer sus formas

Siguiendo nuestra interpretación del sub-capítulo 3.4.8., ubicamos dos niveles de antagonismo en la demanda del espacio público: Al principio, observamos la intención de salvar los espacios públicos. Sin embargo, dentro de esta demanda advertimos una corriente (*carácter público* del espacio) que –más allá de su papel en el proceso acumulativo capitalista– impone una forma de pensamiento burguesa: En primer lugar, permite la participación en el movimiento reivindicativo sólo a través de la identidad del ciudadano, ocultando la lucha por la defensa de Rosa Nera. En segundo lugar, dirige los procesos reivindicativos a las instituciones del Estado, de modo que cercena cualquiera creatividad de la gente; en otras palabras impone el Estado como garante de lo común y eso significa que lo común adopta la lógica del Estado. Resumiendo de nuevo, el *carácter público* del espacio es un intento de canalizar la lucha a las formas fetichizadas del pensamiento y confinar la lucha dentro de los límites de las instituciones. Capturando esta manipulación de la lucha, la Asamblea Solidaria (24 de febrero de 2021) resalta que a pesar de las decisiones de las instituciones «*estaremos aquí para defender el presente y el futuro de todos nosotros*».

4.4. La demanda del *espacio común* y sus variaciones

Antes de continuar hay que repetir nuestro argumento hasta este momento. Hemos empezado con la apertura de la demanda del *espacio público* (véase mapeo 2, Anexo 2). Abriéndola observamos la presencia de dos discursos, entre los cuales se desarrolla un conflicto bajo la tierra: por un lado, el discurso sobre el *carácter público* del espacio y, por otro, el discurso sobre el *espacio público/espacio común*. Anteriormente, hemos mostrado que el discurso sobre *el carácter público* del espacio (nos) conduce a un cercamiento, a la génesis del capital. En este subcapítulo, profundizamos en el discurso de *espacio común*, para liberar su aspecto emancipador.

Definiendo el discurso por el *espacio común*, hemos encontrado dos definiciones diferentes: el *espacio autoorganizado (espacio común)* y el *espacio como hogar de lucha*. Así que inicialmente nos dedicaremos al análisis del *hogar de lucha*. A continuación, en el subcapítulo 4.5., nos dedicaremos a los aspectos emancipatorios del *espacio común*. De este punto vamos a iniciar un análisis de dos senderos: El primero tiene que ver con la defensa de la apertura que se encuentra en el *espacio común*: es decir, preservar los elementos que lo posicionan contra-y-más-allá de un

espacio estéril y cerrado, pero al mismo tiempo cultivando la posibilidad material del encuentro. El segundo tiene que ver con la lectura del *espacio común* como crisis.

4.4.1. ¿Qué significa hogar de lucha?

El discurso de hogar de lucha parece más cercano a los comunes. Así que empezaremos con este. La idea de los comunes es atractiva aquí por cuatro razones: *a)* Nos permite compartir un vocabulario común con la otra corriente del movimiento. *b*) Capta el antagonismo entre los dos discursos del *espacio público* del movimiento reivindicativo (y por eso un antagonismo entre las dos nociones de lo común). *c*) Es un concepto que recoge la visión de un hacer diferente en el ahora, sin esperar a que se complete la revolución (Caffentzis 2010: 24). *d)* Por último, el discurso de *hogar de lucha* puede visibilizar las debilidades de lo común.

La Asamblea Solidaria y Rosa Nera rechazan tanto la idea de construir un hotel en el cerro Kasteli (es decir, rechazan la mercantilización del espacio), como la transferencia del espacio a manos del Estado, ya sea para la creación de un sitio arqueológico como para la institucionalización de su gestión (sea por una autoridad local, regional o nacional). Se interesan más por las relaciones sociales creadas por esta lucha continua, reconociendo las dos opciones anteriores (privatización e institucionalización) como cercamientos. Por tanto, luchan por la no pertenencia del espacio a ninguna institución o propietario.

Desde los apartados anteriores (4.1.3.) podemos reconocer la estrecha relación entre el *hogar de lucha* y los comunes. Concretamente, Rosa Nera se defiende como un espacio que nos ofrece la base material para expresarnos, la base material para articular nuestros sueños; en este sentido la noción del *espacio público* que se oculta el discurso de *hogar de lucha* expresa en realidad un recurso común a través del cual satisfacemos las necesidades colectivas o personales. La importancia de esta demanda se ubica en el hecho que el *espacio público* (o mejor dicho *espacio común*) es sólo uno de los prerrequisitos para su realización material. La segunda dimensión que se defiende con *hogar de lucha* es la comunidad de Rosa Nera, tanto la comunidad pasada (es decir la comunidad que se había creada durante los años en el cerro Kasteli), como la comunidad imaginaria de la gente que resiste. La comunidad aquí se refiere tanto a las personas que gestionan el espacio como a las personas que usan el espacio como visitantes, pero al mismo tiempo, tiene una referencia más general al

referirse a todas las okupas o los centros sociales que comparten las mismas inquietudes.[291] El tercer aspecto de este discurso se vincula con las relaciones que de manera experimental se están creando, las relaciones necesarias para que siga siendo un «espacio de vida». Estas relaciones son necesariamente asimétricas con las relaciones del capital, por eso la lucha en este caso se refiere (también) a un aspecto interno, a la preocupación por las relaciones sociales que se están (re-)produciendo.

De Angelis pone de manifiesto los tres componentes de los comunes: «*Los comunes no son sólo recursos que compartimos. Para entender los comunes tenemos que incluir tres cosas al mismo tiempo: En primer lugar, los comunes incluyen algún tipo de recursos en común, que se entienden como medios no mercantilizados para satisfacer las necesidades de las personas. En segundo lugar, los comunes son ciertamente creados y mantenidos por comunidades. Las comunidades son conjuntos de comuneros, que comparten estos recursos comunes, y determinan para sí y para otros las reglas según las cuales se da acceso y uso a los recursos comunes.*[292] *Sin embargo, las comunidades no tienen por qué estar vinculadas espacialmente a un lugar; también pueden actuar en ámbitos interlocales. Tampoco deben ser percibidos como homogéneos en sus características culturales y materiales. Además de estos dos elementos –recursos compartidos y comunidades– el tercer y más importante elemento para entender el común es el verbo "to common" (comunizar). Es el proceso social que crea y reproduce los bienes comunes*» (An Architektur 2011: 28).

Hogar de lucha, la consigna que diferencia la tendencia radical del movimiento, se refiere a la reivindicación de un espacio que responde a las necesidades y los deseos de la comunidad que se encuentra en lucha; un espacio en el que no sólo se rechazan las relaciones sociales del capital y del Estado, sino que también se diseñan las relaciones sociales para superarlas. Este discurso tiene su núcleo en la idea de la comunidad. De ahí, empiezan las dos críticas a este discurso.

---

[291] Las palabras de Zebedeo responden exactamente a esta percepción de los comunes, cuando tras la reokupación habla sobre los usuarios de la okupa: «*Creo que hay tres niveles, pero no están jerarquizados. En primer lugar, la parte de las personas que viven aquí, que participan en la parte administrativa. En segundo lugar, está la parte de la gente que viene a la asamblea y posiblemente asiste un poco más al programa semanal, que incluye las asambleas de los grupos individuales y algunos eventos, algunas estructuras fijas como el café y las proyecciones. Hay una tercera capa que está aún más lejos, la de los visitantes, que son visitantes que vienen ocasionalmente o incluso al azar y están en el espacio*» (entrevista a Zebedeo).

[292] De nuevo Zebedeo, mientras describe la situación actual (tras la reokupación) del cerro Kasteli señala: «*Ahora, la verdad es que todavía hay un espacio público que funciona como una plaza, por supuesto, la asamblea, los residentes y los residentes y los grupos individuales han hecho un esfuerzo para realizar valores, para pasar, para establecer algunos límites sobre cómo este espacio va a funcionar (...) tiende a tener las características de una comunidad*» (entrevista a Zebedeo).

En primer lugar, crea la imagen de un fortín desvinculado de las relaciones sociales del capital y como consecuencia presenta dos mundos, completamente separados, en conflicto. En segundo lugar, cayendo en la trampa de fetichismo, está limitando el conflicto a un enfrentamiento entre identidades fijas.

4.4.2. El cercamiento del conflicto en el discurso de hogar de lucha

I. Un fortín contra el castillo del capitalismo

Ambas críticas se centran en el cierre de la apertura provocada por las manifestaciones tras el desalojo. *a)* En primer lugar, en la imagen del *hogar de lucha* se describe el espacio como un fortín, es decir percibe el espacio puramente libre, definido por un perímetro identificable, separado del resto de la sociedad;[293] *b)* así, reconoce el cambio como producto que viene desde los espacios limpios de capital. *c)* Entiende la autonomía como vanguardia. En general, según este punto de vista, una okupa es un enclave liberado o un espacio ya libre. Esta visión dificulta la presencia de personas menos militantes (Stavrides 2018: 314). Al mismo tiempo, por supuesto, sitúa la «lucha contra» como elemento primordial de estos espacios, por lo que reconoce la relación de estos espacios en relación con la normalidad (en otras palabras, lee su alteridad).

Ciertamente, entonces, la imagen que se crea como *hogar de lucha* compone una imagen de un espacio cerrado, un espacio dedicado a las personas en lucha. No es que esté mal, pero nuestra crítica, sin embargo, radica en que sigue siendo un espacio cerrado. Cerrado aquí no significa encerrado, sino que su compartición se limita a los cuatro muros; que la okupa se circunscribe a sus muros. Sin embargo, si hay algo emancipador puede ser el acto de compartir. (Nótese aquí que no estamos argumentando que Rosa Nera sea una comunidad cerrada, sino que el discurso que reproduce como *hogar de lucha* contribuye a la construcción de esta representación).

De hecho, en las entrevistas se expresaron críticas hacia la percepción de la okupa como fortín: «*el fortín te da la sensación de algo encerrado, mientras que lo que está ocurriendo ahora es algo muy abierto (...) y literalmente puede entrar cualquier persona y creo que eso es aún más bonito. Y lo hace en mayor medida, más esencialmente, un lugar de encuentro, siempre y cuando no sea este fortín de un grupo anarquista que dirige el espacio, entonces permite que se convierta en un umbral*»

[293] *«Porque generaciones de residentes y transeúntes de esta ciudad han encontrado en Rosa Nera el oasis de Libertad que es tan, tan difícil de encontrar y tan precioso para nuestro bienestar. Porque este lugar se convirtió en la base y/o el refugio de nuestras luchas por la Libertad, que aseguran nuestro sustento»* (Marketakis, 18 de octubre de 2020).

(entrevista a Mirto). Tras la reokupación Zebedeo expresa la preocupación que «*teniendo una colmena en la ciudad puede hacer que nos institucionalicemos y nos volvamos ajenos a lo que ocurre en la ciudad*» (entrevista a Zebedeo). Bulmaro, igual, sostiene que la lucha no se termina al entrar al cerro Kasteli: «*Nuestra lucha no se relaciona a un castillo, no es una lucha para derribar la puerta del castillo*» (entrevista a Bulmaro).

Esta discusión tiene sus raíces en el debate sobre el significado de la autonomía en el espacio anarquista en Grecia. Podemos, destacar dos visiones diferentes: La primera entiende el espacio público como la base de la autonomía. Esta posición tiene la debilidad básica de malinterpretar el papel del Estado.[294] La segunda posición reconoce las okupas como islas autónomas, como hogares de lucha, como bastiones de otra sociedad.

II. el discurso de hogar de lucha cae en la fetichización de las máscaras

Para desplegar la segunda crítica hay que recordar que la clave de la interpretación del discurso sobre *hogar de lucha* se encuentra en las consecuencias políticas de la demanda. Así que veremos tres imágenes de esta contradicción en respecto a la apertura de la lucha, para iluminar las consecuencias del discurso de *hogar de lucha*.

Primera imagen

26 de septiembre de 2020. Mientras colocamos la pancarta con la consigna «*cerraron la Rosa, abrimos la ciudad*», que iba a caracterizar la lucha por la defensa de Rosa Nera en el faro egipcio, simultáneamente organizamos una fiesta en el puerto veneciano frente a la Mezquita del Mar, a pocos metros de distancia. Esta movilización quedó grabada en nuestras mentes y sentidos no sólo por la emblemática consigna del faro, sino también por las emociones evocadas por esta fiesta dionisíaca.[295] Por esta razón, tiene el potencial de condensar las contradicciones de nuestra lucha. En ese momento se hizo una rima que se cantó espontáneamente:

«*Pendejo Digalaki gran bastardo.*
Ganas dinero con las agencias inmobiliarias
Por eso nosotros decimos: "Piérdete" (...)
Eres un alcornoque, todo el pueblo te escupe

[294] Esta posición tiene un peso especial en Grecia, dado el papel y la influencia de la izquierda anticapitalista en los círculos autónomos. Es la misma posición que entiende el cambio a través del Estado, la misma posición que entiende que una mejor educación puede venir de la educación pública y así sucesivamente.

[295] Aquí el vídeo de la consigna https://www.youtube.com/watch?v=soRcJOOiRek

Por toda las desvergüenzas que has hecho».[296]

Segunda imagen

Dos de octubre de 2020. Hay una movilización intensa ante el despacho profesional del contable de la empresa Belvedere.[297] El texto de la intervención subraya: «*Identificamos a personas específicas (ingenieros, contables, alcaldes, académicos) –cada uno desde su posición– como corresponsables de la hotelización del cerro Kasteli, así como del desalojo de la okupa Rosa Nera. Son responsables, en particular, de los procedimientos encubiertos iniciados para este "desarrollo". Cada día es más evidente lo que significan para ellos la ética y la honradez. Cada Petsetakis*[298] *y cada Simantirakis*[299] *son responsables de sus actos ante el movimiento local*» (Rosa Nera, 2 de octubre de 2020).

Tercera Imagen

Tres de abril de 2021. En las redes sociales de la Asamblea Solidaria fue publicada una adaptación de la canción «Las hermanas Tata» (οι αδερφές Τατά) de Hatzidákis[300] como una parodia de las arquitectas de la empresa hotelera (las hermanas Skula). En las letras escuchamos:

> *«Las hermanas Skula, de la calle Foka*
> *de rostros oscuros.*
> *Tenían en la cabeza el dinero, la piscina y el spa*
> *Y así se convirtieron en Fritz*[301]*, (x3)*
> *Las hermanas Skula, colegas de la policía*
> *Y alegría del ministro.*
> *Tenían un gusto por la suciedad*
> *Y pusieron, en la antigüedad, spa»*[302]

En estos tres momentos, reflejo del discurso sobre *hogar de lucha*, observamos el motivo de un ataque personal hacia la gente que está involucrada –de

[296] Este vídeo ilustra perfectamente la contradicción anterior https://www.youtube.com/watch?v=Cxe-3ttrHOU

[297] Parte de la movilización puede encontrarse aquí: https://www.youtube.com/watch?v=wpTTXbxxaYg

[298] Contable de la empresa hotelera.

[299] Alcalde de la ciudad.

[300] Compositor y poeta. Se le considera el primero en vincular en la posguerra, con su trabajo teórico y compositivo, la música oral con la tradición de la música folk. Su música sigue teniendo mucha influencia. Políticamente se vinculó con el gobierno de la derecha tras la dictadura griega, aunque muchas veces apoyó a los manifestantes griegos en las calles.

[301] Fritz Klein, fue médico de los Nazis.

[302] La canción termina con las letras: «*Aunque el dinero manda/como Rosa (Nera) no hay más/ y el movimiento [social] ganará*». De hecho, la mejor adaptación que he escuchado con un video maravilloso: https://www.youtube.com/watch?v=HO71-rSBCJE

varios modos– en la inversión hotelera. En este sentido, la inversión de la empresa en el cerro Kasteli se atribuye al comportamiento codicioso de individuos concretos e identificables. En nuestro caso, se critica y condena a Vasilis Digalakis como Rector de la Universidad Técnica en el momento de la venta del cerro Kasteli, a las hermanas Skula como arquitectas que diseñaron el hotel, a Pantelis Petsetakis como contable de la empresa y al alcalde como corresponsable de la inversión, ya que no actúa de acuerdo con su papel institucional.

Aunque, efectivamente, el desalojo no se produce como un fenómeno natural, es decir, no sucede como resultado de alguna intervención divina sino de las personas, estos sujetos actúan como máscaras del capital. Suplen la mercancía con sus cinco y más sentidos (Marx 1975: 104). Así, que el discurso de hogar de lucha atribuye la responsabilidad del mal funcionamiento del capitalismo a individuos concretos en lugar de las relaciones capitalistas.

Por lo tanto, esta crítica «*rechaza y condena la conciencia de lucro del capitalista y la codicia del especulador en lugar de las relaciones de reproducción social organizadas capitalistamente. Es decir, la crítica al capitalista se manifiesta como reivindicación de un capitalismo mejor, de un capitalismo que trabaje por los intereses de los "trabajadores"*» (Bonefeld 2014:196).

Así, diríamos que el discurso de hogar de lucha sustituye la crítica de las relaciones capitalistas por una crítica, moralmente emanada, de las máscaras del capital. Es decir, cae en la trampa de la personificación e identifica la persona con la máscara.

«*La crítica del capitalista no sólo deja la categoría del capital completamente intacta, sino que eleva el "capital" a un objeto más allá de la crítica. En lugar de una crítica de las relaciones sociales capitalistas, identifica al culpable, lo condena y exige la intervención del Estado para resolver los problemas. Así, atribuye las condiciones capitalistas a la actividad consciente de unos pocos individuos identificables que ya no aparecen como la personificación de categorías económicas sino, en cambio, como el sujeto individualizado de la miseria*» (Bonefeld 2014: 196).

En resumen, la crítica individualizada de las relaciones sociales capitalistas culpa y condena a las máscaras del capital como fuerza que está detrás de los fenómenos económicos.

III. El cierre del conflicto entre sujetos predeterminados

La segunda parte de esta crítica se refiere al cierre del conflicto. Para apoyar este argumento vamos a regresar al asunto abierto (desde las primeras páginas de este capítulo) de la acumulación primitiva. Hemos señalado antes que el capital no se constituye en un sólo momento en el pasado y para siempre. Al contrario, se trata un proceso continuo de constitución, logrado a través de un proceso continuo de acumulación primitiva; es decir a través de una escisión constante del agente de sus medios del hacer. El desalojo de Rosa Nera fue un caso parecido, en el cual la comunidad fue alejada de los recursos, de los medios de su hacer; de los recursos que le permite la posibilidad de compartición.[303]

Reconocemos, por tanto, un intento por parte del capital de **imponer la forma de mercancía** a la población y a los visitantes de la ciudad, obligando a los ciudadanos a cambiar su relación con el espacio: pueden vivirlo como espectadores, como consumidores o como trabajadores del negocio turístico de la Universidad Politécnica. Es decir, elimina la experiencia de las relaciones sociales fuera del capital que se han desarrollado a lo largo de los años en el cerro Kasteli.[304] El capital trata de imponer, en otras palabras, una relación diferente con la riqueza.[305]

Ahora, como hemos visto anteriormente, según Bonefeld cada acumulación capitalista inflama nueva constitución de clase, dado que sustrae los medios creativos de los sujetos (el espacio) y les somete al capital.[306] La subsunción del cerro Kasteli bien a manos del capital (empresa hotelera) bien a manos del Estado (patrimonio cultural) cambia la relación de los sujetos con el espacio, los coloca en una posición de consumidor o en un puesto de espectador o en un puesto de trabajador (en el hotel).

De hecho, este proceso es evidentemente un proceso de clasificación: un proceso que crea nuevos sujetos adaptados a la lógica del capital. Los sujetos se desvinculan de la relación que tenían con el espacio, ya no son creadores sino *staff* del capital (bien como consumidores, bien como espectadores, bien como trabajadores).

---

[303] Aunque tenemos que decir que esto no evita completamente la posibilidad de compartición, como hemos visto con el ejemplo de Rosa Nera los nueve meses de la lucha reivindicativa: las personas implicadas en la lucha siguen compartiendo emociones, lazos, sueños etc. Esto es además una de las críticas a la categoría de lo común.

[304] Es precisamente por eso que nos referimos a la acumulación primitiva en el caso del cerro Kasteli, ya que es una expropiación del territorio en el que impone la forma de mercancía en las relaciones sociales.

[305] Precisamente por eso, la lucha de clases en el caso del cerro Kasteli está relacionada con la imposición o no de la forma mercancía.

[306] Una posición parecida, a la inversa, desarrolla Massimo De Angelis (2010).

En todos los casos los sujetos están subsumidos en el capital y como consecuencia se genera una apertura en la constitución de clase (al menos en la ciudad).

En este sentido, la intención de una nueva acumulación primitiva abre el antagonismo en la ciudad de La Canea. Hasta la noche de 4 de septiembre la okupa de Rosa Nera refleja el antagonismo entre dos conceptos diferentes de vida. Un antagonismo que puede tocar a los transeúntes del espacio. Sin embargo, ¡en el momento del desalojo el antagonismo se expande! Toca a toda la ciudad. Antes parece un antagonismo entre la Universidad Técnica/ el rector de la universidad/ la empresa hotelera y sus alrededores contra el colectivo de Rosa Nera. En el momento del desalojo se destruye esta identificación. Se convierte en un antagonismo ente la vida y la muerte. Un antagonismo que atraviesa a cada persona que vive en la ciudad, dado que cambia su relación con su propio espacio de vida.

Precisamente por eso el discurso de *hogar de lucha* es un discurso a favor del cercamiento de este antagonismo. Aunque el antagonismo atraviesa toda la ciudad, el discurso de *hogar de lucha* coloca a un lado el colectivo de Rosa Nera y al otro lado coloca las máscaras del capital (Digalakis, Petsetakis, Hermanas Skula).[307] En pocas palabras, esta perspectiva cae en la personificación del antagonismo. No logra abrir el conflicto, no logra inflamar una revuelta. Esta debilidad, tiene que ser concebida como una debilidad de la categoría de lo común, dado que prioriza la defensa de la comunidad y no enfatiza la expansión del antagonismo.

En resumen, el discurso de hogar de lucha limita la lucha a dos combatientes: la comunidad cerrada y las máscaras del capital. Aquí hay dos consecuencias políticas: En primer lugar, el hogar de lucha cercena las posibilidades que provoca un espacio abierto. En segundo lugar, cada momento de acumulación primitiva inflama un nuevo antagonismo social, provoca una nueva constitución de clases; cambia los términos de la lucha. En este sentido hay que hacer una doble emancipación: No sólo liberar el proletariado de su posición subordinada, sino también liberar a la gente de sus máscaras.

[307] Al principio de las manifestaciones apareció un poster en las calles de la ciudad con las siguientes palabras: «*Con el espacio libre para la creatividad sin precio, con los movimientos de solidaridad y Rosa Nera que están al lado de todas las luchas locales y medioambientales por la libertad y la igualdad. O con los intereses de una camarilla indiferente a las necesidades sociales y al medio ambiente que vende la propiedad pública y la historia de la ciudad, en beneficio de los intereses de los explotadores y racistas que reducen los salarios en las galeras turísticas y aumentan los alquileres de las viviendas obreras?*» [Véase poster 4, anexo 1].

4.5. El aspecto emancipador de la demanda sobre *espacio común*

4.5.1. Espacio abierto

Vemos que hay una lucha constante por imponer un espacio estéril –ya aparezca como espacio privado o como espacio estatal– en el cerro Kasteli. Sin embargo, este conflicto que tiene lugar en torno al espacio no reside en quién sea el titular de la propiedad, sino que se centra en el significado del espacio. Tanto el espacio privado, como el espacio estatal excluyen la posibilidad de auto-determinación. En los dos casos anteriores, el espacio se aleja de nuestras vidas, es un espacio que nos niega la posibilidad de nuestra presencia en él. La crítica que intentamos aquí quiere iluminar las posibilidades que se revelan en los espacios abiertos.

El *espacio común/espacio autoorganizado* se opone tanto al espacio privado como al estatal. En otras palabras, es un espacio que rompe la propiedad. Rompe con la apropiación y abre una serie de posibilidades de autodeterminación y autoexpresión. Esto lo convierte en todo momento en un espacio de posibilidad, un espacio abierto a *los encuentros*.

4.5.2. Las raíces del discurso del *espacio común*

Vimos anteriormente que el discurso sobre el *espacio público/espacio común* no se refiere a un público vinculado con el Estado, sino que emplea una noción más cercana a los comunes. Para justificar nuestro argumento vamos a referirnos, inicialmente, a Harvey y a Caffentzis y Federici.

«*Existe una importante distinción al respecto entre espacios y bienes públicos, por un lado, y los comunes por otro. Los espacios y bienes públicos urbanos han sido siempre objeto del poder estatal y la administración pública, y tales espacios y bienes no constituyen necesariamente un bien común. A lo largo de la historia de la urbanización, el cuidado de espacios y bienes públicos (...) por medios públicos o privados ha sido crucial para el desarrollo capitalista*» (Harvey 2013: 115 esp).

«*Sin embargo, hay una diferencia crucial entre lo común y lo público, pues esto último lo controla el Estado y no nosotros. Esto no significa que no nos tenga que importar la defensa de los bienes públicos. Lo público es el terreno en el que se encuentra una gran parte del trabajo invertido y, por nuestro propio interés, no nos*

conviene que las empresas privadas se lo apropien» (Caffentzis y Federici 2019: 56).[308]

Al contrario, Rosa Nera defiende el espacio público con la idea de que dentro de lo público existe la presencia del pueblo. En este sentido politiza lo público desvinculándolo del Estado. Peristeraki, miembro de Rosa Nera, lo explica mejor en su crítica a la primera ola de la Iniciativa: «*el verdadero espacio público no es más que un contexto abierto y vivo, donde se aloja y se da forma a lo que corresponde a las verdaderas necesidades, deseos y demandas reales del pueblo (...). La okupa es (...) siempre un espacio físico y un colectivo. Como un espacio abierto y público. Juntos. Estos dos elementos son innegociables*» (Peristeraki 2021: 90).

Harvey sostiene que la presencia de estos espacios en la ciudad, aunque sea bajo el control del Estado, «*contribuyen poderosamente*» a los comunes.[309] Sin embargo, para que se conviertan en comunes se «*requiere una acción política por parte de los ciudadanos y el pueblo*» (Harvey 2013: 115). Estos dos elementos son cruciales para nuestro argumento: *a)* el espacio público es prerrequisito para hablar sobre el *espacio común*.[310] En otras palabras es prerrequisito para abrir un conjunto de posibilidades. *b)* Para realizar estas posibilidades se requiere la acción política. En este caso, como hemos visto con las entrevistas, la lucha de Rosa Nera es una lucha por el espacio público, por lo tanto una lucha de creación del *espacio común*. La lucha de Rosa Nera es una lucha para recuperar el espacio público, dado que según Caffentzis y Federici *c)* es nuestro espacio; pero al mismo tiempo es una lucha más allá del espacio público, una lucha con el objetivo de convertirlo en un espacio emancipado.[311]

De hecho, el concepto del *espacio común* usado por Rosa Nera pasa de una noción parecida del espacio público. Siguen dos ejemplos: «*Desde hace dieciséis años Rosa Nera territorializa la resistencia en un espacio común de* ***encuentro*** *y creación*

---

[308] Caffentzis y Federici siguen «*Uno de los desafíos a los que nos enfrentamos hoy en día es conectar la lucha por lo público con aquellas por la construcción de lo común, de modo que puedan fortalecerse unas a otras. Esto es más que un imperativo ideológico. Reiterémoslo: lo que llamamos "público"» es la riqueza que hemos producido nosotros y tenemos que reapropiarnos de ella*» (Caffentzis y Federici 2019: 56, énfasis nuestro).

[309] De ahí un ejemplo de mi experiencia, que da también Harvey, la plaza Syntagma, antes de convertirse en un común, era espacio público.

[310] «*La reivindicación del jardín abierto se refiere a la demanda del espacio público*» (Asamblea Solidaria, 10 de mayo de 2021). De modo parecido, la demanda de hogar de lucha no tiene sentido sin el apoyo al espacio público.

[311] O mejor expresado por la abuela Filicha, que vive en el barrio: «*Cuántos años llevamos sin oler el asfalto rozando tantas y tan queridas suelas de zapatos decididos. Zapatos inquietos pero también llenos de justa ira en los pies (...)* ***No porque la ciudad sea sólo nuestra. Pero sobre todo porque nosotros somos la ciudad***» (Abuela Filicha, 15 de septiembre de 2020).

de procesos políticos de cuestionamiento del sistema opresivo existente. El propio encuentro, la experiencia común, la reflexión política y artística, la creación y la solidaridad entre los oprimidos, son formas de garantizar el uso libre y social del espacio» (Asamblea Solidaria, 6 de enero de 2021).

Y tras la reokupación del espacio la Asamblea de Autogestión del cerro Kasteli, heredera de la Asamblea Solidaria, señala: «*El lugar de la convivencia y de la toma de decisiones es la asamblea abierta que tiene lugar cada día en el jardín, perfilando poco a poco el acervo colectivo de las personas que participan y se interesan. En la convivencia de las personas aquí, las relaciones se estructuran en un marco libertario, horizontal e igualmente alejado de divisiones de género, clase, raza y cualquier tipo de autoritarismo. Los valores compartidos por el cuerpo de la asamblea se construyen sobre la base de la solidaridad y la auto-organización. Se trata de un intento de construir un espacio inclusivo que dé cabida a todos, un espacio que entienda la diversidad como riqueza y que esté inextricablemente ligado a las luchas sociales por los derechos de las minorías, los derechos laborales, contra la discriminación de género y la mercantilización de cada centímetro de esta ciudad*» (Asamblea de Autogestión del cerro Kasteli, 11 de junio de 2021).

En este sentido el discurso de Rosa Nera sobre el *espacio público* es evidentemente un discurso no sólo desconectado del Estado, sino también un discurso que trata de conceptualizar lo público a través de la apertura del espacio y de las posibilidades que ofrece para crear *encuentros*, fermentar deseos, hacer emerger demandas. En pocas palabras el *espacio público/espacio común* atraviesa la posibilidad de crear un *nosotros*. En este sentido, la noción del *espacio público/espacio común*, como la maneja Rosa Nera suma dos características más: *d)* no se encuentra bajo el control estatal, sino que se abre en el flujo social del hacer. **En este sentido es el campo que abre la posibilidad a los encuentros**. *e)* Para realizarse precisa un conjunto de sujetos que rompen la privacidad, que son atravesados por sueños que sueñan despiertos.

Para culminar nuestro argumento sobre el espacio público y su vinculación con el común es necesario retornar a Stavrides, precisamente porque la noción del *espacio común* de Stavrides es aquel que abre las posibilidades para el *encuentro*. Stavrides critica la noción de lo común dado que requiere una comunidad cerrada. Al contrario, la noción de lo público enfatiza las relaciones entre las diferentes comunidades de la ciudad. En este sentido lo público es lo que prepara las

condiciones para el encuentro (An Architektur 2011: 36). De este modo, lo común es algo cerrado, algo que pertenece a una comunidad cerrada la cual puede imponer las reglas del uso. Al contrario, Stavrides sostiene que estos espacios no pueden pertenecer simplemente a una comunidad particular que establece las reglas, debe haber un proceso abierto y continuo de elaboración de reglas (An Architektur 2011: 47). «*La referencia de los comunes a grupos de personas con características compartidas (commoners) conlleva el riesgo de reforzar comunidades cerradas*». Por el contrario, lo público abre las posibilidades, da énfasis al acto de compartir, al acto de la creación de las relaciones. Y esto nos permite, según Stavrides, concentrarnos no en las características que unen a los comuneros, sino en las diferencias entre las personas que atraviesan lo común, las cuales pueden encontrar y crear otras formas de lo político (An Architektur 2011: 36).

Aquí Stavrides nos abre un abismo, porque pensar el cerro Kasteli en relación al *espacio común* significa percibir el espacio en un contexto lleno de relaciones y no como una entidad. Esto nos permite ver, primero, la ausencia de las relaciones en el momento del cercamiento del cerro Kasteli y, segundo, el cerro Kasteli no en el sentido de la atribución de títulos de propiedad (el cerro Kasteli no pertenece a Rosa Nera o a la Universidad Técnica o al hotel), sino como un conflicto entre diferentes posiciones, en otras palabras un espacio de posibilidades.

4.5.3. El desarrollo teórico del espacio común por parte de Stavrides.

Stavros Stavrides en su último libro «*Espacio Común: la ciudad como lugar de los comunes*» intenta teorizar el *espacio común* basándose tanto en el debate anterior sobre los comunes anticapitalistas como en sus propias influencias personales (Benjamin, Ranciere, Foucault).

Stavrides no describe el *espacio común* como algo homogéneo, ni como un estado completado, sino como un proceso. Sin embargo, rechaza aquellas consideraciones que siguen un marco teórico constructivista, ya que esta perspectiva carece del cambio de sujeto que se produce durante el proceso de constitución del *espacio común* (Stavrides 2018: 329). En otras palabras, para Stavrides el proceso de constitución del *espacio común* es un proceso bidireccional: por un lado, es constituido por los sujetos actuantes, por otro, los propios sujetos son afectados por su presencia en este *espacio común*.

Para describir el *espacio común* lo confronta con el espacio privado y el *espacio público*. Esta contraposición, sin embargo, no señala el *espacio común* como simétrico a los otros dos (Stavrides 2018: 331); al contrario, el *espacio común* «*trasciende los límites de cualquier clasificación espacial, ya sea basada en criterios legales*[312] *(propiedad, acceso, etc.), políticos o económicos*» (Stavrides 2018: 331). Si nos centramos en la propiedad del espacio, perdemos de vista el proceso de compartición, pero mucho más que eso la potencialidad del *espacio común*.

Por lo tanto, los espacios comunes son tan diferentes de los espacios privados, ya que no constituyen una propiedad ni están controlados por individuos o entidades económicas específicas, como de los espacios públicos, ya que estos últimos son creados por una autoridad (local, regional o estatal) que los controla y que establece las normas según las cuales las personas pueden utilizarlos (Stavrides 2018: 84). En cambio, los *espacios comunes* surgen como espacios abiertos al uso público y al mismo tiempo no están bajo las reglas de una autoridad dominante. Así, los *espacios comunes* se crean a través de las prácticas de compartición (Stavrides 2018: 18).

El elemento de compartición es fundamental en los espacios comunes. Es lo que los atraviesa. Sin embargo, el acto de compartir puede ocurrir dentro de un sistema cerrado de comuneros (aquí, de hecho, Stavridis está criticando la noción de una comunidad cerrada de los bienes comunes)[313], o tomar la forma de «*una red abierta de pasajes a través de las cuales las comunidades abiertas emergentes se comunican e intercambian bienes e ideas*» (Stavrides 2018: 19). Cabe señalar aquí que «*el acto*

---

[312] «*Un edificio que lleva años sin utilizarse, ¿pertenece a quienes lo necesitan, a quienes lo abren, le dan vida desde sus vidas y lo socializan, o a quien, desde su posición de funcionario público, dispone en solitario, en contra de toda la sociedad, su privatización? Independientemente de la cobertura legal de cada acción, ¿qué es un delito mayor: la okupación y socialización de un edificio vacío, su abandono o, finalmente, su hotelización? La obsesión por la legalidad es, en última instancia, una obsesión por el poder*» (Melios, 19 de octubre de 2020). En otro apartado «*...lo primero que recordarán los ciudadanos que hayan pasado por allí de alguna manera, cuando se refieran a rosa nera no será "ilegal"*» (Tsoukatos, 15 de octubre de 2020).

[313] En este caso, compartir se convierte en un proceso que está encerrado dentro de los límites de una comunidad particular. El *espacio común* definido mediante actos de cercamiento espacial se denomina como «espacio privado colectivo» o «*espacio público administrado por las autoridades que actúan en nombre de una comunidad*» (Stavrides 2018: 20-21).

Podemos advertir esta idea de Stavrides en un texto previo: «*soy consecuentemente muy suspicaz sobre la idea de que podemos construirnos nuestros pequeños enclaves de alteridad, nuestros pequeños bastiones liberados, que nos protegerán del poder del Estado. No quiero decir que no sea importante construir comunidades de resistencia pero, en lugar de formarlas como enclaves aislados, tenemos que percibirlas como redes potenciales de resistencia, que colectivamente representan una parte de la lucha. Si insistes en creer que una comunidad aislada con sus propios comunes y su propio perímetro cerrado puede ser la fortaleza de una alteridad liberada, entonces estás destinado a ser derrotado. (...) Necesitamos comprendernos como miembros de diferentes comunidades que están en un proceso de formación*» (An Architektur 2011:44).

de compartir el espacio no se refiere a compartir recursos, sino a un conjunto de prácticas e imaginarios que exploran las posibilidades emancipatorias» (Stavrides 2018: 24).

En consecuencia, el *espacio común* define una relación entre un conjunto de comuneros. La apuesta es si este conjunto permanecerá cerrado o abierto a los *recién llegados*. Como hemos señalado anteriormente, el *espacio común* es un espacio en proceso de ser; esto significa que la dinámica de formación de la comunidad entre los comuneros siempre permanece abierta. «*El espacio común puede así formarse a través de las prácticas de una comunidad emergente y no necesariamente homogénea, que busca enriquecer sus intercambios con otras comunidades así como entre sus miembros*» (Stavrides 2018: 85).

La potencialidad del *espacio común* es su dimensión emancipadora por la apertura que demuestra hacia el *encuentro* entre diferentes sujetos (Stavrides 2018: 205). En pocas palabras, el *espacio común* elimina las barreras que fragmentan y separan a los sujetos sociales en identidades y facilita un encuentro incondicional que abre potencialmente nuevos mundos (Stavrides 2018: 344). Los espacios comunes son, por tanto, espacios de umbral: marcan las circunstancias y las oportunidades de cambio. «*Crean* [de forma embrionaria] *o representan pasajes simbólicos hacia un futuro posible que ya existe en el pasado*» (Stavrides 2018: 105).[314]

«*Las espacialidades de los umbrales pueden albergar y expresar prácticas de compartición que no se limitan a mundos aislados. Los umbrales simbolizan explícitamente la posibilidad de compartir, asegurar espacios intermedios de pasaje; abrir el interior al exterior. Como mecanismos que regulan y dan sentido a los actos de paso, los umbrales pueden convertirse en poderosas herramientas para constituir espacios que escapan a la clasificación urbana a enclaves*» (Stavrides 2018: 87).

La caracterización de los espacios comunes como espacios de umbral puede parecer aquí una tautología, ya que las normas desarrolladas en estos espacios se negocian, se hacen y se rehacen constantemente y, por tanto, siguen siendo objeto de debate entre los distintos grupos e individuos que acuerdan su presencia en dichos espacios.[315] «*El espacio común se produce y se configura a través de la acción colecti-*

[314] Desde las primeras asambleas una compañera menciona: «*Es crucial darse cuenta de que cualquier eliminación de espacios abiertos es una causa de luto y un aumento del aislamiento y la inhumanidad*» (notas de campo).

[315] El concepto de umbral es clave para profundizar en la noción de la crisis y la de la composición de clase. El argumento de que el *espacio común* (como umbral) permite a los caminantes de este espacio

va» (Stavrides 2018: 147). En consecuencia, el *espacio común* contiene intrínsecamente un conflicto interno sobre las formas que prevalecerán en él. Los participantes lo conforman activamente, es un espacio que surge del acto de compartir: no puede ser un contenedor que dé forma a las relaciones sociales (Stavrides 2018: 163).[316]

En este sentido, los espacios comunes no son necesariamente espacios emancipados, al contrario, son espacios en el *liminar*. Espacios que potencialmente pueden construir estructuras de homogeneización de hábitos y creencias, pero al mismo tiempo espacios que pueden transformarse en mundos de compartición (Stavrides 2018: 58). Para llegar a ser emancipadores, Stavrides, basándose en Ranciere, describe tres procesos de ampliación del acto de compartir: *a)* encuentro entre diferentes sujetos de acción y entre diferentes prácticas. La comparabilidad, como él la llama, significa la exposición recíproca y la creación de un campo común de reconocimiento mutuo entre estos diferentes sujetos y prácticas (Stavrides 2018: 69). *b)* La traducibilidad de estas diferencias, la búsqueda de correspondencias entre los lenguajes de las sociedades. La creación de espacios comunes implica prácticas de traducción que tienden puentes entre personas de diferentes trayectorias políticas, culturales o religiosos (Stavrides 2018: 70). *c)* Herramientas para evitar la concentración de poder.[317] «*Las institucionalizaciones en búsqueda del compartir establecen el terreno común en el que pueden tener lugar estos encuentros. No son meras formas de apertura a la contingencia, son mecanismos que dan forma a las transformaciones potenciales*» (Stavrides 2018: 80). De este modo se establece el terreno común para la creación de prácticas de compartición.

Aunque ya se ha insinuado antes, conviene repetir que los espacios compartidos desafían las identidades establecidas y crean nuevas formas de subjetivación colectiva (Stavrides 2018: 148). Aquí se da un proceso bidireccional: las comunidades

---

transformar el sentido de su actividad tiene dos implicaciones principales: En primer lugar, el propio umbral constituye un espacio donde, al traspasarlo, se ponen en crisis las relaciones sociales de dominación. En segundo lugar, cuestiona una composición de clase establecida, ya que los que cruzan el *espacio común* reimaginan constantemente su actividad; pueden escapar de una posición de espectador, reconocer su cosificación y reconfigurar su hacer. En este sentido, el umbral es la huella espacial de la fragilidad de las relaciones sociales capitalistas.

El umbral da vida a una nueva composición de clases, ya que el pasaje y el cuestionamiento de la cosificación suceden de forma escénica. El transeúnte del *espacio común* reconoce, comprende, vive, este cambio simbólico en el espacio. «*El universo simbólico que marca el cuerpo se confirma y reproduce no sólo en el pensamiento y el discurso de las personas, sino también en las reacciones y comportamientos aprendidos del cuerpo*» (Stavrides 1999).

[316] Con esta frase critica las teorías arquitectónicas que intentan definir las relaciones sociales a través del espacio.

[317] Graeber (2011) se refiere a esto como antipoder imaginario.

en movimiento crean un *espacio común* que está abierto a cualquiera que participe en las acciones y acepte las reglas acordadas colectivamente, pero al mismo tiempo las comunidades (y por extensión los sujetos que la experimentan) se forman y desarrollan a través de la vivencia del *espacio común*. La comunidad se forma al compartir (Stavrides 2018: 211).[318]

Los espacios de emancipación no deben ser espacios de imposición y reproducción de identidades. El espacio como identidad presupone un territorio claramente separado. Los espacios comunes son espacios liminares que facilitan el encuentro entre identidades (Stavrides 2018: 305). En otras palabras, los espacios comunes de umbral responden más a un proceso de apertura de la identidad (Stavrides 2018: 223). Si, como vimos antes, el *espacio común* está conformado por los sujetos que participan, al mismo tiempo estos sujetos están conformados por él.

Argumentaremos aquí que durante los 9 meses de lucha por reivindicación del cerro Kasteli, es decir, durante la lucha para reclamar un *espacio público* o un espacio como *hogar de lucha*, el espacio urbano de La Canea se transformó en un espacio lleno de actividades. Siguiendo la consigna *cerraron Rosa Nera, abrimos la ciudad*, los participantes de la Asamblea Solidaria intentaron trasladar las actividades que se desarrollaban en la okupa al espacio público de la ciudad (véase las correspondientes palabras de nuestros compañeros y compañeras en el apartado 1.1.2.). En esos momentos en los que el espacio público era habitado (ya fuera por una manifestación, un evento, una proyección de cine, un concierto, etc.) adquiría un nuevo significado: por un momento no estaba controlado por los mecanismos del Estado, en ese momento no presentaba las señales de una autoridad soberana que lo definiera (Stavrides 2018: 220) sino que reflejaba la imagen de una socialidad diferente, reflejaba las relaciones de compartición que estábamos reivindicando. En este sentido, estábamos abriendo el espacio público. Fue una apertura de las relaciones sociales de compartir no sólo como un paradigma, sino como una experiencia a la que podían acceder los transeúntes del espacio público.

Así, en contraste con el discurso del *hogar de lucha*, el *espacio común* crea un espacio abierto, un espacio que no sólo ofrece la oportunidad del encuentro sino que

[318] Aquí Stavrides critica la corriente de los comunes que presupone una comunidad concreta para la gestión de los comunes. Véase por ejemplo Federici (2019: 5) «*si la creación de las relaciones de lo común (commoning) tiene sentido, esto tiene que ser la producción de nosotros mismos como sujeto común (con intereses comunes). Así es como debemos entender la consigna "no hay común sin comunidad"*».

diseña el cambio como fruto de ese *encuentro*. El *espacio común* forma parte de una concepción de la autonomía que, si bien se desconecta radicalmente de los mecanismos del Estado y se vuelve contra las prácticas dominantes de cercamiento, al mismo tiempo busca la resonancia del acto de compartir, la expansión constante de las prácticas de compartición (Stavrides 2018: 342). Dado, pues, que el *espacio común* no tiene una composición determinada de Sujetos (tanto porque está abierto a los recién llegados como porque los propios Sujetos cambian), es un espacio en constante autocuestionamiento. Es, sin embargo, al mismo tiempo, un elemento desestabilizador del orden dominante (Stavrides 2018: 333), es un espacio en el que podemos buscar posibilidades más allá del capitalismo (Stavrides 2018: 336), es un espacio en el que podemos compartir nuestros sueños.

Aunque a menudo tengamos que fortificarnos, debemos intentar simultáneamente una apertura constante. El éxito de los 9 meses de lucha radica en esta apertura producida en el espacio público, en la reapropiación del espacio público. La política de Rosa Nera es una política de apertura.

En la misma línea de Stavrides (aunque reapropiándose el vocabulario de espacio público), el colectivo de Rosa Nera escribe: «*Detectamos una confusión entre lo público, lo estatal y lo privado. Las diferencias se aprecian en las condiciones de participación y exclusión en cada caso. Lo público es el espacio de encuentro libre de la ciudad. Es la posibilidad de las personas para configurar, en tiempo real, la geografía y las condiciones de su interacción, para actuar políticamente. Cuando la función pública de la ciudad cesa, el espacio público desaparece con ella*» (Rosa Nera 2020: 13).[319]

Debemos recapitular aquí el argumento de Stavrides, para enriquecerlo a continuación. El argumento central de la teorización de Stavrides sobre el *espacio común* reside en la lectura del mismo como prerrequisito (pero también como resultado) de un proceso de compartición. Compartir aquí no se limita a los recursos, sino que se entiende como compartición y exploración de posibilidades emancipatorias. En este sentido, el espacio compartido es un legado importante para

[319] Esta discusión evoca quizás la propuesta de Hardt y Negri sobre el concepto de lo público. «*El concepto de lo público también difumina una distinción importante entre lo que el Estado controla y lo que se posee y administra en común. Sería necesario que empezásemos a imaginar (...): un concepto de la privacidad que exprese la singularidad de las subjetividades sociales (no la propiedad privada), y un concepto de lo público basado en lo común (no en el control estatal)*» (Hardt y Negri 2004: 240). Aunque vinculan los conceptos con términos legales, su argumento central es la desvinculación de lo público del estado y del ciudadano de la privacidad. Aspectos que comparte también Rosa Nera.

la teoría/práctica que busca la emancipación.[320] Es el *espacio común* que, al abolir las identidades, crea las condiciones para el encuentro de diferentes sujetos y/o prácticas. En este sentido, el *espacio común* es un prerrequisito para (y un resultado de) la apertura de la historia, para la apertura de las posibilidades. Se convierte en la base material de un proceso emancipador. Es este espacio el que debemos explorar tanto en nuestros pasos colectivos como a nivel teórico. A continuación intentaremos esta exploración.

Para ello vamos a dirigir la atención al texto de Foucault «espacios otros».

4.5.4. La rosa negra de Foucault: las heterotopías y el cercamiento de la historia (y del espacio) en el cerro Kasteli

El texto de Foucault, particularmente denso en su lenguaje, examina el concepto del espacio, prediciendo el «giro espacial» (spatial turn) en las ciencias sociales desde la perspectiva de la otredad. Lo otro, lo no-normal, parece ser uno de sus intereses centrales.[321] Las heterotopías, como lugares del «otro», es decir, de lo diferente, de lo no normal, de las relaciones sociales que difieren de las dominantes, son potencialmente una fuente de inspiración y de diálogo para todas aquellas resistencias arraigadas en el espacio. Si «*la forma más obvia de pensar las grietas es en términos espaciales*» (Holloway 2011: 31), entonces nuestra interpretación, nuestra mirada, pasa por aquellos lugares que quizás puedan constituir un pasaje a otro camino, hacia otra dirección.

Concretamente, Foucault examina en su texto aquellos espacios en los cuales se invierten todas las posiciones sociales. Lugares que constituyen una especie de contraposiciones, espacios que «*neutralizan o invierten el conjunto de relaciones que se hallan, por ellos, designadas, reflejadas o reflectadas*» (Foucault 2019: 18). Nombra estos espacios «heterotopías».

Proponemos aquí leer «Los espacios otros» no como un texto para entender el pensamiento de Foucault sino para aprovecharlo para reflexionar sobre las luchas; siendo un texto que inspira los momentos de ruptura. Es obvio que la interpretación

[320] Aquí debemos añadir que el *espacio común* de Stavridis libera el espacio de la lógica de la propiedad pero también de su anclaje institucional, en este sentido libera al sujeto colectivo tanto de una lógica de limitación como de una política inscrita en el Estado.
[321] Al contrario de Foucault, tenemos que entender la otredad como un antagonismo vivo.

que sigue es una interpretación profana, por eso señalamos los puntos en los que seguimos un camino diferente al del autor del texto.[322]

Hay un punto de encuentro entre el pensamiento de Foucault y el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli: el reconocimiento del espacio como concepto clave. Foucault sitúa el espacio como un factor esencial en la transformación de las sociedades contemporáneas. Tal vez podamos considerar la época actual como época del espacio. La importancia que Foucault concede al espacio responde a las preocupaciones de quienes luchamos por reivindicar el cerro Kasteli, ya que revela, en primer lugar, la capacidad de los Sujetos para crear relaciones alternativas en el espacio.[323] Es decir, crear relaciones que impliquen la posibilidad de invertir el orden dominante de la sociedad. En una segunda lectura, las heterotopías de Foucault consiguen hacer una apertura: El espacio nunca está dado; la dinámica que se desarrolla en él tiene el potencial de cambiar las relaciones sociales actuales. Así que aunque el cerro Kasteli pudiera parecer cerrado tras el desalojo, forrado de enormes chapas metálicas, detrás de las chapas se revela todo un mundo de conflictos.

El espacio, en el texto de Foucault, se entiende simultáneamente como espacio de dominación y como espacio de resistencia. Mucho más que esta dualidad de que

---

[322] Debemos señalar que hay una distancia entre la interpretación de la heterotopía que hacemos aquí y el propio texto de Foucault. Más allá del hecho de que nuestra interpretación se aleja del carácter «sistémico» de la heterotopología de Foucault («lugares dibujados en la institución misma de la sociedad», etc.). El propio Foucault da varios ejemplos que pueden inscribirse en un enfoque sistémico (entre ellos, los manicomios, los burdeles). Como señala Stavrides (2006: 149-150) «*Para Foucault, las heterotopías son un agente activo de definición del orden. Precisamente porque pueden invertir otros lugares, las heterotopías no violan el orden sino que lo reproducen*». Sin embargo, como desarrollaremos a continuación, la radicalidad de las heterotopías reside en su potencial para abrir, en germen, el espacio (y, como consecuencia, el tiempo).

La interpretación de la heterotopía se desarrolla a distancia del propio texto de Foucault. Leemos en el sexto principio: «*las heterotopías es que tienen, en relación con el espacio restante, una función. Ésta se despliega entre dos polos extremos. O bien tiene como papel el de crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio aún todo espacio real, todos los emplazamientos en cuyo interior la vida humana queda tabicada (...) o bien, al contrario, creando otro espacio, otro espacio real, tan perfecto, tan meticuloso, tan bien arreglado cuanto el nuestro está desordenado, mal organizado y enmarañado. Sería la heterotopía, no de ilusión, sino de compensación (...)*» (Foucault 2019: 24-25).

Este enfoque lee la funcionalidad de las heterotopías. Pero, en este sentido, Rosa Nera, y las okupas en general, «funcionan» como una válvula para descomprimir la negatividad. Son lugares donde se expresa la ira sin que ello afecte las relaciones sociales capitalistas. Obviamente, no estamos de acuerdo con esa interpretación. No sólo porque resta importancia a las propias grietas, sino más aún porque no puede leer la apertura del espacio (y del tiempo) que el (mismo) concepto de Foucault logra realizar; ésta interpretación no puede, entonces, leer la crisis.

[323] El texto de Foucault es importante, también, porque nos permite partir de lo particular: de nuestra experiencia, pero sin limitarnos al lugar concreto. Nos permite desplazarnos de un lugar a un espacio. El lugar, en cierta medida, establece fronteras, delimita las relaciones sociales en un contexto geográfico concreto, pero las relaciones sociales capitalistas escapan a los límites geográficos estrictos de una región. Los «espacios otros» dirigen nuestra atención hacia la dominación y nos piden que miremos más allá de sus desplazamientos, que leamos la crisis de la dominación a través de sus grietas concretas.

«*donde hay poder hay resistencia*» (Foucault 2023: 89), la heterotopía foucaultiana es importante porque se expresa como un momento de crisis de la normalidad del espacio: Hay espacios en los que se desafía el orden. En este sentido, las heterotopías constituyen un momento de fragilidad de la *normalidad*. [324]

Esta segunda contribución de Foucault tiene implicaciones políticas enormes, las cuales no han recibido la debida atención de los estudiosos de la obra de Foucault: En primer lugar, cada relación social se refleja en el espacio. Si es así, significa que la lucha de clases también. Por ello, podemos reflexionar sobre las luchas en el espacio; considerando las luchas como crisis del orden dominante del espacio.

La segunda consecuencia política es que crea un espacio abierto, un espacio que, de facto, no puede controlarse totalmente. Por eso, el espacio siempre imprime una grieta en la totalidad. «*El verdadero escándalo de la obra de Galileo, escribe Foucault, no es tanto el de haber descubierto que la Tierra giraba alrededor del sol*» (Foucault 2019: 16). Efectivamente, el escándalo de Galileo es la creación de una imagen del espacio como espacio abierto, de un espacio sin límites. Y eso significa un mundo que no se puede controlar, un espacio en el que no se puede imponer el orden. (A partir de esto, impone una lógica según la cual el cambio viene de los márgenes de la sociedad y no a través de la orden del poder). Es, por lo tanto, un espacio lleno de resistencias potenciales que escapan a los límites del poder.

En este sentido otra contribución del pensador francés en relación con el espacio es su apertura. A diferencia de los cercamientos que cierran el espacio, las heterotopías abren el espacio a todo un conjunto de posibilidades. Las heterotopías de Foucault consiguen generar una apertura, crean relaciones que implican la posibilidad de invertir el orden dominante. Volveremos sobre esto más adelante.

La tercera implicación política, que se deriva de la fragilidad del espacio, es que el espacio refleja la crisis de la sociedad de control. Los problemas en el texto de Foucault son, en efecto, que no identifica esta fuente de la crisis, pero también que lee este conflicto simplemente como «otredad». Podemos decir que presenta la crisis bajo el concepto de la otredad, pero es evidente que no profundiza en los antagonismos.

La tercera contribución de Foucault sobre el espacio es que lee los espacios como puntos que se relacionan con otros puntos. La heterotopía no puede definirse de

[324] La importancia de este argumento de Foucault se sitúa, en mi opinión, en el hecho de que al mismo tiempo que habla de la construcción del espacio consigue hablar de su fragilidad, al mismo tiempo que habla del poder consigue hablar de su fragilidad.

forma autónoma, sino en una relación con otros lugares. Esto significa que una okupa, por ejemplo, no es un espacio autónomo sino un lugar que expresa un conflicto (y al mismo tiempo un lugar que expresa afinidades). En este sentido, Rosa Nera está *en contra de* la forma organizativa de la sociedad actual. Este «en contra de» implica una relación. Un tejido.

En este sentido, Rosa Nera es un espacio único en la ciudad de La Canea. Y un espacio es especial sólo en relación con otros lugares. Su diferencia con el entorno lo convierte en un lugar de referencia. De hecho, la discusión sobre el «balcón de La Canea» perdura precisamente porque el espacio define una alteridad, no sólo por la vista que ofrece o por la historicidad de sus edificios, sino en mayor medida por las relaciones sociales que albergaba antes del desalojo de la okupa el cinco de septiembre. Pero incluso en cada paseo por el espacio de Rosa Nera, hay un inherente rechazo a los espacios de poder (el rechazo al paseo por las tiendas, el rechazo a ir a una cafetería comercializada, etc.). En definitiva, los espacios de poder están presentes en un proyecto como Rosa Nera. Están presentes para recordarnos constantemente las relaciones sociales que nos perjudican. Están presentes como un modo de comparación y conflicto dialécticos con los espacios de poder.

La cuarta contribución de Foucault en relación con el espacio reside en el hecho de que no circunscribe las alternativas a un espacio de la imaginación (tanto si ese espacio está en el futuro como si está en otro lugar,).[325] Más bien, afirma que las utopías, es decir la fantasía en términos de teoría crítica, pueden realizarse aquí.[326]

Antes de cerrar el subcapítulo sobre el texto de Foucault, hay que agregar que el concepto de la heterotopía, en nuestro caso, permite la ósmosis entre las dos demandas de *hogar de lucha* y de *espacio común*. Si observamos la diferencia principal entre esas demandas –la existencia de una comunidad cerrada o abierta– a la luz del quinto principio de la heterotopía[327], nos daremos cuenta de que nos ofrece

[325] Las utopías se han descrito como absolutamente ajenas a la sociedad existente. Asimismo, las utopías no permiten el surgimiento de ninguna forma de otredad en su interior. En el caso de las utopías el fututo es fruto de un diseño. Esto significa que el fututo de las utopías es producto de una programación y como consecuencia estos no permiten choques en su interior.

[326] Esto significa que si plasmamos nuestras propias preocupaciones sobre un proceso revolucionario en el texto, las utopías no se sitúan ni en el futuro ni en otro lugar, sino en el aquí y ahora. En pocas palabras comparte con Bloch el hecho de que las utopías no están definidas a priori, tampoco las utopías están listas en un lugar lejano, ni existen en un tiempo lejano. Se encuentran en proceso de realización aquí y ahora.

[327] «*Las heterotopías suponen siempre un sistema de apertura y de cerramiento que las aísla y las vuelve penetrables a la vez. (...)Hay otras, al contrario, que parecen puras y simples aperturas, pero que, en general, esconden curiosas exclusiones*» (Foucault 2019: 24).

una válvula que permite que el espacio se transforme de *espacio abierto/espacio común* a *hogar de lucha*, y viceversa. En otras palabras, esta válvula revela u oculta la posibilidad de *encuentro*, regula la afluencia de recién llegados al espacio; en este sentido transforma el espacio de abierto en cerrado y viceversa. Esto confirma la interconexión de estas demandas aunque se sitúen en una dirección diametralmente opuesta en cuanto a la incorporación de nuevos sujetos de acción.

4.5.5. Las implicaciones políticas de demandar un espacio común

La importancia de las aclaraciones de Stavrides y Foucault no se deriva a partir de las argumentaciones teóricas,[328] sino a partir de la lucha social. Si enriquecemos la demanda de *espacio común* con las aportaciones anteriores, daríamos una apertura a lo que significa luchar.

Profundizamos en la demanda de *espacio común*, reconociéndola no como un U-topos (un espacio que está por llegar), sino como una *grieta* dentro de la cual puede realizarse un camino diferente de la historia. En este sentido, la demanda del *espacio común* se considera como un encuentro material hacia emancipación. Este punto de partida tiene implicaciones importantes en la lucha social:

1) El espacio se convierte en la base material de la autonomía. Es el lienzo sobre el cual los actores colectivos dibujan sus sueños
2) Señala la ausencia de una entidad fija que gestiona el espacio (sea esta el Estado, sea una empresa hotelera); esto significa un llamado hacia la autoorganización. (Es decir que no define –a priori– el sujeto revolucionario y enfoca en los actos de autoorganización a través de este espacio).
3) Enfoca al acto de compartir como elemento clave para la transformación social e individual. Así que confiere espacio a la transformación individual, por eso el encuentro juega un papel importante en este proceso. Un espacio que vuelve a desafiar las identidades establecidas
4) Reconoce el conflicto continuo entre el *espacio común* y la normalidad. En otras palabras, el espacio se encuentra continuamente en crisis. Podríamos describirlo como un conflicto dialéctico entre las utopías realizadas y el orden dominante del espacio. O, en otras palabras, un conflicto latente

[328] No decimos que sus obras no tienen profundidad, sino que hay que enfocar en las consecuencias políticas sobre nuestro tema.

entre un espacio abierto y un espacio cerrado. Esto significa, por un lado, que Rosa Nera no se considera –a priori– un espacio revolucionario sino que se aprehende la posibilidad de ser uno, a través de las capacidades que ofrece el espacio para la autoorganización de la gente. Por otro lado, que el espacio no está asociado ni al Estado ni al capital.

5) Otro aspecto, que viene del texto de Foucault, se refiere a la dimensión fluida e híbrida del *espacio común* en el tiempo.

A continuación desarrollaremos los anteriores aspectos –estrechamente relacionados e interconectados– que conlleva la demanda del espacio común.

Empezaremos por el aspecto más evidente del conflicto: El *espacio común* surge como cuestionamiento y/o impugnación del orden, expresa un conjunto de organizaciones sociales que ha sido excluida por la sociedad «oficial». Por eso, el *espacio común* tiene que percibirse no sencillamente como un lugar que alberga la otredad,[329] sino como grietas en el espacio. En definitiva, existe una dimensión de conflicto entre el *espacio común* y el orden estatal o capitalista que se despliega en el espacio.

El segundo aspecto del conflicto se extrae de la «*imposibilidad de desconocer el entrecruzamiento del tiempo con el espacio*». Si nos interesa el espacio en el que se desarrolla o se erosiona la vida, significa que nos interesan estos espacios que agrietan el tiempo. Leemos «*las heterotopías están vinculadas, con mayor frecuencia, a recortes del tiempo (...); la heterotopía entra en pleno funcionamiento cuando los hombres se hallan en una suerte de ruptura absoluta con el tiempo tradicional*» (Foucault 2019: 22-23). Las heterotopías, sostiene Foucault, violan la regularidad del tiempo, invierten su flujo. Así, las heterotopías rompen tanto el orden del espacio, como el orden del tiempo (Stavrides 1998: 55).

En este sentido, el *espacio común* logra una apertura en el tiempo y en el espacio. En otras palabras, los transeúntes del *espacio común* recuerdan que no hay un futuro predeterminado, sino un campo de contingencias que queda por explorar, una multitud de caminos que quedan por caminar. Diríamos que el *espacio común* rompe la percepción lineal del tiempo y abre un campo de contingencias. Al contrario, el cercamiento y la vigilancia del cerro Kasteli sirve, no sólo para convertir la riqueza del pueblo en capital, sino aún más para preservar la historia de rutas no deseadas.

[329] De nuevo aquí, estamos proponiendo leer la idea de otredad como un antagonismo latente.

El cuestionamiento de la sociedad existente se colige, también, del hecho de que, como escribe en el segundo principio Foucault (Foucault 2019: 21), «*una sociedad puede hacer funcionar de manera muy diferente una heterotopía que existe y no ha dejado de existir; desde luego, cada heterotopía puede, según la sincronía de la cultura en la que se encuentra, tener uno u otro funcionamiento*»; es decir que las mismas heterotopías pueden constituir un anti-orden para sustituir el orden dominante. En este sentido, el *espacio común* se encuentra en riesgo en el tiempo, tanto porque puede desaparecer como porque puede convertirse en normalidad (Stavrides 1998: 55).[330] Por lo tanto, Stavrides, interviniendo en el texto de Foucault, describe estos espacios como «*lugares del futuro en lucha con el presente; lugares de la imaginación que son hostiles a la realidad pero que también la hacen suya; lugares que tienen el poder, como paisajes de un acto colectivo, de ilustrar el más allá, aunque sea temporalmente, mientras dure su existencia híbrida*» (Stavrides 1998: 64).

Leer los *espacios comunes* como lugares en los que –en germen– pueden surgir relaciones sociales diferentes es importante y apoya la idea de que el cambio sucede en los márgenes de la sociedad. Sin embargo, antes de reconocer una estrategia alternativa de surgimiento del orden, es importante señalar que el espacio del orden, en sí, está en crisis. Es decir que la importancia de esa lectura se sitúa no tanto en su otredad sino en la situación de la crisis de la normalidad.

Este aspecto de la lucha marca dos características más. La primera se refiere a la apertura de los procesos colectivos internos que tienen lugar en los espacios comunes. Por ejemplo, dentro de una okupa podemos observar conflictos por las formas de nuevas comparticiones, por la materialización de nuevos valores, por la constitución de nuevos sujetos etc. Todos estos procesos están excluidos del espacio estatal, por ejemplo.

En este sentido, la importancia de los espacios comunes no se ubica en la realización de un futuro revolucionario, sino en ser –en germen– un futuro revolucionario; es decir que constituyen una apertura a la forma en la que se organizan las relaciones sociales. En este sentido, *los espacios comunes* constituyen un umbral. En otras palabras, dentro de estos espacios se desarrollan conflictos sobre la forma que adoptarán. El destino del *espacio común* no se da por adelantado. Existe la posibilidad

[330] En este sentido los espacios comunes no constituyen necesariamente lugares de resistencia, sino que se convierten en «*lugares donde se cruzan las estrategias alternativas del nacimiento del orden*» (Stavrides 2006: 153).

de producir relaciones sociales radicales o conservadoras, es algo abierto, sin un resultado pre-escrito. Este es el significado del *espacio común*: la apertura de posibilidades.

Por eso, los espacios comunes nos permiten interpretar los conflictos entre las formas que se desarrollan dentro de las grietas. Si tomamos literalmente la referencia de Foucault de que el tren es una heterotopía, podemos entender el concepto heterotópico no sólo en el sentido de la ausencia de un desplazamiento material; sino, aún más, entender la metáfora Benjaminiana no desde el exterior, sino con un caleidoscopio hacia lo interno que nos permite interpretar los conflictos en el interior del tren. Una interpretación que pone en crisis el mismo tren; una interpretación que quiere destruir el tren.

Otro aspecto está relacionado con la subjetividad. Cuando consideramos los espacios comunes como umbrales, esto significa que al cruzar el espacio se desencadena una experiencia de transición simbólica y real; los transeúntes del espacio viven experiencias de cambio. La importancia de estos espacios radica en que ofrecen a los sujetos la experiencia de una salida del yo, sin un destino determinado. En otras palabras, pone en crisis la identidad. Los caminantes del *espacio común*, por lo tanto, no son portadores de una identidad concreta; están en búsqueda de nuevas formas de subjetividad. Por eso, los espacios comunes son lugares en los que se realiza una visita a un mundo que todavía no existe (Stavridis 2006: 154). Lo importante aquí no es la aparición de un nuevo orden, sino la situación del umbral que conlleva el *espacio común*. Un umbral que permite a los sujetos cambiar, y como consecuencia componer una nueva constitución de clases. Podríamos decir que el *espacio común* desencadena la crisis entre la máscara y el personaje.

En conjunto, las aportaciones sobre el *espacio común* y la heterotopía nos permiten visualizar, en el impulso de nuestra experiencia, la *crisis latente en el espacio*. La elaboración teórica del *espacio común* adquiere, constitucionalmente, que la totalidad del espacio está en crisis: las relaciones sociales del capital no logran extenderse a todos los territorios. No sólo encuentran obstáculos, sino que se desarrollan estrategias alternativas del orden que rompen con el dominante. Pero más allá del hecho de que rompe la totalidad, la demanda del espacio público adquiere un significado extraordinario como ruptura de orden, como crisis. Esto significa, en práctica, que abre el espacio y el tiempo a un conjunto de posibilidades. Por último, la

importancia del acto de *encuentro* y compartición podría provocar una nueva composición de clase.

En resumen, la demanda del *espacio común* nos invita a romper los dominios del espacio y del tiempo;[331] rasgar el lienzo encima del cual estamos imaginando otros mundos y compartir, en lo material, estos sueños que se sueñan despiertos. Es decir: crear un nosotros.

4.5.6. Digresión sobre el rito de paso

En esta nota queremos hacer referencia al concepto (mal entendido) de *rito de paso* (Van Gennep, Turner), ya que extiende la crisis y la apertura de la composición de clase al concepto de identidad. Hemos visto que el *espacio común* se adapta como un umbral/un pasaje que permite a los transeúntes dar sentido a su hacer de forma diferente. Ahora veremos cómo esta resignificación se inscribe en el campo del yo transformando la identidad, o más bien cómo inflama la crisis de la propia identidad.

La propia noción de crisis presupone una desconexión, una desvinculación del yo anterior o sencillamente de las máscaras, del tiempo cíclico, presupone un desgarro. El concepto de *rito de paso*, el cual señala la metamorfosis de una identidad a otra, consigue captar este proceso fluido. Nuestro objetivo es argumentar, más allá de la metamorfosis de identidad, que el *rito de paso* puede constituir una herramienta interesante para el estudio y la lectura de la composición de clase, precisamente porque puede servir para interpretar la construcción del sujeto revolucionario en términos de crisis. Pero examinemos brevemente esta cuestión a través de nuestro ejemplo:

Según este marco teórico, el desalojo de la okupa separa a los actores colectivos de su estado anterior [véase por ejemplo (Turner 1979) y (Turner 1977: 194-195)]. Aquí es importante señalar que, independientemente de la relación organizativa que cada sujeto mantenga con Rosa Nera, lo que desencadena la sensación de pérdida es la interrupción de la relación con el espacio que tenía cada sujeto. Esta relación se interrumpe violentamente y, en consecuencia, la relación con el estado anterior del yo también se interrumpe violentamente, constituyendo un estado de separación. Estos sentimientos, y también estos comportamientos

[331] En este sentido, se ha argumentado muchas veces en los procesos políticos de la asamblea de solidaridad que «la okupa no es suficiente», ya que las relaciones sociales no se limitan a una frontera geográfica específica.

simbólicos (por ejemplo, las lágrimas de los primeros días en las movilizaciones) indican la escisión del individuo de su estado anterior.

Las acciones colectivas se inician, por un lado, a partir de esta pérdida (la pérdida de la okupa, la pérdida de una relación social) y, por otro, a partir de la apropiación de las demandas reivindicativas acerca del cerro Kasteli. Durante la lucha, durante del despliegue de las demandas, los actores colectivos aparecen despojados de la condición previa que los caracterizaba (Turner 1979: 235).

Durante los nueve meses de la lucha por la defensa de Rosa Nera (y no del movimiento reivindicativo), los actores colectivos, desvinculados del contexto espacial que nos definía, formamos un compañerismo particular con nuestros encuentros cotidianos tanto en las asambleas como en las actividades en la ciudad. Podemos semejar este sentimiento con la situación límite de los ritos de paso (Turner 1977: 95). Entre los actores colectivos observamos una situación de compañerismo, una situación de fermentación, una situación que acerca a los participantes, una communitas materializada (Turner 1979: 237), la cual trasciende las situaciones anteriores (Turner 1979: 238).

Podría afirmarse que las relaciones sociales que desarrollamos los actores colectivos materializan una «*restitución momentánea de la vida como destronamiento de las barreras sociales y las clasificaciones jerárquicas*» (*Tischler 2013: 8*) del estado anterior. Asambleas, reuniones y acciones en el espacio urbano interrumpen el tiempo cíclico al tiempo que crean un «segundo mundo». Un mundo alternativo, que se constituye al lado del «oficial» y cuyos valores difieren de los valores oficiales de la sociedad. Un mundo que expresa un antagonismo con el mundo oficial. Este «segundo mundo» parece peligroso para los exponentes de la situación dominante (Turner 1977: 109), ya que el mundo que defienden es un mundo antagónico al realizado por la «comunidad de compañeres».

En este sentido, la *communitas* es una condición que se experimenta «*dentro y fuera del tiempo*» (Turner 1977: 96). Dentro, porque se trata del tiempo y el espacio de la dominación, fuera porque consigue romper el cíclico del tiempo.

Esquemáticamente, según el pensamiento del antropólogo inglés, tras la pérdida y el estado de *communitas*, se produce o bien un regreso a la identidad anterior o bien un impulso hacia una nueva identidad, es decir, un re-impulso hacia el orden. Se podría argumentar que la reokupación lleva a cabo este retorno al estado

anterior. Sin embargo, lo que nos importa aquí es destacar la existencia de un momento de crisis entre estos dos momentos de orden.

Así pues, la relevancia en este punto radica en la manera en que se lee el rito. La mayoría de los pensadores sostienen que el rito político sirve para reproducir el statu quo (Kertzer 1988: 2), en este sentido el rito se juzga bajo un marco funcionalista, ya que desactiva los antagonismos sociales (véase por ejemplo Bell 2009: 172). La misma postura adopta Myerhoff, quien sostiene que «cegadas por el poder y la alegría de la participación social, las personas suelen reunirse e intentar institucionalizar esta situación estableciendo sociedades utópicas. El resultado es la reproducción de la estructura» (Myerhoff 1975: 35). Sin embargo, deberíamos tomarnos en serio la observación de Turner de que los actores colectivos no vuelven, sin más, al estado anterior, sino que llevan la experiencia de la *communitas* (Turner 1977: 129). En este sentido, la experiencia de la *communitas* es una crisis potencial constante, un volcán en el mar del orden. Una crisis constante de la (reproducción de) cosificación.

Así nuestros entrevistados recalcaron su metamorfosis individual: «M*i vida fue moldeada por encuentros, nuevos conocimientos, opiniones, nuevas experiencias, nuevas vivencias; fue moldeada por ellos, y en definitiva la vida de todos es moldeada por ellos con signo positivo*» (entrevista a Alba). «*He cambiado mucho, es decir, pasé un largo periodo distanciado de lo colectivo y de soledad que ya no existe y eso lo considero algo muy importante*» (entrevista a Moisés).

«*Todo este proceso obviamente te cambia profundamente*» (entrevista a Zebedeo). «*Definitivamente he cambiado a través de esta experiencia. (...) Entiendes que hay una forma de vida diferente y no es la que nos presentan: acabas la universidad, trabajo, hijos, etc. Entonces entiendes que no estás atrapado en lo que te presentan. Ciertamente he visto una forma de organizarse más amigable con la existencia humana*» (entrevista a Susana).

«*Lo he visto en mí mismo, que este espacio actúa de manera emancipadora; he cambiado: asumiendo responsabilidades, viviendo en una comuna, leyendo cosas, viéndome obligado a convivir con otras personas que no me gustan y con las que no siempre estoy de acuerdo. (...) Este proceso te permite avanzar constantemente y liberarte. Creo que eso es lo que nos cambió a todos en Rosa*» (entrevista a Hugo). «*La forma en que vives es una posición política. (...) Estoy muy contenta con todo lo que he sacado de aquí porque me ha desarrollado mucho como persona y entiendo el*

mundo de otra manera. Me siento dueña de mí misma, no soy débil ante cualquier situación que se me presente» (entrevista a Esther).

En resumen, la noción de *rito de paso* es importante no sólo porque la *communitas* que construyen los actores colectivos está en antagonismo explícito con la composición social existente. Al mismo tiempo porque el propio estado de orden se introduce en un estado de crisis perpetua y en este sentido el mundo de la *communitas* es un mundo que está en la dimensión de la posibilidad (Turner 1977: 127).

En este sentido, la *communitas* está en conflicto dialéctico con la sociedad existente, constituyendo no sólo una composición potencialmente diferente de las relaciones sociales, sino en mayor medida un cuestionamiento constante del orden de las relaciones sociales dominantes, una crisis en sus propias entrañas.

4.6. Conclusiones sobre la demanda del espacio público

En este capítulo seguimos analizando las demandas claves del movimiento reivindicativo del cerro Kasteli. En las páginas anteriores, hemos abierto la demanda del *espacio público*. Argumentamos que, aunque el movimiento reivindicativo se levanta contra el cercamiento del cerro Kasteli, las demandas pueden volver a cercar el espacio. Así, al abrir la demanda del *espacio público* se revela dos discursos antagónicos: el discurso del *carácter público* del espacio y el discurso del *espacio común*.

En primer lugar, hemos mostrado que el discurso del *carácter público* apoya el cercamiento del espacio a través del Estado. En esta corriente del *carácter público* observamos también una propuesta que rechaza el Estado como garante de lo común y propone el sujeto colectivo en su lugar. Sin embargo, esta corriente puede criticarse, no sólo por la ausencia de una *fantasía* fuera de las relaciones capitalistas, sino también –junto con la propuesta que reconoce el Estado como garante del espacio público por fortalecer el proceso de génesis del capital.

En segundo lugar, hemos argumentado que la demanda del *espacio público* es prerrequisito para la emergencia del discurso sobre el *espacio común*. Esto significa que una posible espacialidad emancipatoria pasa por la defensa del *espacio público*. Bajo la corriente de la defensa del *espacio público* (cual se re-conceptualiza de una manera anti-estatal) emerge tanto el discurso del *espacio común* como el de *hogar de lucha*. Estos dos discursos se enfrentan en su concepción de la comunidad de lucha.

La idea de *hogar de lucha* percibe la comunidad como cerrada, mientras el *espacio común* enfatiza la posibilidad de los *encuentros*. Parte de esta crítica es el cercamiento del antagonismo que subyace bajo la noción de *hogar de lucha*; no sólo cerrando la comunidad de la lucha, sino también enfatizando las máscaras del capital y no a las mismas relaciones capitalistas. En este sentido, el rechazo de la propuesta de Serguéi, que escribimos a la introducción, era al mismo tiempo una invitación hacia la apertura de la lucha.

Más allá de la discusión de lo común, la apertura de la demanda del *espacio público* muestra diferentes perspectivas sobre la crisis. El discurso del *carácter público* no se opone a la acumulación primitiva, y por eso acepta la forma de mercancía: es decir sitúa el antagonismo exclusivamente en un segundo nivel de lucha, ignorando la misma lucha por la forma mercancía.[332] Por eso, sostendremos que el discurso sobre el *carácter público* del espacio constituye una demanda complementaria a la patrimonialización del lugar, en la cual la forma de mercancía se deriva a través del Estado. En este sentido, lee en el proceso de acumulación una debilidad del capital hotelero al cumplir con las condiciones de producción, por lo que se hace hincapié en un recurso alternativo (el patrimonio cultural) que pasa a proscenio con la crisis del primer proceso de acumulación (la hotelización). Por eso, ve una "pelea" entre el capital turístico y el capital cultural. A través de esta mirada la crisis se presenta simplemente como crisis del capital turístico. Y el concepto del *carácter público* es, al final, un salvavidas del capital, ya que escinde el espacio de sus usuarios.

Reconocer la crisis de acumulación bajo la mirada del *carácter público* significa reconocer la crisis desde el punto de vista del capital. Significa considerar la crisis como algo externo a nosotros (o en el mejor de los casos, el nosotros está mediado por las instituciones del Estado). ¡Considerar la crisis como resultado de las acciones de las instituciones no revela la fragilidad del capitalismo!

La otra orilla del movimiento se expresa bajo el discurso del *espacio común*. A este respecto, la crisis de la acumulación capitalista en el cerro Kasteli es el resultado de nuestro propio hacer, es el resultado de la realización del *espacio común* en el cerro

[332] Aquí podemos decir que hay dos niveles del antagonismo: El primer nivel se inscribe en la intención del capital de imponer la forma de la mercancía en lar relaciones del cerro Kasteli. El segundo nivel se inscribe en la intención del movimiento de defender su ciudad, «aquí no puede ser un hotel» quizás otro tipo de mercancía que no extorsiona la historia de la ciudad. Sin embargo, este segundo nivel no cuestiona la forma mercancía.

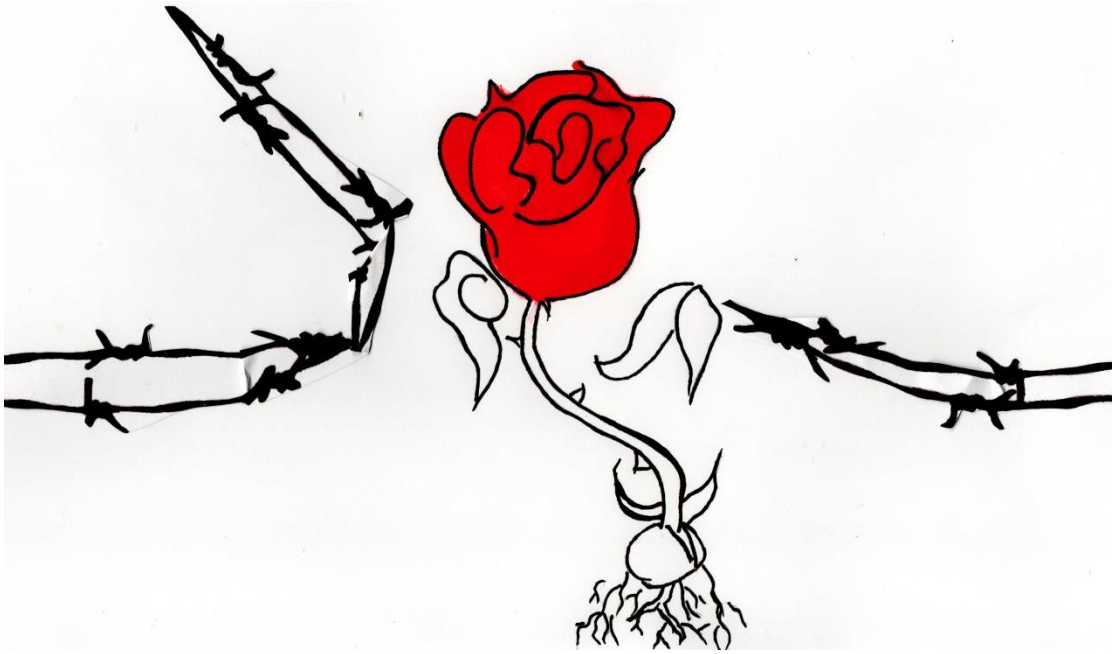
Kasteli (antes, durante las movilizaciones y después de la reokupación). Somos nosotros los causantes de la crisis del capital, dado que ponemos en duda la forma mercancía. Es decir que el *espacio común* desafía, desde su raíz, la manera en que se organizan las relaciones sociales en el capitalismo y prepara los encuentros para que emerja una manera diferente de organizar las relaciones sociales.

Por último, la demanda sobre el espacio público nos hará reflexionar sobre la misma categoría de la demanda; dado que encierra dentro de la misma un antagonismo clave para interpretar las demandas. Por un lado, el discurso sobre el carácter público del espacio se dirige hacia las instituciones del Estado, y proyecta un espacio completamente cedido a sus reglas. Por otro lado, el discurso sobre el *espacio común* cultiva la imaginación de sus usuarios. Esto significa que los espacios comunes no pueden ser reclamados al Estado (en forma de demandas) ya que se crean, se forman y se reciclan cada vez a través de las relaciones sociales que crean los sujetos colectivos.[333] Los espacios comunes, por lo tanto, no pueden ser reclamados, no pueden ser concedidos como tales por un tercero de una relación, sino que son creados y constituidos sobre la base de una relación.[334]

[333] Esta es la razón, sostiene De Angelis, por la que los bienes comunes no pueden ser simplemente exigidos es que no nos reproducimos en forma de demandas (An Architektur 2011:34).

[334] «*Debemos asegurarnos de que no nos enfrentamos al capital sólo en manifestaciones, sino que lo confrontamos colectivamente en cada momento de nuestras vidas. Lo que está ocurriendo a nivel internacional demuestra que sólo cuando existen estas formas colectivas de reproducción, cuando hay comunidades que se reproducen colectivamente a sí mismas, pueden aparecer luchas que se mueven en una forma radicalmente en contra del orden establecido. (...) Esta es nuestra constitución. No es una lista de demandas o quejas, sino la expresión de en aquello que nos estamos convirtiendo, es decir, de nuestra propia constitución*» (Midnight Notes Collective and friends 2009: 12).

Parte III: Imagen de la apertura



Capítulo 5. Abrir la categoría de la demanda para cambiar el mundo

Primera parte: Reseña bibliográfica de la demanda

5.1. Seamos primavera: una introducción

Hemos empezado con una imagen triste, con una imagen que hizo a nuestros ojos llorar: la imagen de una rosa negra desarraigada por las fuerzas policiales del Estado; una imagen trágica que ha marcado nuestros sentimientos, tanto de los compañeros que lo vivieron de cerca como de los que despertamos con el mecanismo de alerta a las cinco y treinta y seis de la madrugada.

Al arranque de la Rosa siguieron oleadas de manifestaciones de solidaridad y una inquietud generalizada en la ciudad de La Canea. Estas manifestaciones se transcribieron (también) en forma de demandas. Concretamente, tras el desalojo de la okupa emergieron seis demandas: la demanda contra la turistificación de la ciudad, la demanda contra la mercantilización de los monumentos de la ciudad, la defensa de Rosa Nera como *hogar de lucha*, la demanda del *espacios públicos* en la ciudad, la demanda contra la represión policial y, por último, la demanda contra la neoliberización de las universidades.

En los capítulos anteriores hemos investigado las demandas más centrales del movimiento reivindicativo. Hemos intentado abrir sus demandas nucleares: es decir (dado que la demanda contra la turistificación es compartida por todas las corrientes del movimiento) la demanda de la salvación de los *monumentos* y la demanda del *espacio público*. En los capítulos anteriores hemos abierto estas demandas para dar luz a los conflictos internos del movimiento reivindicativo.

Prestando la debida atención a nuestro argumento, se esboza la segunda imagen de la tesis doctoral: la imagen del cercamiento. El elemento interesante es que esta imagen no sólo se activa por la presencia de los mecanismos represivos del Estado o por el intento de la conversión del espacio en un hotel, sino al mismo tiempo por el discurso propio del movimiento: *patrimonio cultural*, *carácter público* del espacio y quizás *hogar de lucha*. Todos esos discursos anteriores componen un mosaico de la imagen de cercamiento que restringe las posibilidades de emancipación.

Sin embargo, quizás hemos permitido la idea de un conflicto entre dos corrientes del movimiento reivindicativo: Por un lado la corriente que expresa sus reivindicaciones a través de las demandas, por otro lado la corriente que realiza sus demandas.

En este capítulo argumentamos que el conflicto no se ubica entre una política de demandas y el rechazo a esta política. Al contrario, argumentamos que el antagonismo atraviesa la misma categoría de la demanda.

Así, en este último capítulo describiremos otra imagen: la imagen de la apertura. Esta imagen no proviene de la mente de un investigador que se encuentra a miles de kilómetros lejos de la lucha; al contrario, es producto de la propia lucha. Como apuntamos en la crónica (primer capítulo), el 26 de septiembre de 2020 la Asamblea Solidaria y Rosa Nera colocan, en el faro de la ciudad, la pancarta «*Cerraron la Rosa (Nera), abrimos la ciudad*».

Esta acción emblemática condensa en el concepto de apertura el contenido, la médula, de la lucha. Pero, ¿qué significa aquí apertura? En primer lugar, la apertura tiene un significante opuesto al cierre. Como señala Holloway (2021: 239) en su artículo en el libro solidario con la lucha por Rosa Nera:

«*Ellos cierran, nosotros abrimos. Nos cierran la boca para que no podamos respirar ni hablar. Nos cierran la nariz para que no podamos oler, ni siquiera Rosas Neras. Nos cierran la mente para que no podamos pensar más allá de este mundo del cierre. Cierran nuestras acciones, encerrándolas en la lógica del trabajo alienado, obligándonos a reproducir la sociedad del cierre. Y ahora, como consecuencia de la destrucción de la biodiversidad por el capital, cierran nuestras vidas, de modo que olvidamos cómo tocar y abrazar. El cierre es el núcleo del dominio capitalista*».

El cierre está en el corazón del capital, aunque no tiene ningún corazón. En efecto, el cierre de la Rosa Nera no fue sólo un ataque a un espacio que expresaba una concepción alternativa de la vida; fue al mismo tiempo un intento de convertir el espacio y nuestras relaciones sociales en una mercancía, fue el cierre de cualquier vía alternativa. «Cerraron la Rosa», y por eso nosotros, en busca de un espacio vital, «abriremos cada palmo de la ciudad» para poder respirar.

Apertura es la contraparte de cierre, pero esa descripción no es suficiente. Los sueños que queremos compartir no tienen solamente un aspecto negativo. Sostendremos que la apertura es la entidad de la acción colectiva que estudiamos. Así que no basta con decir que la *apertura* es el otro dialéctico del cierre. Tampoco basta con decir que la *apertura* se refiere a la vivencia de una experiencia diferente. Ni siquiera con señalar que simboliza la apertura de una ciudad cerrada, la apertura de una decisión cerrada impuesta por la lógica del dinero; la revelación del conflicto que se esconde bajo el manto de las piscinas opulentas y los acuerdos hoteleros.

Dado que sostenemos que la *apertura* es la entidad de la acción colectiva, necesitamos profundizar en esta comprensión. Este es el propósito del presente capítulo. Adelantando el argumento que desarrollaremos en el resto del texto, *apertura* significaría revelar el antagonismo que está adentro de la categoría de la demanda.

La imagen de la apertura que describiremos proviene, también, de la última (cronológicamente) consigna expresada por la Asamblea Solidaria antes de la reokupación de Rosa Nera: «*8 meses de invierno son suficientes, seamos primavera*».[335] La consigna anterior se divide en dos partes:

En la primera parte, «*8 meses de invierno son suficientes*». Por casualidad, el desalojo de la okupa coincidió con los primeros días invernales y el regreso de los estudiantes de las vacaciones de verano. La llegada del invierno tiene connotaciones desagradables en el imaginario de quienes viven según los ritmos griegos. Así, el invierno simboliza aquí la pérdida del aroma de la Rosa, el cercamiento del espacio, ¡la clausura! En la segunda parte de la consigna «Seamos primavera» se expresa la contraparte dialéctica del invierno, pero no como una estación que llega de forma determinista con el transcurso del tiempo, sino como una apertura: como lo contrario del cierre. Como señala Zacarías «*tras un invierno político, un invierno en la salud pública, un invierno de pandemia, de muertos, de cuarentena, es tiempo de pasar a la primavera*» (entrevista a Zacarías). No es casualidad que muchos de los textos que fueron escritos desde la manifestación de 15 de mayo hasta la reokupación (y un poco después), tenían referencias directas a la primavera (véase por ejemplo Rosinante, 15 de mayo de 2021; Centro Social de los Inmigrantes, Abuela Filicha, 11 de junio de 2021; y muchos más)

Aquí debemos señalar que la palabra primavera no es casual, ya que va acompañada de un rico contenido simbólico para la izquierda en Grecia.[336] El concepto de primavera está estrechamente ligado a la organización y la automotivación. Elytis

[335] Esta consigna surgió de la primera Asamblea de solidaridad en medio de la cuarentena que se celebró en un espacio libre, en el Parque de la Paz y la Amistad. Como habíamos señalado en la crónica, la imposición de medidas represivas por parte del gobierno para contrarrestar la expansión del COVID-19 puso en dificultades a los actores colectivos, que se reunían (también debido a las condiciones meteorológicas) a escondidas en un espacio cerrado. Con la llegada de la primavera, se intentó abrir la Asamblea de Solidaridad. Así, en esta primera asamblea abierta, se eligió la frase anterior como consigna de la manifestación del 15 de mayo con el objetivo de reabrir el jardín de Rosa Nera.

[336] La imagen de la primavera tiene un papel central en la obra de destacados poetas de la izquierda (véase, por ejemplo Elytis, Anagnostakis). Sus letras han sido musicalizadas por Mikis Theodorakis, también figura destacada de la izquierda. Son características las letras de Elytis «*La primavera, si no la encuentras, tienes que crearla*» y «*La Golondrina es una * y la Primavera ardua* El sol para volver * requiere gran esfuerzo*», que se asoció con revuelta de la Politécnica de Atenas contra la Dictadura.

describe la primavera, no como una estación del año, que llega a nuestras fosas nasales de modo determinista a partir del florecimiento de las flores, sino como un estado que, para volver a vivir, *requiere miles en las ruedas*. No es un lugar o un tiempo que se descubre por azar, sino un estado consciente que se crea. Nosotros traeremos la primavera. Nosotros seremos la primavera. La consigna «*seamos primavera*», entonces, abrazaba las preocupaciones de los manifestantes y orientaba a la gente al hacer.

Más allá del contexto histórico y geográfico de su nacimiento, la especificidad de la consigna reside en la etimología de las palabras. La palabra *primavera*, en griego tiene la misma raíz que el verbo *abrir* [<αρχ. /άνοιξις < άνοίγω]. La primavera es la temporada en que las flores se abren, primavera es el movimiento de la apertura de las flores; y las negras no constituyen una excepción. Primavera significa apertura. Seamos primavera, entonces, equivale a *seamos apertura*.

Permítasenos en este punto abordar dos cuestiones iniciales de carácter teórico vinculadas al verbo *abrir*. La primera está relacionada con el desplazamiento teórico del conflicto. La *apertura* indica que no se trata de un conflicto entre dos grupos ajenos entre sí. No se trata de un conflicto entre Digalakis y Rosa Nera, ni un conflicto entre la Universidad Politécnica y la sociedad local. Por el contrario, «abriendo la ciudad» observamos algo más sustancial: la colisión entre distintas formas de hacer las cosas. Al abrir la demanda revelaremos un mundo de conflictos más allá de las personificaciones.

El segundo desplazamiento teórico se condensa en la *apertura* de la concepción existente del hacer revolucionario; en la liberación del proceso revolucionario del peso de un futuro indeterminado y, por extensión, la focalización del hacer revolucionario en el aquí y ahora. La propia experiencia de Rosa Nera, una experiencia de alegría en los intersticios de la normalidad, rompe con la idea de que un proceso revolucionario se sitúa fuera de la vida cotidiana. En otras palabras, evitar que nuestras vidas caigan en el fango de la hotelización no es algo que pueda lograrse dentro de un marco de organización abstracta (a través de las instituciones), sino que sólo puede realizarse si nos convertimos en primavera, es decir, si nosotros somos la apertura.

Sin embargo, para *ser primavera* no basta con impedir la privatización del cerro Kastelli, salvar el patrimonio cultural de la ciudad, reivindicar espacios libres y autogestionados, exigir una Universidad al servicio de las necesidades del pueblo, protestar contra la represión. Si queremos *aromatizar* nuestras calles *con esperanza, si*

queremos que florezcan de jazmines, rosas, aulagas y dientes de león hay que cultivar las semillas de las demandas.

Pero, sin esperar más (ya tres capítulos y tres años son suficientes hasta que el doctorado se convierte en una actividad agradable) nos concentraremos inmediatamente en las demandas. En la primera parte del capítulo, trataremos de esbozar el debate teórico sobre las demandas dentro de la teoría revolucionaria: empezaremos con la perspectiva marxiana, seguiremos con el pensamiento marxista y pasaremos al enfoque feminista de las demandas –aquí también desarrollaremos la lógica de la identidad en los nuevos movimientos sociales– y finalmente a la lectura de las demandas desde el punto de vista de la política prefigurativa. Tras la reseña de la bibliografía existente en torno a las demandas, en la segunda parte, desarrollaremos nuestra lectura sobre las demandas. Y eso implica la apertura y el rompimiento de la (categoría de la) demanda.

5.2. La perspectiva marxiana de la estrategia revolucionaria y la aportación de Engels, Lenin y Trotsky desde el punto de vista de la demanda

En este subcapítulo delineamos la conceptualización de la demanda en las literaturas marxiana y marxista tradicional.[337] Antes de centrarnos en la cuestión de las demandas, debemos describir a grandes rasgos la concepción marxiana de la estrategia revolucionaria,[338] precisamente para determinar el contexto en el que se desarrolla la no-

[337] El colectivo en el que participamos y estudiamos se inspira principalmente en raíces anarquistas, antiautoritarias y situacionistas. Lo anterior significa que este trabajo señala, de facto, una apertura de la práctica de la okupación a un nuevo terreno de debate. Un campo ineludible dada la fuerte influencia de estos teóricos en la izquierda revolucionaria, muy presente en el movimiento de recuperación del cerro Kasteli. Pero, al mismo tiempo, debe marcar también una apertura de estos debates teóricos a nuevas lecturas a partir de nuestra experiencia colectiva. Por lo tanto, no falta denominar nuestro argumento leninista, trotskista o marxista en general, aunque se haga eco de las preocupaciones centrales de los teóricos mencionados. Este compartimiento de preocupaciones se guía por el deseo de cambiar el mundo y no tanto de una lectura académica: en otras palabras, queremos rescatar al bebé y su grito sin las secuelas y no a la inversa como hacen las lecturas identitarias (no sólo) de las organizaciones marxistas.

[338] Quizá muchas veces pasamos por la palabra estrategia rápida e irreflexivamente, probablemente porque la damos por sentada. Tenemos en mente la existencia de un plan, un anteproyecto, una táctica que, fielmente seguida y en función de las exigencias particulares a las que nos enfrentamos, hará que la revolución se complete con éxito.

Dejemos a un lado el origen militar de la palabra. Ya su contenido revela una falacia: la existencia de un liderazgo, la existencia de una persona, partido, intelectual, etc., en posesión de cualidades «sobrenaturales», a saber, de la capacidad de leer las relaciones sociales existentes en términos objetivos. La existencia de un liderazgo (de cualquier tipo) significa que el plan de la perspectiva revolucionaria no está diseñado por el propio proletariado sino por una dirección «iluminada», es decir, que no constituye

ción de reivindicación. Advertimos que la lectura siguiente no es una síntesis de nuestra propia lectura crítica, sino un intento de delinear la lectura marxista tradicional, precisamente para transcribir con mayor acierto la cuestión de las reivindicaciones. Por ello, regresaremos a las principales obras de Marx y Engels sobre el asunto: el «*Manifiesto del Partido Comunista*», la «*Crítica del Programa de Gotha*», «*La guerra civil en Francia*» y «*El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*».

5.2.1. La lectura marxiana sobre la estrategia revolucionaria

La lectura tradicional de la estrategia revolucionaria se basa en el conflicto entre dos clases separadas y antagónicas: «*La historia de todas las sociedades (...) es la historia de las luchas de clases*» (Marx y Engels [1848]: 21). En la sociedad contemporánea, entre la burguesía y el proletariado.

La burguesía surgió de una serie de bruscos y profundos cambios en el modo de producción: el desmantelamiento del modo de producción feudal, la expansión colonial, el desarrollo del comercio, la aparición de manufacturas y fábricas. Durante su dominación establece y expande formas capitalistas de producción, que se distinguen por una contradicción fundamental: mientras que los bienes producidos son sociales, la propiedad de los medios de producción está en manos privadas.

«*Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios*» (Marx y Engels [1848]: 30). En paralelo a la burguesía, surge el proletariado. Su rasgo distintivo es que «*tiene la libertad de venderse*» para asegurarse su supervivencia: Los propios sujetos que componen la clase obrera son una mercancía, fuerza de trabajo en manos de los burgueses.

La lucha del proletariado contra la burguesía «comienza con su surgimiento» (Marx y Engels [1848]: 31). Trabajadores individuales, trabajadores de una fábrica, trabajadores de una rama industrial se vuelven contra las relaciones de producción e incluso contra las propias herramientas y maquinaria. ¿Hacia dónde se dirige esta lucha de emancipación? «*Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales, sino aboliendo su propio modo de apropiación existente hasta nuestros días.*

---

un proceso social. Como sostiene Graeber, la idea de una estrategia, una línea política construida por una élite es inherentemente «*contraria a la idea de que la gente administre sus propios asuntos*» (Graeber 2011: 15). La noción de estrategia, por lo tanto, presupone el partido como agente de esta estrategia, así como el Estado. Este último en un doble sentido: como adversario y como institución a través de la cual se preservarán los logros de la estrategia.

Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente (...). El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial» (Marx y Engels [1848]: 35-36). En pocas palabras, se dirige hacia la abolición de sí como proletariado cancelando la sociedad clasista.

¿Cómo puede emanciparse el proletariado? Aquí la literatura marxiana subraya la importancia de la organización con el propósito ulterior de tomar el poder político. «*Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional*» (Marx y Engels [1848]: 36). Esta frase indica que el primer paso en la emancipación del proletariado es la conquista del poder del Estado. De hecho, Marx en su crítica al programa de Gotha señala: «*Naturalmente, la clase obrera, para poder luchar, tiene que organizarse como clase en su propio país, ya que éste es la palestra inmediata de sus luchas*» (Marx 2000: 21). Así pues, la lectura marxista tradicional sitúa la lucha de clases, en primer lugar y ante todo, en el estado-nación, adoptando una *forma simétrica* frente al poder político que se organiza, de facto, en la forma de Estado-nación.[339]

La emancipación del proletariado pasa pues por la «*constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado*» (Marx y Engels [1848]: 40). Aquí sobrevienen al menos tres cuestiones que comentaremos brevemente. La primera está relacionada con la lectura de la constitución del proletariado en clase. La segunda cuestión se deriva de la ausencia de problematización de las instituciones del poder político (especialmente del Estado). La tercera cuestión se desprende de la particular posición ventajosa de los comunistas; «*de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario*» (Marx y Engels [1848]: 39). Por consiguiente, los comunistas se presentan como los conocedores de la línea correcta del proceso revolucionario.

[339] Sin embargo, los intereses del proletariado son comunes, independientemente de la nacionalidad (Marx y Engels [1848]: 39). Más aún, reconoce el proceso revolucionario como un procedimiento según el cual «*el proletariado se verá obligado a seguir siempre adelante y a concentrar cada vez más en las manos del Estado todo el capital, toda la agricultura, toda la industria, todo el transporte...*» (Engels 1847: 82). Incluso si hablamos de un Estado Proletario, la concentración de la sustancia material de la sociedad en una entidad que sobrevuela de esa significa la pérdida de la posibilidad del autodeterminismo.

A las cuestiones anteriores, han surgido algunas respuestas tranquilizadoras desde la teoría marxista tradicional: Constitución de los proletarios en clase significa organización, y aquí la organización se entiende *a través del partido*, es decir de una forma simétrica al Estado. El Estado fue considerado, al principio, como una herramienta que tenía que conquistarse y ponerse, ante todo, al servicio del proletariado para que se extinguiera a continuación. Mientras tanto, la línea correcta, venga del partido, de los intelectuales, o de donde venga, es el evangelio que elimina la posibilidad de crítica en todo proceso de lucha, que elimina la posibilidad de cometer errores. Por lo tanto, suprime la posibilidad del proletariado de crecer a partir de su experiencia; después de todo, es bien conocida la frase de Rosa Luxemburgo: «*los errores cometidos por un movimiento verdaderamente revolucionario son infinitamente más fructíferos que la infalibilidad del Comité Central más astuto*» (Luxemburgo 1904: 135).[340] Retomaremos los temas anteriores en las siguientes páginas.

Regresemos ahora al modo en que el proletariado se elevará a clase dominante: «*El proletariado se saldrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible el volumen de las fuerzas productivas*» (Marx y Engels [1848]: 48).

Del fragmento anterior surgen otras dos cuestiones: En primer lugar, el proletariado en condiciones de revolución se identifica con el Estado, es decir, adquiere una organización simétrica en relación con la institución del dominio de clase de la burguesía. En segundo lugar, el objetivo del proletariado parece ser aumentar las fuerzas productivas, es decir, ¡aumentar la producción! El proletariado no sólo se identifica con el marco organizativo de las instituciones de poder, sino también con el imaginario del sistema capitalista.

Lo que nos interesa, para ir finalmente al grano, es el modo en que *los medios de producción de la riqueza* –y por tanto los medios de producción de las relaciones de clase– *serán arrebatados* de la burguesía. En este contexto se proponen una serie de medidas (las *medidas* aquí deben leerse como sinónimo de un programa, es decir como un conjunto de reivindicaciones, es decir como un conjunto de demandas socia-

[340] Es la misma percepción de la línea correcta que, desde el lado opuesto, lee el discurso del Estado como manipulación de los ciudadanos. Esta misma lectura degrada la cuestión del Estado a una perspectiva voluntarista y a los ciudadanos a súbditos-receptores de la voluntad del Estado, abriendo los brazos al retorno de una visión instrumentalista.

les frente al poder del Estado) a través de las cuales se transformará radicalmente el modo de producción (Marx y Engels [1848]: 49). A título indicativo, estas reivindicaciones incluyen: 1. Expropiación de la tierra y destinación de la renta de los bienes raíces a los gastos del Estado, 2. Fuerte impuesto progresivo, 3. Abolición de la herencia, etc. (Marx y Engels [1848]: 49). Hay que señalar aquí que estas medidas revolucionarias fueron criticadas en la introducción de 1972 por Marx y Engels. Sin embargo, lo que nos interesa aquí no es el contenido de las medidas como tal, sino la forma bajo la cual se entiende la transformación social. Así que seguiremos con el papel de las reivindicaciones en el pensamiento marxiano y engelsiano.

5.2.2. El papel de las reivindicaciones en el pensamiento marxiano y engelsiano

El papel de estas reivindicaciones en el pensamiento marxiano reside en la abolición de las distinciones de clase y, por tanto, en la abolición del propio proletariado. Volviendo al pensamiento de Marx, este elemento particular de las reivindicaciones proletarias (la abolición de la dominación de clase) cobra fuerza en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Cuando Marx critica la alianza de los «jefes socialistas» y el nacimiento de la socialdemocracia en 1849 en Francia, en realidad critica la pérdida de la ***punta revolucionaria*** de las reivindicaciones proletarias: «*A las reivindicaciones sociales del proletariado se les limó la punta revolucionaria y se les dio un giro democrático*» (Marx [1852]: 42).

Esta crítica es capaz, como veremos en adelante, de poner de relieve la importancia de las demandas en la lucha. La reivindicación se entiende aquí como una parte de las luchas colectivas que proyecta y perfila, potencialmente, la abolición de la dominación de clase (Manifiesto Comunista). En *El 18 Brumario*, Marx muestra que las reivindicaciones pueden perder su carácter radical. Ese carácter se considera clave tanto para la imaginación y la proyección de otra sociedad, como en apuntar la raíz de la sociedad burguesa.

Encontramos la misma crítica en *La crítica al programa de Gotha* en la que criticando el programa subraya que «*sus reivindicaciones políticas no se salen de la vieja y consabida letanía democrática: sufragio universal, legislación directa, derecho (...). Son un simple eco del Partido Popular burgués*» (Marx [1875]: 29-30).

Aquí vemos de nuevo una crítica a las reivindicaciones carentes de punta revolucionaria, es decir, carentes de potencialidad transformadora de la sociedad.[341]

Del mismo modo, en la introducción de Engels en *La guerra civil en Francia*, vemos que se repite la misma reflexión en relación con las reivindicaciones: «*Estas reivindicaciones eran más o menos oscuras y hasta confusas, a tono en cada período con el grado de desarrollo de los obreros de París, pero se reducían siempre a la exigencia de abolir los antagonismos de clase entre capitalistas y obreros»* (Engels [1871]: 9). La importancia de las reivindicaciones, aun difusas, radica en la abolición de las raíces de la sociedad clasista.

La punta revolucionaria de las reivindicaciones es también clave para Engels y la perspectiva emancipadora. Por este motivo insiste en la reivindicación de la abolición de la propiedad privada como una exigencia que potencialmente levanta el antagonismo de clase, levanta la dominación de clase. «*La supresión de la propiedad privada es incuso la expresión más breve y más característica de esta transformación de todo el régimen social, que se ha hecho posible merced al progreso de la industria. Por eso los comunistas la plantean con razón como su principal reivindicación*» (Engels 1847: 78).

Más allá de la obra de Marx, constatamos la relevancia de la punta revolucionaria de las reivindicaciones en la obra de Engels. Él afirma explícitamente que las reivindicaciones expresan un medio diferenciado del fin de la lucha proletaria. Reflejan reivindicaciones que quizás pueden ser aceptables en un contexto capitalista, pero que conducen a socavar los cimientos del modo de producción existente (Engels 2020: 256-257). En este sentido, la tarea de los comunistas es radicalizar las reivindicaciones equidistantes.

En particular, Engels en su texto *Principios del Comunismo*, refiriéndose a los grupos sociales más allá de la burguesía y el proletariado, señala que la proletarización de las diversas clases sociales significa paralelamente la radicalización de sus reivindicaciones y, en última instancia, la aceptación de las reivindicaciones del proletariado (Engels 1847: 80). Aquí, por tanto, la reivindicación adquiere una función unificadora entre los distintos grupos sociales, ya que las diferentes clases sociales adoptan el enfoque de la abolición, el enfoque del proletariado.

[341] «*De otro modo sus reivindicaciones serían, en su mayor parte, absurdas, pues sólo se exige lo que no se tiene*» (Marx [1875]: 30)

Encontramos la misma percepción en *Anti-Dühring (La revolución de la ciencia del Sr. Eugen Dühring)*: las reivindicaciones parecen exhibir una cualidad metafísica de radicalización, de agudización de la dimensión crítica de su contenido. Aquí Engels refiere sobre la reivindicación burguesa de igualdad: «*Como es sabido, desde el momento en que rompe la crisálida de la ciudad feudal, desde el momento en que pasa de la situación de estamento medieval a la de clase moderna, la burguesía va siempre e inevitablemente acompañada por su sombra, el proletariado. Y, análogamente, las exigencias burguesas de igualdad van acompañadas por exigencias de igualdad proletarias. Desde el momento en que se plantea la reivindicación burguesa de la supresión de los privilegios de clase, surge junto a ella la exigencia proletaria de supresión de las clases mismas, y ello, primero en forma religiosa, apoyándose en el cristianismo primitivo, y luego basándose en las mismas teorías igualitarias burguesas. Los proletarios toman la palabra a la burguesía: la igualdad no debe ser sólo aparente, no debe limitarse al ámbito del Estado, sino que tiene que realizarse también realmente en el terreno social y económico»* (Engels [1878]:169). En este fragmento observamos que, para Engels, las reivindicaciones son inseparables de la composición de clase de sus portadores y, en segundo lugar, que el proletariado radicaliza las reivindicaciones de la burguesía hasta su objetivo final: la abolición de las clases.

«*La exigencia de igualdad tiene, pues, en boca del proletariado una doble significación. O bien es —como ocurre sobre todo en los comienzos, por ejemplo, en la guerra de los campesinos— la reacción natural contra las violentas desigualdades sociales, contra el contraste entre ricos y pobres, entre señores y siervos, entre la ostentación y el hambre, y entonces es simple expresión del instinto revolucionario y encuentra en esto, y sólo en esto, su justificación; o bien ha surgido de una reacción contra la exigencia burguesa de igualdad, de la que extrae consecuencias más o menos exactas y que van más lejos, y sirve como medio de agitación para mover a los trabajadores contra los capitalistas con las propias afirmaciones de los capitalistas; en este caso coincide para bien y para mal con la misma igualdad burguesa. En ambos casos, el contenido real de la exigencia proletaria de igualdad es la reivindicación de la supresión de las clases. Toda exigencia de igualdad que vaya más allá desemboca necesariamente en el absurdo» (Engels [1878]:169).*

Engels señaló la importancia de las reivindicaciones en una carta enviada a su viejo amigo A. Sorge a finales de 1889: «*La gente está planteando demandas de mucho mayor alcance: jornadas de ocho horas, federación general de todas las*

organizaciones, solidaridad total. (...) Además, la gente sólo considera como provisorias sus demandas inmediatas, si bien ellos mismos no saben todavía cuál es el objetivo final por el cual están trabajando» (Engels [1874]).

En este pasaje reconoce que el desarrollo del movimiento obrero está directamente vinculado a las reivindicaciones que plantea. Pero, en conjunto, estas reivindicaciones no son más que medios para un fin que el proletariado aún no ha dilucidado. Aquí se presenta claramente la separación de medios y fines en la concepción engelsiana de las reivindicaciones.

Engels, en la introducción a *La guerra civil en Francia*, hace una adición de cierta importancia: «*Pero la reivindicación misma, por vaga que fuese la manera de formularla, encerraba ya una amenaza contra el orden social existente; los obreros que la mantenían estaban aún armados; por eso, el desarme de los obreros era el primer mandamiento de los burgueses que se hallaban al frente del Estado. De aquí que después de cada revolución ganada por los obreros se llevara a cabo una nueva lucha que acababa con la derrota de éstos*» (Engels [1871]: 10). Engels señala en este fragmento que fueron los propios portadores de la demanda quienes lograron imponer sus exigencias. Detecta, por supuesto, el problema del proceso revolucionario que identifica como la pérdida de las armas de los insurgentes, es decir, la pérdida de una forma de defensa de las conquistas de la lucha.[342]

Aquí la reivindicación pasa de ser una forma de reclamación a una forma de gobernanza, y esto es algo que se refleja en el *Manifiesto*. Ahora bien, en este punto la reivindicación adopta una modalidad de vida o muerte: si el proletariado no defiende sus reivindicaciones contra la contrarrevolución burguesa de forma simétrica al Estado, entonces nos espera la furia vengativa de la burguesía. De aquí, pues, el punto clave para la concepción marxista de las reivindicaciones: el pasaje de una crítica de lo existente y el esbozo de una utopía a la constitución de un gobierno.

Recapitulando, las reivindicaciones, tanto en Marx como en Engels, tienen una contribución dual: En primer lugar, marcan un momento de paso (en la lectura marxista clásica se manifiestan como «de transición») en el sentido de que despliegan la sociedad deseada al mismo tiempo que proyectan (y desafían) los límites [de la sociedad] existente. En segundo lugar, están dirigidas al poder político organizado: el Esta-

[342] «*Era la primera vez que la burguesía ponía de manifiesto a qué insensatas crueldades de venganza es capaz de acudir tan pronto como el proletariado se atreve a enfrentarse con ella, como clase aparte con intereses propios y propias reivindicaciones*» (Engels [1871]: 11). Este añadido sobre la vengatividad burguesa me parece relevante para cualquier levantamiento social actual.

do.[343] Esa interlocución con el poder político no es sin embargo tan simple. Primeramente hay un reconocimiento del Estado: Esto significa en realidad una concesión de la capacidad de hacer (poder-para) del proletariado. Aunque legitiman esta concesión, al mismo tiempo, expresan la intención de invertirla. En otras palabras, las reivindicaciones son la impugnación y la imposición de la violencia de clase. Impugnación, ya que a través de las reivindicaciones se cuestiona la concesión del poder-hacer. Imposición, ya que sobre la base de la realización de estas reivindicaciones se plasma la dictadura del proletariado.

Más importante que eso, señalan la punta revolucionaria de las reivindicaciones proletarias. Este concepto se refiere, por un lado, a la proyección de una sociedad diferente que conllevan las reivindicaciones proletarias, por otro lado, a la capacidad de estas reivindicaciones de desafiar profundamente las relaciones sociales capitalistas.

Antes de pasar a la lectura de las reivindicaciones desde el punto de vista de la dictadura del proletariado y del programa de transición, debemos señalar que la contribución particular de Engels a la cuestión de las reivindicaciones consiste en la unidad que ofrecen a las clases oprimidas y en la radicalización de las intenciones del resto de clases. Paralelamente, señala la separación del aspecto proyectivo de las demandas y del modo de organización del proletariado, dado que sitúa la proyección-más-allá tras la satisfacción de la demanda. En este sentido las reivindicaciones proletarias pierden su punta revolucionaria.

Seguiremos con la percepción de Lenin y la percepción de Trotsky sobre las demandas, precisamente para resaltar el acto de limar la punta revolucionaria de las demandas, para seguir después con Kathy Weeks que retoma el aspecto proyectivo de las demandas.

5.2.3. Desde la punta revolucionaria hacia la base de la gobernabilidad: el camino de la reivindicación en el pensamiento marxista

5.2.3.1. La percepción Leninista sobre las reivindicaciones.

Un punto clave para entender la reivindicación en la literatura marxista (que no marxiana) es la lógica de gobernabilidad a la que están orientadas las reivindicaciones

[343] En la crítica al programa de Gotha, ¿hay alguna otra referencia explícita (más allá del Manifiesto Comunista) en relación al destinatario de las reivindicaciones? La respuesta parece evidente: el Estado (el poder político). (Marx [1875]: 28).

(que efectivamente queda abierta en la obra de Marx y, sobre todo, de Engels). Las reivindicaciones se entienden dentro de un programa que tiene el carácter de una palanca que impulsa la revolución más allá de la etapa de la insurrección, hasta el cuestionamiento radical del sistema capitalista. Y quien maneja esa palanca es el Estado. La figura central de esta concepción es Lenin, que no sólo colocó el tren de la revolución sobre los raíles del Estado, sino que al mismo tiempo concibió *la forma organizativa del partido* como la herramienta central de la revolución. En los siguientes apartados examinaremos los puntos de su obra referidos a la reivindicación.

La lectura tradicional del marxismo sobre la estrategia revolucionaria muestra, como acabamos de ver, el ascenso del proletariado a clase dominante mediante la concentración de los medios de producción en sus manos. El pensamiento marxista tradicional se ha concentrado en el papel del Estado en esta transición del capital. Ya desde el programa de Gotha, Marx señalaba que el Estado debía adoptar la forma de dictadura del proletariado, como período de transición política (Marx [1875]: 29). No obstante, señaló igualmente que «*la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines*» (Marx [1871]: 64).[344] Lenin captó esta posición mediante la figura de la extinción del Estado. Y es bajo este prisma que debemos leer el papel de las reivindicaciones en su obra.

Sin embargo, debemos partir de un apunte previo sobre la concepción de Lenin: la dominación de la burguesía se expresa a través del Estado y se impone mediante el control del aparato estatal (ejército, policía, administración del Estado, etc.). Invirtiendo este esquema, la emancipación del proletariado se logrará mediante el control y el hundimiento del Estado;[345] o bien a través de la extinción del Estado.[346] La

[344] «*La Comuna tuvo que reconocer desde el primer momento que la clase obrera, al llegar al poder, no podía seguir gobernando con la vieja máquina del Estado; que, para no perder de nuevo su dominación recién conquistada, la clase obrera tenía, de una parte, que barrer toda la vieja máquina represiva utilizada hasta entonces contra ella, y, de otra parte, precaverse contra sus propios diputados y funcionarios, declarándolos a todos, sin excepción, revocables en cualquier momento*» (Engels [1871]: 20).

[345] «[vemos] *en el Estado un órgano de dominación de clase y nos llevan a la conclusión necesaria de que el proletariado no puede derrocar a la burguesía si no empieza por conquistar el Poder político, si no logra la dominación política, si no transforma el Estado en el "proletariado organizado como clase dominante", y de que este Estado proletario comienza a extinguirse inmediatamente después de su triunfo, pues en una sociedad sin contradicciones de clase el Estado es innecesario e imposible*» (Lenin [1917]: 33).

[346] Cabe señalar aquí que su crítica a Kautsky se refería precisamente a la forma en que sucedería la destrucción del Estado. Mientras Kautsky subraya la posibilidad de conquistar el poder político por medios burgueses, Lenin apuesta por la dinámica de la reivindicación para la extinción del Estado, como desarrollaremos más adelante.

dictadura del proletariado es el período en el que el Estado deja de funcionar y se marchita a través de la consecución de las reivindicaciones proletarias. Éste es precisamente un detalle que no se ha destacado en la bibliografía pertinente y en el que haremos hincapié.

Lenin sostenía que para la conquista del Estado (y su posterior extinción) es necesario formular un conjunto de reivindicaciones transitorias que sirva de puente hacia el comunismo y la abolición del Estado. Dichas reivindicaciones deben ser coherentes con la conciencia de la clase obrera. Este es un punto clave para entender la concepción de Lenin, quien –partiendo de la tesis de que el movimiento obrero únicamente puede desarrollar una conciencia económica (sobre la base de sus propios intereses) y que, por tanto, las demandas que la clase obrera puede expresar no van más allá de ni cuestionan las propias relaciones sociales capitalistas (con otras palabras, no cuestionan su propia existencia como clase obrera)– sostiene que para trascender las demandas de contenido económico, la clase obrera necesita desarrollar una conciencia que supere el marco capitalista. La propia clase obrera no puede desarrollar esa conciencia, ya que está atrapada dentro de la lógica de la economía.

Los postulados relativos al paso necesario de lo económico a lo político y a la necesidad de instruir a la clase obrera llevarán a Lenin a la propuesta de organizar a la clase obrera mediante la intervención de un factor externo: el partido. Lo que se necesita es una *organización de profesionales que genere conciencia de clase entre las clases trabajadoras* (Tischler 2002: 171). Veamos con más detalle el significado de las demandas a partir de esta percepción, pero de antemano señalamos que estamos de acuerdo con las palabras de Agnoli (2002:192) «*La noción de organización de Lenin separa la forma (de organización) de todo contenido; al hacerlo no presta atención de que ninguna forma política u organizativa es autónoma sino que es más bien la forma de un contenido específico. La concepción de Lenin condujo a una forma política del modo de producción que se basaba ante todo en estructuras de mando*».

La preocupación central subyacente en el emblemático texto «¿Qué hacer?» se refiere a la conversión de las reivindicaciones económicas expresadas *espontáneamente* por la clase obrera en los sindicatos en reivindicaciones políticas focalizadas. «*La lucha económica es una lucha colectiva de los obreros contra los patronos por conseguir ventajosas condiciones de venta de la fuerza del trabajo, por mejorar las condiciones de trabajo y de vida de los obreros*» (Lenin [1902]: 92). En otras palabras, la lucha económica es una lucha que no cuestiona la forma de la mercancía y

expresa reivindicaciones en el marco de la sociedad mercantil. La lucha económica es la degradación de la lucha social al nivel de la política de las trade unions.[347]

Aquí debemos hacer una digresión importante. Compartimos la preocupación de Lenin por la profundización de la lucha, si bien no tanto la distinción político-económica. Evidentemente debemos dar el paso de la reivindicación de menos horas de trabajo y salarios más altos al cuestionamiento del trabajo en sí mismo, de la exigencia de espacios libres al cuestionamiento de la mercancía. Esta preocupación mantiene viva la pregunta «¿qué hacer?» más de un siglo después. Pero regresemos a nuestro desagradable texto.

En este contexto, critica severamente las llamadas reivindicaciones parciales, es decir, las reivindicaciones que no escapan del propio marco capitalista y buscan concesiones puntuales por parte del Estado y de la burguesía.[348] De hecho, en *Estado y Revolución* señala que el planeamiento de estas reivindicaciones significa nada menos que ***la pérdida del alma revolucionaria del proletariado***,[349] la privación al sujeto revolucionario de la posibilidad de una transformación social total.

Por tanto, la cuestión que se plantea es ¿cómo puede expresarse el alma revolucionaria del proletariado? Tal y como hemos señalado, un aspecto central de la concepción leninista es que la propia clase obrera no tiene acceso al alma del proletariado, no ha desarrollado suficientemente su conciencia de clase para poder expresar el alma del proletariado, es decir, para poder trascender la conciencia económica y reflejar la posibilidad de una visión social global. «*Hemos dicho que los obreros no podían tener conciencia socialdemócrata. Esta sólo podía ser traída desde fuera*» (Lenin [1902]: 51). Por este motivo, el desarrollo de esta conciencia de clase es asumida por un conjunto de profesionales organizados en un partido, quienes se encargan de la **educación** de las masas a fin de que la clase obrera se transforme en una clase para sí misma (Bonefeld 2002b: 133-134).

---

[347] «*La lucha económica "hace pensar" a los obreros sólo en las cuestiones concernientes a la actitud del gobierno ante la clase obrera; por eso, por más que nos esforcemos en "dar a la lucha económica misma un carácter político", jamás podremos, en los límites de esta tarea, desarrollar la conciencia política de los obreros (hasta el grado de conciencia política socialdemócrata), pues los propios límites son estrechos*» (Lenin [1902]: 115).

[348] «*Debemos recordar que la lucha reivindicativa contra el gobierno y la conquista de ciertas concesiones no son otra cosa que pequeñas escaramuzas con el adversario, ligeras refriegas en las avanzadillas*» (Lenin [1900]).

[349] Aquí recuerda bastante al pensamiento de Marx en relación al filo proletario de las reivindicaciones. «En semejante "arreglo" del marxismo se dan la mano actualmente la burguesía y los oportunistas dentro del movimiento obrero. Olvidan, relegan a un segundo plano, tergiversan el aspecto revolucionario de esta doctrina, su espíritu revolucionario. Hacen pasar a primer plano, ensalzan lo que es o parece ser aceptable para la burguesía» (Lenin [1917]: 6).

Las luchas espontáneas, es decir, las luchas económicas en el seno de los sindicatos, se entienden como una forma embrionaria de consciencia: reflejan el despertar de la conciencia (Lenin [1902]: 50-51).[350] Las movilizaciones llamando a la huelga, por ejemplo, están impregnadas de un «elemento espontáneo»[351] que, sin embargo, no representa un techo en la toma de conciencia de la clase obrera. La clase obrera no puede adquirir por sí misma conciencia socialista, ya que debido a las circunstancias sólo puede desarrollar una conciencia sindical: su unión contra la patronal o la expresión de unas cuantas demandas frente al gobierno de turno (Lenin [1902]: 50-52). Así, la lucha espontánea de los trabajadores se limita a las reivindicaciones económicas: está ligada a las corporaciones sindicales, al anhelo de los trabajadores de lograr ciertas medidas que pueden suponer un alivio pero no eximir a los propios trabajadores de su posición de clase. Son precisamente estas reivindicaciones económicas las que deben radicalizarse mediante la instrucción de la clase obrera.

El papel de las demandas en la educación de los trabajadores se ve de nuevo subestimado en la bibliografía. Según Lenin, las reivindicaciones conforman la conciencia de la clase obrera. En las luchas exclusivamente sindicales las reivindicaciones alcanzan el techo de las condiciones más favorables de venta de la fuerza de trabajo: tales demandas no pueden ni reflejar ni esculpir el alma del proletariado. Por ello, se necesitan revolucionarios profesionales que, vehiculizados por las reivindicaciones radicales y la forma organizativa del partido, moldeen la conciencia de clase de los trabajadores.

Así, Lenin señala que las reivindicaciones deben ir más allá de las medidas legislativas y administrativas que un gobierno puede aceptar. Su importancia radica en la provocación de la fermentación política, en el desarrollo de la conciencia de clase

---

[350] «*En las huelgas de los años 90 vemos muchos más destellos de conciencia: se presentan demandas/reivindicaciones concretas, se calcula de antemano el momento más conveniente, se discuten los casos y ejemplos conocidos de otros lugares, etc.; si bien es verdad que los motines eran simples levantamientos de gente oprimida, no lo es menos que las huelgas sistemáticas representaban ya embriones de lucha de clases, pero embriones nada más. Aquellas huelgas eran en el fondo lucha tradeunionista, aún no eran lucha socialdemócrata; señalaban el despertar del antagonismo entre los obreros y los patronos; sin embargo, los obreros no tenían, ni podían tener, conciencia de la oposición inconciliable entre sus intereses y todo el régimen político y social contemporáneo, es decir, no tenían conciencia socialdemócrata. En este sentido, las huelgas de los años 90, aunque significaban un progreso gigantesco en comparación con los "motines", seguían siendo un movimiento netamente espontáneo*» (Lenin [1902]: 51).

[351] Aquí debemos señalar que el contenido semántico de la espontaneidad en Lenin es completamente distinto del que se puede apreciar en el movimiento anticapitalista contemporáneo. Lenin define como luchas espontáneas las surgidas en los lugares de trabajo, tal vez desde los sindicatos, como necesidad de expresión de una oposición contra los propietarios de los medios de producción. Luego las luchas espontáneas en la obra de Lenin siempre se entienden como luchas obreras.

(Lenin [1902]: 102). Aunque las reivindicaciones semejen utópicas en condiciones capitalistas, no deben abandonarse[352], ya que forjan la idea de una sociedad comunista. Las reivindicaciones tienen por lo tanto un papel en la educación de la clase trabajadora. Por último, señala que el objetivo de las reivindicaciones proletarias es «*coadyuvar al desarrollo político y a la organización política de la clase obrera*» (Lenin [1900]).

Aquí vemos un elemento nuevo e importante en la literatura marxista: el vínculo de las reivindicaciones con la educación política de la clase obrera, y puesto que la educación de la clase obrera es responsabilidad de la organización del partido, entonces las reivindicaciones están entretejidas con el papel organizativo del partido. Es la clave del paso de lo económico a lo político y, por tanto, del desarrollo de la conciencia de clase. Es, paralelamente, el vehículo para el reclutamiento por el partido.

5.2.3.2. De la reivindicación a la gobernabilidad: *La demanda frente a la conquista de la maquinaria estatal*

Lo que hemos mencionado tiene enormes implicaciones políticas. La percepción de que las masas son incapaces por sí mismas de desarrollar las reivindicaciones con las que se expresará el alma revolucionaria del proletariado, niega la posibilidad del desarrollo de un sueño colectivo por parte del propio proletariado. La *proyección de un mundo más allá* de lo existente puede ser guiada sólo desde arriba.[353] Es, por tanto, el partido quien tiene acceso al alma proletaria (y, por tanto, la verdad absoluta para expresarla). Así, la educación política se convierte en una supervisión de la clase obrera: el partido garantiza su adhesión a la «línea correcta» de la emancipación tal como éste la concibe. En otras palabras, se permite a las masas ser libres, formular reivindicaciones, reclamar según la manera determinada por el partido.[354]

En este sentido, la finalidad de la emancipación se subordina a la creación del partido revolucionario, una organización simétrica al Estado dentro de la cual la emancipación del sujeto no tiene cabida, puesto que ya ha sido subordinada previamente a la lógica jerárquica del partido. Según este esquema, el partido es responsable no sólo de la creación y expresión de reivindicaciones, sino de la articulación de un

[352] En este punto critica a sus compañeros que abogan por no presentar un programa.
[353] Para una crítica similar en diferentes términos (véase Bonefeld 2002b).
[354] Por esta razón, cualquier intento de autodeterminación, incluso de autoexpresión, se considera una amenaza contrarrevolucionaria. Véase el ejemplo del KKE en diciembre de 2008.

programa global de gobierno a través del cual se alcanzará el objetivo de la emancipación, la abolición de las clases. En resumen, el concepto de reivindicación ha vuelto a una dimensión gubernativa. Así, que diríamos que la demanda es un instrumento antiautoritario cuando se queda en pregunta, pero se convierte en instrumento de poder cuando se revela como respuesta.

La perspectiva emancipadora que emerge a través de las reivindicaciones se incorpora en la lógica gubernativa del partido. El partido debe expulsar a la burguesía del control del aparato del Estado con vistas a su extinción.[355] Este período de transición se refiere, en la concepción leninista, a la toma del Estado burgués por el partido obrero y la ejecución del programa.

Lenin fundamenta el paso de las demandas de su connotación reivindicativa a la gobernabilidad. Esto lo enuncia tanto sobre la base de un programa que completará la extinción del Estado como bajo el temor a la contrarrevolución de la burguesía. Así, las reivindicaciones abandonen su punta revolucionaria, adquieren una faceta gubernamental, se convierten en el programa de gobierno, se transforman en la agenda del Estado. Veamos a continuación más en detalle esta cuestión, de crucial importancia.

El interrogante que surge es ¿cómo se producirá la extinción del Estado? Como hemos visto, la clase obrera no puede utilizar el Estado para sus propios fines, por lo que la toma del poder estatal tiene como propósito neutralizar el poder de la burguesía y abolir los antagonismos de clase. Lenin subrayó la importancia de las reivindicaciones transitorias que conducen al derrocamiento del poder de la burguesía y a la instauración del poder obrero.

En este marco, se definen pasos y medidas concretas para preparar el terreno para un paso indoloro al socialismo (véase Lenin [1899]). Las demandas transitorias incluyen reformas y transformaciones que abolen los antagonismos de clase: precisamente el papel que desempeña la demanda en Engels. Por lo tanto, para la aplicación del programa es imprescindible la conquista del poder político (el Estado).

La defensa de la reivindicación

El segundo pilar de la transformación de las reivindicaciones de su contenido reivindicativo al contenido de gobierno está ligado al esfuerzo por defender la revolución de la contrarrevolución burguesa. En este punto, la experiencia de la comuna es

[355] Esta tesis parece implicar que el Estado es un Estado capitalista sólo por estar dirigido por la burguesía (Bonefeld 2002b: 137). Es decir, no reconoce que las instituciones tienen una dinámica propia. Para más información sobre este punto, véase Agnoli (2002) y también el debate de derivación del Estado.

representativa. En *El Estado y la revolución*, escribe «*El proletariado necesita el Poder del Estado, organización centralizada de la fuerza, organización de la violencia, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para dirigir a la enorme masa de la población, a los campesinos, a la pequeña burguesía, a los semiproletarios, en la obra de "poner en marcha" la economía socialista» (Lenin [1917]: 30).*

El control del Estado se entiende aquí como una válvula de seguridad para la culminación del programa del partido obrero. El infausto final de la Comuna de París empujó a Lenin a la convicción de que las conquistas de la insurrección debían ser protegidas de la vengatividad de la burguesía. El control de la violencia organizada (del Estado) puede constituir un muro de contención frente a los planes de la burguesía. Al mismo tiempo, sin embargo, señala que es el propio proletariado el que debe hacerse cargo de la realización de las reivindicaciones a través del mismo Estado.

En el pensamiento leninista, por tanto, la reivindicación desempeña un papel central. En primer lugar, es el vehículo mediante el cual la clase obrera se educa políticamente y se organiza en un partido. El proletariado organizado en partido tiene como objetivo la radicalización de las reivindicaciones (en su paso de lo económico a lo político) tanto para el cultivo de la conciencia de clase como para la acentuación de la punta revolucionaria, es decir, la formulación de aquellas reivindicaciones que abolirán las desigualdades de clase. Sin embargo, para realizar estas reivindicaciones y lograr la abolición de las clases, el proletariado debe vincularlas al horizonte de la toma del poder para poner en práctica su programa. Por consiguiente, las demandas del proletario se transforman en vértice de la conquista del Estado burgués, convirtiéndose en la base sobre la que se organizará, de forma simétrica al Estado: el partido.

5.2.3.3. De las reivindicaciones al Programa de Transición

Lenin destacó la importancia de las reivindicaciones tanto para la educación política de los trabajadores como para la organización del partido. Al mismo tiempo destacó la importancia de las reivindicaciones en la toma del poder político. Así, observamos la transformación de las reivindicaciones desde la punta revolucionaria hacia el plano gubernamental. Este conjunto de reivindicaciones dirigidas exclusivamente a la conquista del poder político se plasmó en el término *Programa de Transición* y fue sistematizada en la IV Internacional por Trotsky. Antes de examinar el libro *La agonía del capitalismo y las tareas de la Cuarta Internacional* veremos un artículo, extremadamente interesante, de Daniel Gaido (2015) en el que rastrea las raíces de la

noción en los debates de la Internacional Comunista antes de ser conocida en la literatura de Trotsky.

Hablando de *Programa de Transición* los comunistas se refieren a un conjunto de reivindicaciones que están regidos por 4 funciones principales:

En primer lugar, las reivindicaciones son expresiones de las necesidades de las masas. Este es un paso importante para que las reivindicaciones logren su primer objetivo, es decir movilizar a las masas (Informe sobre la táctica y la estrategia, Radek como se citó en Gaido 2015: 193). Las reivindicaciones funcionan como polo de atracción hacia el partido tanto para los trabajadores como para los sectores proletarizados de la sociedad. Por ello se señala que las reivindicaciones deben partir de la experiencia individual cotidiana y trasladar gradualmente la acción a otros ámbitos (como señala Smeral como se citó en Gaido 2018: 91). Las demandas no sólo tienen un papel agitador, sino también de impulso a la acción.

La segunda función de las reivindicaciones está relacionada con la organización del proletariado en partido. Las reivindicaciones son las agitaciones del partido, son un llamamiento a la organización de la clase obrera. Las reivindicaciones no se limitan a movilizar a las masas, sino que reúnen y educan los obreros para la lucha.[356] Es aquí donde la influencia leninista es evidente en cuanto a la tesis de que las masas no pueden desarrollar su propia conciencia y necesitan orientación y educación.

Más allá de estas funciones directas y tangibles, las reivindicaciones marcan también el inicio de la etapa de la dictadura del proletariado: no sólo movilizan sino que también preparan las condiciones para el gobierno del proletariado. Radek afirmó que las demandas constituyen las etapas de la lucha por la dictadura proletaria (como se citó en Gaido 2015:193). Aquí debemos señalar que las demandas transitorias eran vistas como *posibles puntos de cruce en el futuro previsible* (August Thalheimer October 1922 como se citó en Gaido 2015: 205).

Por último, las reivindicaciones tienen una punta revolucionaria: penetran en la raíz de las relaciones sociales burguesas y revelan la posibilidad de su derrocamiento. Esto se refleja en proposiciones metafísicas como que las demandas destruyan el poder de la burguesía (Radek como se citó en Gaido 2015:193), pero también señalando que «*su rasgo característico es que no tienen como objetivo*

[356] Véase el Tercer Congreso de la Internacional Comunista (22 junio - 12 julio 1921) en la sección de las «Tesis sobre la táctica» como se citó en Gaido (2015:193) y el discurso de Clara Zetkin en el debate de 28 de junio de 1922 [while our action programme must be designed to mobilise the masses, to bring them together and train them for the struggle.] como se citó en Gaido (2018: 92).

reformar al capitalismo, sino fortalecer la lucha contra el capitalismo» Gaido (2015:193). Las reivindicaciones están orientadas en la dirección de la limitación de la propiedad privada capitalista, y, en general, hacia la expropiación de la burguesía del poder político y al fortalecimiento del poder del proletariado (Gaido 2018: 93).

En este contexto existe también una crítica hacia el llamado Programa Mínimo dado que este último se dedicó a la mejora de la sociedad burguesa. Es decir, encierra una crítica a la reducción de la punta revolucionaria de las reivindicaciones proletarias a mera palanca de presión al cualquier gobierno.

5.2.3.4. La agonía del capitalismo y las tareas de la Cuarta Internacional

Trotsky en su texto «*La agonía del capitalismo y las tareas de la Cuarta Internacional*» pone los cimientos del Programa de Transición que fue adoptado por la IV Internacional. El hilo rojo que sigue tejiendo Trotsky desde la literatura marxista es la perspectiva revolucionaria de las reivindicaciones, la sensación de que las reivindicaciones **correctas** golpearán la raíz de la sociedad burguesa y, en última instancia, abolirán su constitución de clase. Esta diríamos que es la narrativa central de la literatura marxista sobre las reivindicaciones.

De hecho, el punto de partida de Trotsky es la insuficiencia de las reformas realizadas dentro de un régimen burgués: Las reivindicaciones proletarias por su propia naturaleza ponen en duda tan profundamente la división de clases de la sociedad capitalista que llegarían a destruirla[357] por eso insiste en la superación de los límites burgueses por el gobierno del partido proletario. «*La IV Internacional plantea un sistema de reivindicaciones transitorias cuyo significado es dirigirse cada vez más abierta y resueltamente contra los fundamentos mismos del régimen burgués***.** *El viejo "programa mínimo" es constantemente superado por el programa de transición cuya tarea es movilizar sistemáticamente a las masas para la revolución proletaria*» (Trotsky 1938: 11).

No obstante, mantiene la hipótesis leninista de la falta de conciencia de las masas, por eso es necesario un *Programa de Transición* para la superación de la inmadurez de las masas y, agrega aquí, de la incapacidad de su vanguardia para guiar al proletariado hacia la revolución. «*Sólo el ascenso revolucionario general del proletariado puede poner en el orden del día la expropiación general de la burguesía.*

[357] «*Ninguna de las reivindicaciones transitorias puede realizarse plenamente con el mantenimiento del régimen burgués*» (Trotsky 1938: 26).

El propósito de las consignas de transición es preparar al proletariado para resolver este problema» (Trotsky 1938: 17), y sigue «*Sobre la base de estas consideraciones, la IV Internacional apoya cualquier reivindicación, aunque sea insuficiente, si es capaz de conducir a las masas, aunque sea mínimamente, a la política activa, a despertar sus críticas y fortalecer su control sobre las maquinaciones de la burguesía*» (Trotsky 1938: 22).

En este sentido Trotsky sostiene que «*Hay que ayudar a las masas, en el proceso de sus luchas diarias, a encontrar el puente entre sus demandas actuales y el programa de la revolución socialista. Este puente debe consistir en un sistema de reivindicaciones transitorias basadas en las condiciones actuales y la conciencia actual de amplias capas de la clase obrera y que invariablemente llevan a una única conclusión: la conquista del poder por el proletariado*» (Trotsky 1938: 11).

Como consecuencia, el programa se percibe como un puente, como un punto que conecta dos etapas: las reivindicaciones actuales del proletariado y el programa del gobierno socialista. Se endiente aquí que la coronación del programa de reivindicaciones transitorias es la conquista del poder político. El programa es la esencia del partido.

5.3. Digresión sobre los términos reivindicación y demanda

Una de las aportaciones importantes de Kathy Weeks, cuya obra examinaremos en las siguientes páginas, se refiere a la separación de los términos reivindicación y demanda. Esta confusión tiene su origen en cierta literatura marxista que no problematiza los términos y se agudiza a través de las traducciones. Como hemos visto, en la *crítica al programa de Gotha* una reivindicación se dirige hacia el Estado. La elección a este destinatario, en cierto modo, reconoce el poder del Estado, y a la vez expresa el deseo de la inversión de su poder.

Asimismo, la noción de la demanda en la obra de Laclau comienza con el acontecimiento del poder de las Instituciones. Laclau distingue los diferentes significados de la palabra *demand* en inglés, y utiliza el significado que tiene el término *reivindicación* en castellano. Específicamente, la palabra *demand* se refiere tanto a una petición (*request*) como a una imposición sobre alguien. Así, se acerca el significado del idioma castellano aclarando que la demanda significa una reivindicación por parte de un grupo hacia un nivel superior que tiene la capacidad de

decisión. Esto significa que el grupo que dirige su reivindicación hacía este nivel no pone en duda este proceso, acepta a priori el poder de decisión de este nivel en su cuerpo (Laclau 2010:72).[358]

Contraria a esta posición es la tesis de Kathy Weeks, que distingue los dos términos. Sostiene que una reivindicación (*claim*) se dirige a una tercera parte, mientras que una demanda (*demand*) es un llamado hacia la acción colectiva: *«"alguien" puede reivindicar derechos o necesidades pero solo "nosotros" o "yo" realiza una demanda* (…) *las demandas presumen un campo de conflicto y de relaciones de antagonismo que el lenguaje de las necesidades, los derechos y las reivindicaciones sirve más a menudo para eludir, prevenir o negar*» (Weeks 2020: 197). Una reivindicación «*asume una especie de distancia impersonal» (Weeks 2020: 196),* es un acto racional (alguien reclama derechos o expresa necesidades) frente a una tercera parte. En la reivindicación el protagonista, el que tiene el poder, no es la primera persona (plural) sino la tercera parte de esta relación: el Estado o el capital a los que está dirigida la reivindicación. En otras palabras, una reivindicación no pone en duda las relaciones sociales establecidas, sino que está reposando en ellas pidiendo reformas.

Al contrario, «*una demanda contiene más carga afectiva*» sostiene Kathy Weeks. Con eso quiere llamar la atención sobre su dimensión activa. Nosotros realizamos una demanda. Aquí lo performativo es crucial: la demanda del salario doméstico, por ejemplo, no trata de satisfacer las necesidades sino de cultivar el deseo (Weeks 2020: 197), organizar las relaciones sociales de manera que el salario doméstico sea culturalmente aceptable. La demanda perturba las relaciones sociales establecidas e introduce un antagonismo en ellas.

En resumen, podemos observar dos nociones distintas. *Reivindicación* se refiere al discurso que se dirige hacía una tercera parte, la cual puede satisfacer esta petición, al mismo tiempo legitimando el *statu quo*. Por otro lado, *demanda* es un acto que implica el hacer propio para realizarla y al mismo tiempo agita las relaciones sociales introduciendo o expresando un conflicto. Esta separación es muy importante para revelar el antagonismo que existe dentro de la categoría de la demanda, que describiremos en la segunda parte de este capítulo.

[358] Este proceso es mutuo, dice Laclau, legitima tanto el nivel del poder, como el derecho de plantear reivindicaciones por parte de los oprimidos. Al mismo tiempo, este proceso muestra que los oprimidos no pueden satisfacer por si mismos sus reivindicaciones.

5.4. Kathy Weeks y la lanza utópica de las demandas: una reseña de las demandas feministas

Kathy Weeks regresa, sin nombrarlo, en la dimensión proyectiva de las demandas. En su libro «*El problema del trabajo: Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo*» examina la demanda del salario para el trabajo doméstico y la de la renta básica desde un filtro performativo. Tratando de salir del contenido concreto de cada demanda intenta responder a la pregunta «*¿qué es y qué puede hacer una demanda*?» (Weeks 2020: 176). Concluirá en el argumento que las demandas, *por su naturaleza*, podrían apuntar hacia direcciones alternativas de lo existente y plasman la fantasía de los sujetos.

Concretamente afirma que una demanda puede leerse bajo dos aspectos, el de *perspectiva* y el de *provocación*. Ambos guían al neologismo de la *demanda utópica*: un término que desarrolla Kathy Weeks para captar los nuevos caminos que abren las demandas, más allá del realismo de las reformas. En las siguientes páginas trataremos de desplegar una reseña de las demandas feministas como se describen en el libro de Kathy Weeks.

5.4.1. Demanda como perspectiva

En su libro *El poder de las mujeres y la subversión de la comunidad* Dalla Costa y James sugieren la consideración de la demanda de un salario para el trabajo doméstico no simplemente como una reivindicación, sino como una perspectiva *(*como se citó en Weeks 2020: 189*)*. Hablando de perspectiva, Dalla Costa y James logran desvincular la demanda de su contenido y dar énfasis a la incitación, al pensamiento crítico que conlleva la reivindicación. En este sentido, la demanda de salario, por ejemplo, se percibe como una «*oportunidad para hacerse visible e incitar la reflexión crítica sobre la posición de las mujeres en la sociedad del trabajo*» (Weeks 2020: 189). Así, la demanda como perspectiva conlleva con tres funciones: *fuerza de desmitificación, instrumento de desnaturalización y herramienta de mapeo cognitivo*.

En primer lugar, siguiendo con el ejemplo de la demanda del salario para el trabajo doméstico, Kathy Weeks señala una función desmitificadora de la demanda, dado que distancia los sujetos de los discursos dominantes sobre el trabajo y la familia y aclara con los discursos sobre ámbitos tangenciales. En segundo lugar, la función de desnaturalización se refiere a la desvinculación de las mujeres del trabajo doméstico.

Como lo expresa Silvia Federici (1975: 4), rechaza el trabajo como expresión de la naturaleza de las mujeres. Asimismo, la demanda de rechazo del trabajo desnaturaliza los sujetos del trabajo abstracto. *«Demandar un salario por una práctica "tan identificada con ser femenina"» es comenzar un proceso de desidentificación: «"Incluso pedir un salario es ya decir que no somos ese trabajo"» (*Edmond y Fleming, 1975: 6 como se citó en Weeks 2020: 190). Por último, la demanda como perspectiva plantea un mapeo cognitivo (Fredric Jameson), es decir llama al sujeto a la construcción de una perspectiva sobre el tema que toca la demanda. En resumen la demanda como perspectiva produce conocimiento y conciencia sobre las áreas que toca la demanda.

5.4.2. La demanda como provocación

Una demanda no se trata simplemente de un argumento que tiene que justificarse, se refiere también a un reconocimiento de la fuerza de los sujetos oprimidos. En este sentido la demanda funciona también como provocación: provoca el antagonismo social y como consecuencia provoca nuevas formaciones colectivas y el poder colectivo de los sujetos oprimidos (Weeks 2020: 192).

Siguiendo con el ejemplo de la demanda del salario, esa *«no se dirigía principal o inmediatamente al salario sino al poder; la demanda era una provocación a la acción colectiva»* (Weeks 2020: 195). Es decir, la demanda es una llave en el proceso hacia –no sólo el desarrollo de la conciencia sino hacia– la búsqueda del poder colectivo de los sujetos a los que se refiere la demanda (es decir los sujetos oprimidos que reconoce).

Esto significa que la demanda reconoce la existencia del grupo oprimido al que se refiere. En este sentido, la demanda es el primer paso hacia la construcción de la identidad. Sin embargo, este reconocimiento no es sólo un discurso sino una apertura hacia la posibilidad del grupo para nutrir su poder (193-195). Así, la demanda por el salario doméstico funcionó para el reconocimiento mutuo entre las mujeres y sirvió para alimentar el poder político para organizarse. En esta perspectiva el *«contenido de la demanda era menos importante que el acto político mismo de la demanda»* (Weeks 2020: 195).[359]

[359] Así, la demanda es la expresión de un antagonismo entre el grupo oprimido (que puede estar en proceso de construcción a través del acto de las demandas: es decir que la demanda es un proceso de construcción de la identidad) y un grupo dominante. En este sentido la demanda de Kathy Weeks sigue le-

5.4.3. Demanda utópica

Tomando estos dos aspectos de las demandas (perspectiva y provocación) e inspirándose de Ernst Bloch, Kathy Weeks propone el término de la *demanda utópica* para describir estas demandas que van más allá de las reformas realistas.

Tenemos presentes los discursos de que un mundo diferente es una demanda no realista. De eso se tratan las demandas utópicas: son demandas que no pueden realizarse bajo su contexto institucional. Kathy Weeks define la demanda utópica como «*una demanda política que toma la forma no de una estrecha reforma pragmática sino de una transformación más sustancial de la configuración actual de las relaciones sociales; es una demanda que eleva la mirada y para la que probablemente no esperamos un éxito inmediato*» (Weeks 2020: 248).

Así, ubica en la demanda utópica dos funciones inseparables entre sí. Por un lado, la demanda utópica conlleva una *fuerza de negación*, es decir que promueve perspectivas críticas hacia el statu quo. Por otro lado, incita y provoca nuevas alternativas (Weeks 2020: 284). Con sus propias palabras «*Una función es generar distancia desde el presente; la otra es provocar el deseo, la imaginación y el movimiento hacia un futuro diferente*» (Weeks 2020: 288). Estas dos funciones tienen que leerse, repite,[360] con interdependencia (Weeks 2020: 287),[361] En este sentido, las relaciones sociales presentes existen en una cuerda tensa entre lo que es y el todavía-no. La demanda utópica es el momento de la explosión de esta tensión.

El modo de negación altera la conexión con el presente, niega el dominio del presente (Weeks 2020: 284), debilita el statu quo adscrito al actual orden social. Al mismo tiempo, esta negación nos une en el presente. El distanciamiento que provoca la negación es necesario para que, a continuación, se activen las potenciales alternativas (Weeks 2020: 287).

---

yendo el antagonismo entre dos grupos diferentes, es decir que implica una noción de lucha entre dos grupos separados.

[360] «*Aunque para fines de la exposición podemos separar estas dos funciones, lo que tiene más fuerza es la combinación de extrañamiento y provocación, crítica y visión, negación y afirmación*» (Weeks 2020: 288).

[361] Esta parte resuena al grito de Holloway: El grito es bidimensional. Por un lado, es un grito de rabia; por otro, un grito de esperanza. Sugiere una tensión entre lo que es y lo que podría ser. Estas dos partes están inextricablemente unidas y no pueden separarse mientras estén en constante tensión entre sí. El poder del grito no depende de la existencia futura del todavía-no, sino de su existencia en el presente como posibilidad (Holloway 2010: 20-23).

«*Para que funcione adecuadamente como forma específicamente utópica, tal demanda debería apuntar hacia la posibilidad de una ruptura, aunque sea parcial, con el presente. Debe ser capaz de reorientarnos cognitivamente lo suficientemente lejos de la actual organización de las relaciones sociales como para conseguir cierta distancia crítica y para que pueda desplegarse la imaginación política de otro futuro distinto»* (Weeks 2020: 304).

El modo de la esperanza, de la estimulación de las alternativas es la otra cabeza de Jano, la que gira hacia el futuro. Hablando de esperanza, Weeks se refiere al rompimiento del imaginario del sistema; así, insiste que las demandas utópicas exceden las reformas que pueden realizarse dentro de los límites del sistema, con sus palabras: «*las demandas que merecen la etiqueta de "utópicas" son necesariamente de un alcance mayor que lo que en un inicio nos puede indicar su formulación como propuestas de política pública*» (Weeks 2020: 304).

De este modo, caracteriza las demandas utópicas como *puentes* (Weeks 2020: 306) dado que pueden transformar las relaciones sociales de manera radical. En este sentido, las demandas utópicas abren «*las posibilidades para futuros nuevos y distintos*» (Weeks 2020: 285), inspiran la imaginación política y expanden el sentido de lo posible en las relaciones sociales existentes. En pocas palabras, «*la demanda utópica (...) apunta a un futuro distinto*» (Weeks 2020: 306).

En resumen, el término de la demanda utópica que propone Kathy Weeks implica tanto la negación de lo existente como la esperanza de lo por venir. Sin embargo, esta esperanza tiene que ser entendida como algo que ya está en camino. Por eso, Kathy Weeks subraya la dimensión performativa de las demandas utópicas. Con eso quiere enfatizar el hecho de que una demanda utópica se despliega realizándose por los sujetos que la exigen. Estas demandas se *prefiguran* en el presente, en las mismas prácticas de las acciones colectivas (Weeks 2020: 248).

Las dos funciones que describimos anteriormente vienen con sus dimensiones performativas. Para provocar el extrañamiento, por ejemplo, la demanda utópica no descansa simplemente en los discursos, sino que provoca reflexiones a través de la experiencia. Es decir que la reflexión crítica (que provoca la demanda como perspectiva) no se termina en un entorno académico estéril, sino se constituye con la participación en los procesos colectivos. Por otro lado, la demanda no es simplemente un discurso que se dirige a una tercera parte, sino un acto performativo; un hacer para

realizarla. Este punto es clave dado que provoca la praxis: moviliza y organiza la agencia colectiva (Weeks 2020: 309).

5.4.4. Aportaciones críticas sobre la demanda utópica

La demanda utópica como la describe Kathy Weeks implica un detalle muy importante: Como se ha mencionado, la demanda provoca nuevas formaciones colectivas; es importante anotar este proceso de construcción dado que se oculta una noción de identidad detrás de la concepción de la demanda de Kathy Weeks, una noción que –como mostraremos– limita el aspecto de esperanza de las demandas utópicas.

Las demandas feministas, examinadas por Kathy Weeks, albergan un importante proceso: el reconocimiento entre las mujeres. Las demandas en su articulación hacen emerger un Sujeto, que defiende estas demandas (Weeks 2020: 307). Este sujeto, en el caso que no exista todavía, se construye bajo el discurso de la demanda. La expresión, por ejemplo, de la demanda de un salario por el trabajo doméstico, se articula en nombre de un grupo social (las mujeres) y al mismo tiempo busca el reconocimiento de la existencia social de este grupo bajo la vivencia de condiciones concretas.[362] En este caso, la demanda por un salario doméstico construye la identidad feminina.

La demanda como perspectiva hace a las personas reflexionar sobre las condiciones de vida de las mujeres. Así, por un lado, pone en crisis la reproducción de estas condiciones, y por otro lado, «impone» el reconocimiento entre las mujeres. «*Se trata de un proceso de constituir un nuevo sujeto con los deseos y el poder de construir más demandas*» (Weeks 2020: 307). Al mismo tiempo, impone el reconocimiento de la opresión de las mujeres; es decir reclama la condición humana de los sujetos oprimidos. En este sentido una demanda implica un proceso de identificación. Como lo expresa Kathy Weeks: «*La demanda utópica no expresa tanto los intereses o los deseos de un sujeto ya existente sino que sirve como uno de los muchos mecanismos para su formación. Lo que constituye un sujeto político no es tanto el argumento o la retórica de la demanda sino el acto de demandar*» (Weeks 2020: 306).

[362] Este reconocimiento tiene que ser entendido como capacidad de conectarse (Weeks 2020: 308)

Así, las funciones utópicas de las demandas que examina Kathy Weeks tienen como alcance máximo la identidad. Es importante señalar que el proceso de construcción de identidades es un proceso que congela el movimiento del todavía-no de las demandas utópicas. Veremos este proceso un poco más adelante.

Adelantando nuestro argumento, Kathy Weeks sostiene que la demanda como provocación apunta hacia el futuro, es decir excede su alcance reformador e inflama cambios en modo performativo (Weeks 2020: 210). Eso precisamente dice, también, Melucci cuando subraya que los movimientos sociales son factores culturales para el cambio de la realidad. En otras palabras, una demanda estimula la imaginación de las personas para provocar alternativas (Weeks 2020: 211). Así, sostendrá que la importancia de las demandas se encuentra más en la incitación del acto político, que la ganancia o la pérdida no tienen tanto sentido en una reivindicación (Weeks 2020: 198). En otras palabras la demanda «*no puede pasar por un modelo de cálculo político atado al presente, puede ser precisamente donde tenga éxito en provocar la imaginación política y el deseo de un futuro diferente*» (Weeks 2020: 212). O un poco más adelante, «*Lo que es importante en esta fórmula no es tanto el objetivo que se puede ganar o perder como el proceso de exigir, organizarse y ganar; lo que es crucial aquí es el grado en el que los sujetos se transforman a sí mismos. De esta manera, la demanda utópica puede verse como algo más que como una demanda para un fin específico o un conjunto de fines*» (Weeks 2020: 307). En este sentido veremos la afinidad de Kathy Weeks con Alberto Melucci en las siguientes páginas.

En resumen, la obra de Kathy Weeks desentraña un campo, aunque ignorado, desconocido de las luchas sociales. Sin embargo, su obra tiene límites, dado que no interpreta desde un punto de vista emancipador los comentarios de Marx y Engels sobre la demanda. Kathy Weeks rechaza los clásicos por su crítica a los utopistas (Weeks 2020: 306). Sin embargo, no captura la afinidad de las demandas utópicas con la punta revolucionaria de las reivindicaciones proletarias. Las últimas tocan el núcleo de la sociedad burguesa para transformarla radicalmente y abrir nuevos caminos hacia el futuro.

En segundo lugar, sigue la percepción leninista que la demanda constituye un proceso cognitivo que allana la identidad. En este sentido, la percepción de la demanda de Kathy Weeks carece de reconocer el antagonismo de la forma organizativa que se oculta dentro de la demanda. Este aspecto lo desarrollaremos en la segunda parte de este capítulo.

5.5. La demanda en la obra de Alberto Melucci

Como hemos mencionado, el trabajo de Kathy Weeks evoca mucho al argumento de Alberto Melucci. Aunque es verdad que la demanda para la sociología de los movimientos sociales es *el elefante en la habitación*, Melucci se acerca mucho más a este asunto sin nombrarlo.[363]

La obra de Melucci es enorme e imposible desarrollarla plenamente aquí, aunque quizás debería, debido al prejuicio que la sociología de los movimientos sociales afronta en el posgrado. Pero es importante señalar algunas cosas básicas antes de concentrarnos en el asunto de las demandas. Melucci sostiene que el núcleo de los movimientos sociales contemporáneos se ubica en la construcción de una identidad colectiva. La identidad colectiva se construye a través de procesos de reconocimiento mutuo entre los participantes (solidaridad) y constituye el elemento unificador y fortaleza colectiva de los participantes.

Así, una acción social no es la respuesta a una crisis sino la expresión de un antagonismo entre dos grupos (Melucci 1984a: 4). La identidad social constituye la cohesión de cada uno de estos grupos. El conflicto surge del esfuerzo colectivo para afirmar la identidad que el grupo contrario niega. El actor se moviliza para afirmar la identidad que el adversario le niega o para recuperar los recursos y los valores sociales que considera que le pertenecen. Así la acción colectiva implica la existencia de un conflicto entre dos actores por la apropiación y orientación de los valores y recursos sociales (Melucci 1980: 202). Un movimiento social según Melucci, es una acción social que implica no sólo la solidaridad, sino la continuación de un conflicto hasta que rompe los límites del sistema (Melucci 1984b: 825).

Melucci sostiene que un movimiento social no coincide con las formas empíricas de la acción colectiva (Melucci 1984a: 3), sino que es sólo el objeto unificado en el análisis, si bien en realidad un movimiento social está lleno de contradicciones. En otras palabras, subraya el hecho de que el objeto no coincide con los sujetos. La forma empírica siempre desborda el análisis.

---

[363] Aunque no existe una teoría elaborada sobre el asunto de las reivindicaciones o de las demandas por parte de la sociología de los movimientos sociales, su presencia es evidente. En la teoría de la elección racional la reivindicación se presenta bajo una lógica de coste-beneficio, donde el sujeto sopesa su acción sobre la base de los beneficios que puede ofrecerle la satisfacción de la reivindicación contra los costos de su participación (violencia por el Estado etc.). En la teoría de movilización de los recursos la reivindicación funciona como herramienta para atraer recursos a la organización del movimiento. Por último, la teoría de los nuevos movimientos sociales la reivindicación es la expresión de un conflicto. De hecho aquí encontramos una concepción no instrumental de la reivindicación cuya importancia desarrollaremos en el texto.

Una de las aportaciones de Melucci se encuentra en la revalorización del significado simbólico y cultural de los movimientos sociales. En particular, el pensador italiano critica los estudios que reconocen exclusivamente la dimensión política de los movimientos, alegando que los nuevos movimientos desafían la lógica dominante del sistema. Los movimientos intentan producir significados, valores, símbolos, estéticas que correspondan a sus propias necesidades y a su propia concepción del mundo.

El énfasis de Melucci en la carga cultural de los movimientos sociales desentraña el contenido simbólico de las movilizaciones. Como escribe, los movimientos sociales contemporáneos «*No luchan meramente por bienes materiales o para aumentar su participación en el sistema. Luchan por proyectos simbólicos y culturales, por un significado y una orientación diferentes de acción social*» (Melucci 1984b: 827). Así, Melucci con su insistencia en vincular el contenido de la acción colectiva no al objetivo de la movilización (la demanda), sino a la propia vida cotidiana que experimentan los actores colectivos, desvincula el contenido de un proceso colectivo de su reivindicación. Esta separación es sumamente importante, ya que hace hincapié en la propia vida cotidiana, en las relaciones sociales de los actores colectivos; da énfasis no sólo a aspectos que han sido ignorados por los estudios anteriores, sino también a aspectos que constituyen la base para la autonomía.

Por lo tanto, esta visión desafía el aspecto reivindicativo de las acciones sociales. Una impugnación que puede no realizarse con los mismos términos, pero está presente cuando comenta que: *el éxito y la derrota son conceptos sin sentido para el desafío simbólico de los movimientos* (Melucci 1985: 813 y 1984b: 830). Así, según Melucci, el verdadero cambio se provoca a través de las relaciones sociales cotidianas. La lucha para cambiar la sociedad está arraigada en la vida cotidiana. Este aspecto simbólico, entonces, se ubica –para Melucci– en la forma organizativa de los movimientos sociales.

Para Melucci, la forma organizativa no puede omitirse en la interpretación de las acciones colectivas, ya que «*es la expresión más directa del mensaje que la acción colectiva anuncia a la sociedad. El significado de la acción se encuentra en la acción en sí, más que en los objetivos pretendidos*» (Melucci 1999:101). Melucci amplía el concepto anterior: «*La nueva forma organizativa de los movimientos contemporáneos no es exactamente "instrumental" hacia sus objetivos. Es un objetivo en sí misma.*

(...) la forma del movimiento es un mensaje, un desafío simbólico a los patrones dominantes».

Las formas organizativas, continúa, «*son las bases para la identidad colectiva interna del sistema, pero también para un enfrentamiento simbólico con el sistema, (....). A las personas se les ofrece la posibilidad de otra experiencia de tiempo, espacio, relaciones interpersonales, que se opone a la racionalidad operacional de los aparatos. Una manera diferente de nombrar el mundo repentinamente revierte los códigos dominantes*» (Melucci 1999: 74-75).

En este sentido, Melucci desafía los objetivos pretendidos en una acción colectiva, el verdadero cambio proviene de las acciones cotidianas, es decir de sus formas de organización de las acciones colectivas, y no tanto de las metas o de un programa. Este pequeño cambio del pensamiento provoca implicaciones políticas enormes, dado que abre un nuevo campo a las acciones sociales. Es una inversión que nos hace enfocarnos en el modo de organización y no tanto a la construcción de un programa.

La forma organizativa, en este sentido, es el cambio que conllevan las acciones sociales ya que a través de las formas organizativas se reflejan las relaciones sociales deseadas por los actores colectivos, pero también se difunden a nivel simbólico los cambios que los actores colectivos quieren llevar a cabo. Sin embargo, aunque Melucci ubica en el concepto de «forma organizativa» el sentido de las acciones colectivas contemporáneas, no consigue completar la inversión.

Como veremos en adelante, *a)* no pone de manifiesto el papel limitador de las reivindicaciones en un proceso colectivo, ya que se centra únicamente en el contenido simbólico de una acción colectiva. Por lo tanto, *b)* la noción de demanda, aunque exorcizada, regresa a través de la afirmación de la identidad (la identidad es la otra cara de la demanda) y, lo que es mucho más importante, *c)* no destaca la dimensión emancipadora de una acción colectiva en relación extática con la demanda.

Antes de llegar a la crítica de la demanda, tenemos que examinar rápidamente la noción de la política prefigurativa, dado que resalta la coherencia entre medios y fines, y como consecuencia expresa una lógica contraria al leninismo y al mismo tiempo es la expresión performativa de las demandas.

5.6. Las venas abiertas de la política prefigurativa en relación de la demanda

El argumento de la realización de las demandas (es decir el aspecto performativo de las demandas que describió Kathy Weeks) nos guía a la noción de la política prefigurativa. Esta se refiere a la realización de las relaciones sociales deseadas fuera de las instituciones formales. En este sentido, la política prefigurativa es desde su principio una práctica contra las reivindicaciones. Es decir contra la articulación de reivindicaciones hacia las autoridades. Siguiendo el apartado 1.6., la política prefigurativa se opone a la idea de que el cambio social puede ocurrir desde las instituciones ya existentes (Breines 1989: 50). Por lo tanto, tomar el poder significaría reciclar su lógica. Así, la política prefigurativa pone énfasis en la creación de un mundo diferente «*dentro de la cáscara del viejo*» (Epstein 1991: 269). Por lo tanto, se crean relaciones alternativas que los participantes intentan consolidar en el aquí y ahora (Maeckelbergh 2011: 16-17).

En este sentido sitúa en una posición prominente la coherencia entre medios/fines dentro de las acciones colectivas, un elemento que no debe entenderse por separado de la creación de una comunidad/sociedad alternativa. En el contexto de la armonización de los medios con los fines, los actores colectivos expresan la ausencia de «recetas» o certezas para cambiar el mundo. Por lo tanto, enfatizan las relaciones sociales que se crean experiencialmente dentro de estas alternativas, buscando evitar reproducir situaciones opresivas.

La política prefigurativa está guiada por el miedo a reproducir relaciones de poder y jerárquicas dentro de los nuevos ejemplos (Boggs 1977-1978: 103). Por lo tanto, los procesos internos de los movimientos prefigurativos constituyen, entre otras cosas, prácticas para evitar la mutación de la acción colectiva en organizaciones jerárquicas (Breines 1980: 427). Por analogía, la política prefigurativa está fuertemente influenciada por la negación de los partidos políticos, ya que su forma reproduce las relaciones de poder de una manera que socava la lucha. Rechaza, por lo tanto, la burocracia, la jerarquía, el liderazgo, las instituciones totalmente centralizadas (Breines 1980: 422) y empuja a la superación de todas las formas de dominación (Boggs 1977-1978: 103). Por último, se rige por la preocupación de desempeñar y realizar procesos participativos mientras estos últimos desprenden la imagen de las sociedades con las que los actores colectivos han soñado. Es una

dinámica que crea, durante los procesos prefigurativos de lucha, un conflicto interno perpetuo.

Estas relaciones sociales tienen, por lo tanto, un carácter pedagógico, ya que llevan a los sujetos sociales a reflexionar sobre su *hacer* cotidiano. Mientras estos movimientos parten del deseo de un cambio personal, buscan a través de esta práctica la transformación radical del orden social existente (Epstein, 1991: 39). En este sentido, la política prefigurativa entra en un conflicto dialéctico con la forma actual de la sociedad, mostrando que otro mundo es posible, tanto a través de la experiencia como a través de la proyección de un mundo dialécticamente opuesto al presente (Panierakis 2016: 59).[364]

A continuación resumiremos algunos comentarios sobre la percepción de la demanda por la política prefigurativa. La política prefigurativa no toca el tema de las demandas en sí, dado que rechaza completamente el acto de reivindicar.

Este rechazo es resultado de la negación de la legitimación del poder del Estado. En este sentido las demandas, si son visibles, no se dirigen hacia ninguna institución. La lógica de la política prefigurativa trata de realizar/peformar las

[364] Más sobre la política prefigurativa pueden encontrar tanto en la tesis de Maestría (Panierakis 2016), en la cual he dividido la política prefigurativa en tres oleadas. El primer uso del concepto aparece en paralelo con la Nueva Izquierda. Los teóricos que lo usan (véase por ejemplo Boggs, Breines, Epstein) componen un neologismo que rechaza la estrategia revolucionaria marxista. La primera ola de la política prefigurativa tiene las siguientes características en cuanto a su contenido: a) rechazo de la noción de la estrategia (la estrategia parecía contraria de la política prefigurativa exactamente porque su rechazo a la subjetividad). b) Énfasis a las relaciones sociales experimentadas, que están creadas en el aquí y ahora, en las comunidades híbridas. c) Reconociendo la subjetividad de las personas, de la posibilidad que tienen las personas de cambiar (carácter pedagógico). d) Fe en el hecho que los procesos colectivos pueden funcionar como símbolos, o sea tienen la posibilidad de compartir su propia experiencia con otras luchas. e) Por último, la coherencia entre medios/fines como un presagio de las relaciones futuras. Olvidada mientras tanto, la noción de política prefigurativa llega al proscenio de la teoría política y social con el surgimiento de las luchas contra la globalización. Al estudiar y participar en estos movimientos, los pensadores (ver Graeber, Maeckelbergh) de la segunda oleada de política prefigurativa reviven y expanden la base teórica de la primera ola, pero al mismo tiempo entran en conflicto con ella. Si bien mantienen y fortalecen la forma teórica de identificación entre medios y fines, se oponen en la cuestión de la estrategia y, por lo tanto, de la organización. La segunda ola de la noción de la política prefigurativa subraya, en primer lugar, la nueva definición de la estrategia. Acá, la estrategia integra, al menos, tres nuevos aspectos: la noción de la organización como proceso, el aspecto híbrido de las relaciones sociales y el reconocimiento del movimiento perpetuo de las relaciones sociales. En segundo lugar, la incorporación en el núcleo de la estrategia del aspecto pedagógico. Es decir que el propósito de la política prefigurativa es la enseñanza del sujeto, y la prominencia de este cambio. Los sujetos se ubican en el centro de este proceso. Y en tercer lugar, el rechazo de una victoria final. Esto no es simplemente un aspecto que incremente el énfasis en el proceso sino un aspecto que inflama cambios en los aspectos contenciosos de las luchas. Ya no ponen el énfasis en la demanda sino en el aspecto organizativo de las acciones sociales. La tercera ola de la política prefigurativa es el resultado de la explosión teórica y bibliográfica que causaron los movimientos de los Indignados y Occupy. En estos procesos teóricos podemos observar la expansión de la noción a otros campos más allá de la estrategia revolucionaria. Aunque tienen como punto en común el uso de la política prefigurativa como herramienta conceptual, el uso de la noción es relajado. Entonces, muchas veces dan énfasis a la comunidad y otras veces a la coherencia entre medios y fines.

demandas. Este proceso se ha descrito como coherencia entre los medios y los fines. Una acción prefigurativa no usa medios ajenos al propósito que representa.

Esta discusión, núcleo de la política prefigurativa, se dirigió hacia una crítica a la forma organizativa de los partidos. En otras palabras, diríamos que una demanda no se dirige hacia lo de afuera, sino hacia lo de adentro. Se dirige a las mismas relaciones sociales de la acción colectiva, es decir a la forma organizativa de la acción colectiva. En este sentido, la política prefiguratíva encarna una crítica muy interesante a las acciones colectivas que tienden reproducir la lógica de la organización abstracta.

Segunda parte: la apertura de la categoría de la demanda

5.7. Introducción: el rechazo de las demandas por parte de las luchas contemporáneas es una señal para abrir la categoría de las demandas

Hasta ahora hemos descrito la imagen del arrancamiento de la Rosa, es decir, la imagen del cierre (aunque ese pueda provenir del propio discurso de los militantes). Al inicio de este capítulo prometimos describir la imagen de la apertura, que se mostrará al «abrir» la categoría de la demanda.

Legítimamente, podríamos preguntarnos: ¿por qué esa preocupación por la demanda? Debemos dejar claro que no lo hacemos en la creencia de haber descubierto un modo diferente o más eficaz (sic)[365] de hacer política o una manera de luchar. No se trata por tanto de encontrar la demanda más adecuada o acertada para sustituir demandas concretas (en nuestro caso *hogar de lucha, patrimonio cultural, carácter público del espacio*) que tienden al cierre de la lucha.

Por el contrario, la cuestión –y nuestro objetivo en este capítulo– es desarrollar las bases para una crítica de la demanda como forma social, es decir, problematizar la demanda como modo por medio del cual se logra la cohesión social.[366]

En las últimas décadas, las luchas sociales contemporáneas abandonan la política de las demandas y se centran en el propio contenido de las luchas, así como en las

[365] La eficacia ya está inscrita en la lógica del capital. Cuidado, pues, con quienes desarrollan su construcción teórica convencidos de futuras victorias.
[366] Esto no significa un rechazo a priori de la demanda, sino el reconocimiento de que ésta constituye un punto liminal que se interpone entre la cohesión social y el deseo de emancipación social.

relaciones sociales que se desarrollan en su seno. La materialización de relaciones sociales diferentes, de formas de hacer diferentes se opone a la política de las demandas, ya que no está dirigida a un tercero para que actúe en nuestro lugar (Holloway 2011: 265). Un ejemplo representativo es el de los zapatistas que, tras expresar sus demandas, y ser ignorados por las autoridades, procedieron a hacerlas realidad.[367] En las luchas sociales contemporáneas, la política de las demandas se reconoce como una vía hacia la incorporación de las luchas a la lógica de la cohesión social. De hecho, la forma en que las luchas contemporáneas abordan la demanda delata su filosofía sobre la cuestión del cambio social.

En los ejemplos de los movimientos Occupy en Inglaterra y Estados Unidos, o de los indignados en España y Grecia, se repite un patrón por parte de quienes lo censuran: señalan, en un tono vehemente e imperativo, la ausencia de demandas, exhortando a los actores colectivos a que las expresen, para seguidamente –independientemente de que se hayan expresado o no– ejercer una fuerte represión policial. De modo similar, en los levantamientos de las últimas décadas (Buenos Aires en 2001, Oaxaca en 2006, Atenas en 2008, Chile en 2019) no sólo hay una ausencia de expresión sistemática de reivindicaciones hacia las autoridades, sino que, por el contrario, el discurso dirigido hacia el poder se convierte a menudo en un acto de intensa crítica interna dentro de los movimientos. En todo caso, la cuestión de la política de las demandas está presente en las luchas sociales contemporáneas.

Según nuestra experiencia durante aquellos nueve meses, la lucha por la liberación de Rosa Nera se desarrolló en torno a seis demandas. Esta vivencia nos impulsa a reflexionar, nuevamente, sobre las demandas: ¿Basta con afirmar que las demandas son el medio para adquirir conciencia de clase, como señala gran parte de la izquierda? ¿Basta con señalar la dimensión de proyección más-allá en el proceso de la demanda? ¿Basta con rechazar totalmente la política de las demandas sobre la base de su incorporación al juego político? ¿La expresión de demandas enmarca a sus portadores en la lógica de la conquista del poder? Las demandas son, como demostraremos, el núcleo de la contradicción del proletariado, por lo que es necesario abrir la categoría de la demanda.

[367] La lista de 13 demandas que acompañó al levantamiento en los albores de 1994 es cierto que condujo a los acuerdos con el Estado mexicano sobre los derechos de los indígenas. Sin embargo, fue y es el propio hacer de los insurgentes el que protege y hace realidad los derechos día a día.

5.7.1. ¿Qué es lo que sabemos hasta ahora sobre las demandas?

Hasta ahora hemos examinado cuatro construcciones teóricas básicas acerca de las demandas.[368] Inicialmente, la percepción marxiana percibe, ciertamente, la demanda como algo dirigido hacia el Estado. Sin embargo, atribuye a la demanda la cualidad de *punta revolucionaria de las reivindicaciones proletarias*, es decir la capacidad de arrancar las relaciones sociales capitalistas de raíz, a la vez que golpea su causa generatriz. Pero también le atribuye capacidad de la proyección-más-allá de las relaciones sociales actuales. Los marxistas tradicionales, sin embargo, tradujeron esta *punta revolucionaria* de las demandas como punta para conquistar el Estado y aportaron las demandas como medios para la organización (del Partido) como medio de educación de la clase obrera, es decir de conformación de la conciencia.

El primer (y más importante) golpe a la literatura marxista relativa a la demanda es la transformación de la punta revolucionaria de las demandas proletarias en una dimensión gubernamental. De este modo cercena la fantasía del proletariado y su capacidad de cuestionar en lo fundamental las relaciones sociales capitalistas. No obstante, ¿qué es lo que permite a las demandas proletarias cuestionar la raíz de estas relaciones? La respuesta marxista (y engelsiana) apunta hacia el contenido de estas demandas (véase por ejemplo, la abolición de la propiedad privada). Es decir, atribuyen al proletariado una capacidad inherente para generar demandas que desafían desde su raíz las relaciones sociales del sistema que lo ha creado. Al mismo tiempo, la punta revolucionaria de las demandas proletarias, tal como se entiende, conlleva una característica mesiánica: que la realización de la demanda abolirá automáticamente la sociedad burguesa.

En este punto, por tanto, hay que hacer una primera crítica: la demanda puede desafiar las relaciones sociales capitalistas porque tiene el potencial de impulsarnos al hacer, puede crear las condiciones para producir el encuentro dentro del proletariado; para que pueda desencadenar una organización diferente de las relaciones sociales. Es decir, la dimensión emancipadora de la demanda no reside tanto en su contenido co-

[368] A estas hay que añadir una quinta. Debemos referir aquí la perspectiva de Laclau, el cual lee las reivindicaciones sobre la base del fenómeno del populismo. Laclau distingue las reivindicaciones de las demandas sobre la base de que las primeras constituyen discursos dirigidos exclusivamente al poder, mientras que las segundas conllevan la capacidad de realización de las mismas por sus portadores. Pero, dado que su interés ha estado dirigido exclusivamente a las reivindicaciones, no hemos examinado su perspectiva teórica, aunque en ésta las reivindicaciones ocupen un lugar destacado.

mo en su forma; en los antagonismos que son inherentes, como veremos más adelante, a la categoría de la demanda.

El segundo golpe viene de la negación de derivar la forma organizativa de la demanda. Mientras los marxistas critican, acertadamente, las reivindicaciones parciales/sindicalistas al constatar que no cuestionan las relaciones de producción de la sociedad capitalista, expresan la tesis de que el proletariado debe organizarse primero en un partido para canalizar después, a través de él, la demanda del cambio social. La concepción marxista empieza así la casa por el tejado. No ve en la demanda el núcleo de la contradicción del proletariado (ya que entiende el proletariado con una pureza) sino el medio de conquista del poder, a través de la cual se resolverá esta contradicción.

La crítica, aunque justa, a las reivindicaciones parciales es –irónicamente– insuficiente. La crítica a las reivindicaciones parciales debe ser no sólo una crítica del contenido, sino también una crítica de la forma. Una crítica que vaya de la demanda a la forma organizativa y no del partido a la demanda. Una crítica que muestre que las reivindicaciones parciales nos arrastran a los tentáculos de la organización abstracta, nos devuelven a los brazos de la cohesión social. (Aquí el partido representa *a priori* una organización abstracta). Sin embargo, dentro de las demandas está el germen de la articulación, en nombre del proletariado, de un modo no-abstracto de relación social.

En la lectura feminista, Kathy Weeks confirma el papel de las demandas en el proceso reflexivo de los sujetos sociales. Al mismo tiempo, remarca la dimensión performativa de las demandas, la capacidad de los mismos actores sociales para realizarlas. De este modo, el enfoque de Weeks es interesante, para nuestra tesis, ya que *a)* vincula las reivindicaciones a la posibilidad de que los sujetos colectivos construyan su propia conciencia, *b)* deja abierta la posibilidad de que los sujetos colectivos realicen sus propias demandas y *c)* por último, desvincula las demandas de su faceta reivindicativa y subraya la capacidad de sus portadores de imaginar y actuar más allá de los límites de la sociedad existente.

El primer golpe a la categoría de la demanda desde la perspectiva feminista está relacionado con la emergencia de una lógica identitaria en la articulación de la demanda. No conecta la forma organizativa con el punto de partida de la negociación y articulación (performance) de la demanda, sino con un proceso cognitivo, con la construcción de una identidad común entre actores colectivos. El segundo golpe que recibe

la demanda por parte de la lectura feminista se refiere a la falta de antagonismo en el aspecto proyectivo de las demandas. Es decir, no reconoce el núcleo antagónico dentro de las propias demandas. Lee las demandas exclusivamente como actos performativos, sin tener en cuenta que el discurso que articulan refleja una relación social entre los sujetos más allá de la acción social.

La perspectiva de Melucci, aunque no referida directamente a las demandas, señala la importancia simbólica de las acciones colectivas y cuestiona su objetivo material. En este sentido, expresa la tesis de que el contenido de las demandas, es decir, la forma organizativa de los actores colectivos, desborda las demandas expresadas al poder político. No obstante, el énfasis que otorga a la identidad colectiva reintegra los límites de la demanda a la acción colectiva.

Regresando a nuestro campo, la movilización para reivindicar Rosa Nera apareció en el discurso público a través de seis demandas. Cada demanda se articula en nombre de una identidad, una comunidad imaginaria de sujetos: ya sean los ciudadanos, ya un colectivo político etc. En este sentido, la identidad es la otra cara de la demanda. En la medida en que, como sostiene Melucci, la identidad es relacional e interactiva (es decir, se afirma y se cuestiona en el contexto de las relaciones sociales), cada demanda busca el reconocimiento de las identidades enunciadas en la misma por sus portadores. Este reconocimiento es reclamado por los agentes institucionales del poder. En otras palabras, la identidad está (explícita o implícitamente) en relación directa con la satisfacción o no de las demandas.

Tanto en el caso de la aceptación de las demandas, como en el caso de reconocimiento de la identidad, la lucha adquiere una fecha de finalización. Vimos, por ejemplo, en la crónica en el primer capítulo, que con la filtración a los medios por parte del Primer Ministro sobre lo justo de la demanda del patrimonio cultural, la Iniciativa desapareció de la esfera pública, pero igualmente las movilizaciones se debilitaron hasta que se desarrolló un discurso distinto.

Por lo tanto, aunque Melucci rechaza el carácter reivindicativo de las acciones sociales, su énfasis en la identidad devuelve nuestra capacidad del hacer a la organización abstracta de la sociedad. La satisfacción de la identidad, que no significa necesariamente la satisfacción de la demanda, revela una fecha de finalización a la acción social.

En segundo lugar, la demanda congela la dinámica de una acción colectiva y muestra el conflicto como un choque entre dos elementos externos. Así, percibe la

forma organizativa de los movimientos como fijada y en conflicto con los «códigos culturales» de la sociedad. Esto se traduce tanto en la ausencia de conflictos internos dentro de las luchas, como en el reconocimiento de los «desafíos simbólicos» del sistema como desafíos procedentes, exclusivamente, de «afuera»; de una fuente exógena a las relaciones sociales del capitalismo. De esta manera, Melucci elimina la explosividad que tienen las propias relaciones sociales y al mismo tiempo retrata dos mundos en conflicto: por un lado el «mundo oficial», por otro lado el mundo creado por las acciones colectivas.

Frente a esta posición, hay que leer las demandas en una dimensión extática. La posibilidad de emancipación surge en el propio proceso de la demanda. Ésta debe entenderse como una categoría que implica muchos niveles de lucha. La categoría de la demanda esconde en su profundidad la lucha por las formas de organización.

Por último, la política prefigurativa rechaza la política de las demandas, dando énfasis a la capacidad de los actores colectivos para realizar sus deseos colectivos por sí mismos. Aunque la política prefigurativa no analiza el tema de las demandas en sí –dado que rechaza completamente el acto de reivindicar–hay que preguntar: ¿las demandas están completamente ausentes en las acciones prefigurativas? En las siguientes páginas mostraremos que el deseo de cambiar el mundo está presente en cada acción colectiva. Al adoptar la forma demanda, el deseo de cambiar el mundo se encarcela en las instituciones existentes. La política prefigurativa ha sentido esta disminución e intenta liberar la forma organizativa del acto de reivindicar, vinculando los medios con los fines.[369] El problema con la política prefigurativa es que considera el proceso de demandar como algo, por definición, ajeno a un proceso revolucionario. En este sentido no puede salvar el deseo de cambiar el mundo de la organización abstracta. La identificación de los medios con los fines no problematiza la manera en la que el deseo de cambiar el mundo se convierte en un hacer abstracto que reproduce las relaciones sociales actuales. Evitar la pregunta de las demandas es evitar reconocer el deseo de cambiar el mundo que existe en todos los momentos de nuestra vida cotidiana. Nuestra intención es salvaguardar este deseo de la forma de la demanda.

---

[369] «*…la relación entre los medios y fines, se sustrae a la reflexión crítica. Si el verdadero fin es la emancipación social y de los individuos, es necesario reflexionar con precisión si los medios son adecuados para este fin, el fin de la emancipación humana. (...) Sin duda, la negación de las condiciones coercitivas existentes. Pero también aquí el dilema reside en la forma de organización*» (Agnoli 2002: 188).

Aunque la política prefigurativa identifica los medios y los fines para evitar un hacer abstracto, no problematiza la manera en que el deseo de cambiar el mundo se transforma en una organización abstracta que recicla la sociedad existente. Y eso no sólo deja encarcelado el deseo de cambiar el mundo en la lógica de la demanda, sino que también considera la forma organizativa de las acciones prefigurativas como algo completamente escindida de la manera en la que se organizan las relaciones sociales. En este sentido presenta una imagen de la lucha como un conflicto de dos mundos diferentes. Problematizar la categoría de la demanda significa ver el proceso en que el deseo de cambiar el mundo cae en la organización abstracta del poder-sobre.

Después de esta recapitulación de las percepciones sobre la demanda regresaremos al argumento central para responder a estas inquietudes.

5.8. Apertura de la categoría de la demanda: la categoría de la demanda a la luz de la primera frase del Capital

Desplegaremos, pues, la imagen de la apertura mediante el análisis teórico de la categoría de la demanda. Estudiamos la demanda, con la voluntad de comprender cómo se organiza la actividad humana. La propia acción social, hoy en día, adopta en gran medida la forma de una demanda.

Flirteando con el plagio,[370] diríamos que: *El deseo de cambiar el mundo, en las sociedades en las que domina el poder-sobre, se presenta como un montón de demandas. La demanda individual como la forma elemental de ese deseo. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la demanda. La demanda, en primer lugar, es un objeto exterior, una cosa que merced a sus prioridades satisface necesidades humanas. El cambio del mundo se presenta en la forma de las demandas.*

La demanda, pues, se presenta, en primer lugar, como un objeto externo a los propios actores colectivos, un *discurso* que se expresa en público en cuya materialización se satisfacen al mismo tiempo las necesidades humanas expresadas.

Al abrir la categoría de la demanda, abrimos una categoría que oculta dentro de sí el hacer humano, de hecho oculta el hacer humano al trasladarlo a un modo de organización abstracto. En este sentido, apertura significa revelar el antagonismo que está dentro de la categoría de la demanda, demostrar el punto liminal que se oculta

[370] El siguiente apartado se inspira del primer párrafo de *el Capital* (Marx 1975: 43).

dentro de ella. Desvelar el antagonismo entre la congelación y la emancipación.[371] Abriendo, pues, la categoría de la demanda, descubriremos un antagonismo vivo, un conflicto constante. Este reconocimiento del hacer, a través de la apertura de la demanda, debe entenderse como parte de la lucha anticapitalista (Holloway 2011: 278).

En el siguiente apartado del capítulo, pasaremos a la crítica analítica y genética de la demanda. Al poner así de relieve la demanda como forma, podremos examinarla en el marco de la problemática que abre la propia categoría de forma. A continuación estudiaremos la demanda como una categoría que cosifica el hacer humano y, por último, examinaremos la categoría de la demanda como lucha.

Repetimos, la crítica que sigue no es una crítica al contenido de las demandas. No es nuestra intención declarar que la demanda, por ejemplo, de hogar de lucha o por el patrimonio cultural es falsa y tengamos que cambiarla por otra. Al contrario, trataremos la demanda como una forma perteneciente a la sociedad capitalista. Por así decirlo, consideraremos la demanda como una cabeza de la Hidra de Lerna que hemos conseguido cortar y utilizar como escudo contra el propio monstruo.

5.9. Invirtiendo la mirada sobre la demanda

Hasta el momento, los estudios examinados en la parte anterior del capítulo interpretan, de un modo u otro, la demanda desde el punto de vista de la transformación de la sociedad. Sin embargo, tenemos que invertir la forma de estudiar la demanda; tenemos que situar en el cuadro la cohesión social lograda a través de la expresión de una demanda. Hasta ahora la demanda fue entendida a través de la imagen de Lutero y sus 95 tesis, es decir como una exigencia en un papel clavado en la puerta del poder. Nosotros decimos que para entender la demanda tenemos que abrir esa puerta para examinar las formaciones que provoca la misma demanda. La demanda es el punto central de la cohesión capitalista, mientras la organización capitalista está en crisis (es decir, siempre). Por eso tenemos que abrir la categoría de la demanda. Entender la categoría de la demanda como lucha.

Puede decirse que la categoría de la demanda cuenta con una ventaja en su análisis: durante el análisis de una categoría (el trabajo, por ejemplo) nos centramos, a

[371] Nuestro argumento se inspira en los textos de Holloway (2012): «Crisis and critique», «Read Capital: The First Sentence Or, Capital Starts with Wealth, not with the Commodity» (2015), «Clases sobre El Capital», de la obra de Harry Cleaver (1985) «Reading Capital Politically» y del libro de Heinrich (2008) «Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx»

primera vista, en el momento dominante del antagonismo (por ejemplo, la categoría trabajo → trabajo abstracto). El estudio de la demanda, como categoría que expresa la lucha por el cambio de las relaciones sociales existentes, centra rápidamente nuestro pensamiento en su perspectiva emancipadora. Por ello, la dificultad radica en identificar el polo de la cohesión social que se oculta en la demanda. Queremos cambiar el mundo, nos centramos en la demanda y de repente hemos acabado en la organización de un partido o en la redacción de un programa. La demanda nos atrae a la cohesión social del capitalismo, precisamente por eso es necesaria la apertura de la categoría.

I. ¿Por qué nos centramos en la demanda?

¿Por qué partimos de la demanda? ¿O por qué la crítica a la demanda individual es una condición previa para cualquier tipo de actividad emancipadora?

Cleaver, en su libro *Reading Capital Politically*, nos insta a centrarnos en nuestros propios puntos fuertes y no sólo en el análisis del enemigo (Cleaver 1985: 129-130). Esto, en la práctica, significa estudiar la forma en que se organiza el proletariado; y la demanda es la base interna, el elemento principal, sobre el cual se organiza el proletariado.

La demanda es la cabeza de la Hidra en nuestras manos. Es nuestro modo de defensa, es nuestro escudo en la batalla contra la propia Hidra. La demanda aparece como el arma contra el monstruo sin corazón. Sin embargo, olvidamos que la cabeza de la Hidra obedece al resto del cuerpo, así como que aún tiene veneno. Puede que la demanda no sea la cabeza que nos ataca, pero es el fragmento del enemigo que llevamos con nosotros. Por eso, hay que empezar por la demanda.

La segunda razón para empezar por la demanda es que ésta parece ser la forma elemental de la gramática tradicional de las luchas, pero también el elemento que se pone en cuestión en las formas contemporáneas de lucha. Es ese elemento el que parece regir nuestras luchas.

En tercer lugar, la demanda individual expresa el momento elemental de la enajenación: ¿de qué se aísla una demanda? Del actor que la expresa. Cuando el deseo de cambiar el mundo se articula fuera del sujeto que lo expresa, es decir, cuando hay una separación de demanda-sujeto-cotidianeidad, entonces hablamos de una demanda individual. En la demanda individual identificamos la enajenación de la actividad hu-

mana. Así, al criticar la demanda queremos criticar la degradación del deseo de cambiar el mundo a una forma de discurso separada del hacer del portador de ese deseo.[372]

Por último, la crítica a la demanda no es el punto de destino. Seguir la cabeza de Hidra nos llevará al «*valle de lágrimas*».[373] Partimos de la demanda ya que abrir esta categoría nos conduce a derivar, como veremos, dos niveles de conflicto. El conflicto entre el discurso y el grito y el conflicto entre la organización abstracta y la autoorganización. Así pues, la crítica de la demanda forma parte, es un componente, de la lucha contra las objetivaciones que impiden la felicidad real de las personas.

II. ¿Qué se oculta tras la demanda? Crítica analítica y Crítica genética de las demandas

Forma social de la demanda.

En las sociedades gobernadas por un poder-sobre abstracto observamos una particularidad: «*El deseo de cambiar el mundo, en las sociedades dominadas por formas de poder-sobre las personas, se presenta como un montón de demandas*». La forma típica del deseo de cambiar el mundo se presenta como una demanda. La demanda individual, en el mundo en que vivimos, se convierte en la forma elemental del deseo de cambiar el mundo. Este es el marco en el cual examinaremos la demanda. A primera vista, la demanda aparece como un impulso de transformación de la sociedad. Sin embargo, el propio deseo de cambiar el mundo se transforma. El deseo de cambiar el mundo se pierde de vista cuando nos centramos en la demanda. Por este motivo, debemos considerar la demanda desde el punto de vista de la cohesión social.

Denominamos, como punto de partida, *demanda* al discurso expresado que cuestiona, en mayor o menor medida, los marcos existentes en la sociedad. La importancia de la demanda viene determinada por su poder para organizar las relaciones sociales de tal modo que satisfaga las necesidades y los deseos de su

[372] Se revela una crítica justo aquí: El acceso a los recursos necesarios para la organización política, están directamente relacionados con la clase social y el entorno cultural de los individuos, así que alguien podría decir que el «*deseo de cambiar el mundo*» disminuye esta dimensión y representa la capacidad de que la acción social dependa únicamente del deseo, la motivación y la voluntad de los individuos. No sostenemos que el deseo de cambiar el mundo esté fuera de la lucha de clases, lo que queremos subrayar en este trabajo es el conflicto entre este impulso del cambio con su forma demanda.

[373] «*La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad*» (Marx 1844: 1).

portador.[374] La demanda puede dirigirse tanto a las instituciones existentes como empujar a sus propios portadores a la satisfacción de sus necesidades y/o deseos.

En el primer caso, es decir, cuando el discurso se externaliza a un tercero ajeno a la propia demanda, hablamos de la ***forma social de la demanda***. Retomando el interesante apunte de Kathy Weeks: en el caso (extremo y de laboratorio) de que una demanda se dirija exclusivamente a las instituciones (es decir, sin impulsar a los propios portadores de la demanda al hacer) hablaremos de *reivindicación*.[375] En este sentido, la reivindicación se define como la demanda abstracta. La demanda que suprime la capacidad de hacer de sus portadores. *La demanda en su forma social* se dirige a las autoridades, es decir, parece dirigirse a un «poder superior» más allá del propio sujeto colectivo. Así, a primera vista, *la demanda en su forma social* sitúa por encima del sujeto colectivo a otro sujeto, un sujeto imaginario (instituciones, Estado, capital) en el que los portadores de la demanda depositan el poder de hacer. Es decir, la demanda, a primera vista, niega la posibilidad de autodeterminación.

Cuando hablamos de la forma social de la demanda, debemos señalar que las relaciones sociales en las que se encuentran los individuos imponen, cada momento, una cierta racionalidad a la que todos deben ajustarse si quieren sobrevivir en este contexto. Por lo tanto, una demanda no es simplemente un movimiento para cambiar la estructura existente de relaciones sociales en una sociedad, es al mismo tiempo una acción **racional** dentro del marco que esa sociedad concreta permite. De este modo, la demanda se inscribe a priori en un campo minado: El poder de actuar está hipotecado en las instituciones y éstas aparecen como formas autónomas de existencia.[376]

Formulamos, por ejemplo, una demanda, pero vemos que no basta, que es necesario ir más allá. Pedimos, por ejemplo, igualdad de todxs al matrimonio, y

---

[374] La demanda es la otra cara de la identidad porque el portador imaginario es, en realidad, una identidad.

[375] Así, podríamos decir que Laclau se refiere a priori a este tipo de demandas.

[376] Aunque se expresan en un campo minado, debemos reconocer que la forma social de la demanda crea un primer punto de encuentro, un punto de partida para el debate. De este modo, las demandas conforman la conciencia de los actores colectivos, contribuyen a la organización del proletariado. Esto es muy importante en el pensamiento marxiano y marxista, aunque se ha vinculado con la forma del partido. Diríamos que la demanda reconoce una identidad: en el caso de las demandas que vienen a través del partido, identifica el proletariado, pero ¿el asunto no era la superación del proletariado? Del mismo modo, en las demandas feministas, el proceso reivindicativo construye a la mujer, pero ¿no se trataba de trascender las jerarquías sociales basadas en el género?

En vez de referirnos a una identidad, quizás sea mejor enfocarnos en el encuentro de partida que crea los procesos organizativos para la creación del nosotros (y, en última instancia, de la superación de ese nosotros). Si somos nosotros los que hacemos realidad las demandas, primero tenemos que crear ese «nosotros» (Free Association 2007: 26) y la demanda es un proceso en esa dirección. Es un primer paso para hablar el mismo idioma, para compartir nuestros sueños.

aunque es una demanda que en cierta medida suprime la discriminación en base a la identidad sexual, también legitima la institucionalización del amor. Pedimos, por ejemplo, espacios públicos, y si bien es cierto que hacen falta espacios públicos en nuestra ciudad, legitimamos las instituciones a las que se los reclamamos.

III. ¿Cómo nace la demanda? O que significa tratar la demanda como forma

¿Por qué empleamos un discurso que expulsa el poder-para de nuestras vidas? Muchas veces, la enajenación se reconoce como una característica natural del ser humano, pero si fuera así no tendríamos la esperanza para cambiar algo en nuestras vidas. Por eso debemos entender las demandas como un discurso que se desarrolla dentro de la estructura capitalista de relaciones sociales. En este apartado seguiremos el camino del discurso para descubrir cómo y en qué se va transformando la demanda.

Antes hemos insinuado el paso analítico de la crítica: la revelación del sujeto colectivo (es decir de nuestra capacidad de actuar juntos) encubierto tras la demanda. La crítica de la demanda significa, en primer lugar, la recuperación del poder creativo humano que subyace negado en la demanda. El segundo paso se refiere a la pregunta ¿por qué? ¿Por qué expresamos un discurso que cuestiona nuestra capacidad de actuar? ¿Es una cuestión de esclavitud voluntaria? Siguiendo el pensamiento marxiano, observaremos las demandas dentro del contexto social en el que se desarrollan.

En la llamada primera frase del capital, tal y como la hemos reformulado desde el punto de vista de las demandas, debemos señalar dos tensiones: **la primera se produce entre el deseo de cambiar el mundo y la aparición de este deseo como demanda**. No es preciso pensar que el deseo de cambiar se encierra necesariamente en la forma de la demanda. El deseo de cambiar el mundo atraviesa todas las sociedades azotadas por la injusticia, la desigualdad, etc., pero sólo en la especificidad de las formas estatales de gobierno (o más generalmente en la lógica del poder-sobre) el deseo de cambiar el mundo adopta la forma de la demanda.

Con este segundo aspecto de la crítica, la genética, constatamos que la demanda no es algo abstracto: es algo social y, por tanto, histórico. Es un producto de una sociedad concreta. La demanda, como forma y como contenido, se expresa en unas condiciones históricas concretas. Reconocer la demanda como forma social

significa aceptar el hecho de que la demanda no es una expresión social que ha existido y existirá necesariamente en todas las sociedades. Es un modo concreto que adopta el deseo de cambiar el mundo, en la forma actual de la organización de la sociedad.

Los esclavos del Sr. Peel, por ejemplo, no formularon ninguna demanda a su llegada a Nueva Holanda, pero se rebelaron contra la autoridad del Sr. Peel sobre sus cuerpos. En el río Swan no sólo no existían las relaciones de producción inglesas, tampoco existían relaciones institucionalizadas del modo poder-sobre. Aunque no expresaron ninguna demanda, hicieron realidad su deseo de vivir de otra manera al abandonar al Sr. Peel.

La segunda tensión se sitúa en el propio sujeto de la frase: **en el deseo de cambiar el mundo y las relaciones sociales existentes.** En este sentido, las demandas aparecen, tanto en su forma como en su contenido, de ese modo concreto porque se desarrollan sobre el terreno de unas condiciones históricas concretas.[377]

El deseo de cambiar el mundo es un deseo de vivir más allá de las relaciones sociales en las que el poder-sobre las personas es inherente, precisamente por eso nos sublevamos. El deseo de cambiar el mundo no es ahistórico, existe aquí y ahora, nace de nuestra experiencia cotidiana. Este deseo existe como una lucha contra esas relaciones sociales que experimentamos.[378] Al mismo tiempo, sin embargo, la forma que adopta este deseo es el resultado de las coacciones sociales de una sociedad concreta.

Volveremos sobre estas dos tensiones más adelante, pero antes debemos continuar con las notas iniciales sobre el objeto de este capítulo, la demanda.

El contenido material de la demanda

Si la demanda presenta el poder de acción como algo externo a nosotros, al criticar la demanda queremos devolver el poder de hacer a sus raíces humanas. La crítica nos permite detectar nuestro poder en la categoría que lo oculta. Al ejercer la crítica sobre

[377] Tomemos por ejemplo el eslogan «*Mitsotakis que te jodan*» que se viene expresando en Grecia desde hace 3 años en todos los espacios de socialización. Esta expresión, dirigida no sólo al Primer Ministro Kyriakos Mitsotakis, se ha desarrollado en las condiciones de la sociedad griega reciente: sobre el silenciamiento extremo del discurso en todos las facetas de la vida (vigilancia, prohibición de reunión y manifestación, monopolio de los medios de comunicación) y la ausencia de la organización de los proletarios, la indignación adopta necesariamente esta forma ya que el discurso no tiene otro modo de expresarse. En este contexto, la escasa publicidad que podían ofrecer los medios de comunicación a través de reportajes o conexiones en directo fue aprovechada por los ciudadanos para trasladar el eslogan: «*Mitsotakis que te jodan*».

[378] Es precisamente este deseo el que nos impulsa a escribir esta tesis.

la demanda, queremos reivindicar nuestro poder, cedido a terceros, para poder recuperar los verbos. Aquí la crítica tiene el sentido de impulso a la emancipación.

En la segunda condición que mencionamos antes, es decir, cuando la demanda empuja a su portador a un proceso de transformación, es decir, le empuja al hacer, entonces nos referimos al *contenido material del deseo de cambio*. ***El contenido material del deseo* de cambio es distinto de la *forma social de la demanda***. La forma social de la demanda no es característica del deseo de cambio, sino del contexto social en el que se formula la demanda. La expresión del deseo de cambio, hacia el Estado por ejemplo, no hace realidad el deseo de cambio, es un proceso social que tiene lugar en un marco de relaciones sociales específicas. Cabe señalar que el contenido material del deseo de cambio existe independientemente de la forma social de la demanda. A la inversa, la forma social de la demanda depende de su contenido material, es decir, del hacer.

El giro copernicano que tenemos que completar implica dos pasos. En el párrafo anterior hemos señalado que la demanda no es una forma ahistórica. El siguiente paso se refiere al cuestionamiento de esta estructura de poder, a la revelación del «verdadero» portador del poder. En este punto, la propia demanda es contradictoria: Por un lado, afirma que un tercero, alguien fuera de nosotros, tiene el poder de definir nuestras vidas. Por otro, confirma nuestra capacidad de reivindicación, es el primer paso para romper la enajenación anteriormente mencionada.

En este punto, deberíamos destacar la existencia de una fuerte contradicción en la categoría de la demanda ya que, por un lado, afirma el poder-sobre la gente y, por otro, sintetiza el poder de actuar. La demanda, en este sentido, es la expresión más esquizofrénica de nuestra subjetividad. Expresar una demanda por un lado afirma el poder institucional, por otro conforma la fuerza antiautoritaria que puede cuestionar la dimensión institucional del hacer. Por un lado, constituye el partido de la clase obrera, por otro lado agrieta las relaciones sociales capitalistas con su punta revolucionaria.

Con estas notas de partida queda claro que estamos ante un, en principio, doble carácter de la demanda. Si eliminamos la posibilidad de hacer, las demandas se reducen al marco del discurso y la racionalidad. La cualidad común de las demandas es que son expresadas como discurso. Es decir, si nos abstraemos de la cuestión de la

organización, las demandas aparecen sencillamente como discursos.[379] Sin embargo, como hemos descrito anteriormente, las dos condiciones implican una diferencia importante: un discurso delega el hacer en un tercero. Por otro lado, el *grito* impulsa al hacer [véase figura 1, Anexo 2].

El aspecto básico de la demanda es delegar el poder de actuar en un tercero, como describiremos en las siguientes páginas, en una organización abstracta. Por lo tanto, la propia demanda es contradictoria. Es un proceso antagónico entre la cohesión social y la posibilidad de ir más allá de las relaciones sociales existentes. Describiremos esta cuestión, en las siguientes líneas, como el doble carácter del discurso y de la organización, implícitos ambos en la demanda. En el siguiente apartado desarrollaremos más extensamente el carácter dual del discurso. Aquí de forma preliminar podemos responder al «¿cómo?» ¿Cómo se pretende satisfacer las necesidades a través del discurso?

El discurso de una demanda se externaliza. La externalización es el complemento necesario de la ira, del terror, del horror de nuestra experiencia cotidiana en su conjunto. Deseamos un cambio, pero sin la expresión de ese deseo, el cambio no puede producirse. La fuente pura del deseo, sin embargo, no puede expresarse con el mero discurso, sino por el acto mismo, por el impulso de hacer realidad el deseo.

No obstante, a través de las demandas, la razón domina sobre el hacer. En este sentido la demanda distorsiona la actividad social. A través de su forma social adquiere una existencia que parece muerta. El discurso de la demanda se convierte en un instrumento en manos de la forma existente de organización de las relaciones sociales (en manos del Estado y sus instituciones). Así, al expresar la demanda a un tercero, se arrebata la demanda a su portador y, al mismo tiempo, se arrebata al portador el poder de realizar la demanda. En consecuencia, la demanda, aunque conlleva el deseo de cambiar el mundo, se integra en a la cohesión social.

[379] Este es un punto clave, como mostraremos más adelante en el subcapítulo sobre el fetichismo. La aparición de la demanda como discurso transforma los contextos reivindicativos en una arena de los discursos en el que el discurso «más racional» es hecho realidad por las instituciones. ¿Qué determina el discurso de la demanda? Las ideas aceptables por la sociedad en la que se expresa la demanda. La satisfacción de una demanda por las instituciones muchas veces depende de la justificación del discurso que se articula. Esto genera una relación de competencia entre los diferentes discursos (no se expresan todos en forma de demanda, la demanda es una herramienta que usan los de abajo). Crea una presión para que el discurso sea justificado eficientemente y eso nos guía desde la autoorganización hacia la organización abstracta, para organizarnos de una manera más suficiente. En cuanto a la forma de organización, para lograr cualquier cambio, grande o pequeño, se requiere el poder de imponer el discurso, o la expresión de la esencia racional de cada sociedad a través del discurso para que pueda ser aceptado. Así, las luchas y los movimientos se convierten en grupos de interés o de presión.

Con la transformación de la capacidad de actuar en un discurso dirigido a la forma de organización existente, la cuestión de la acción sólo aparece en términos de poder de los actores institucionales. Es decir, se ha ocultado la posibilidad de un cambio profundo. La demanda se degrada a reivindicación, presente únicamente en la dimensión del discurso.

5.10. El doble carácter del discurso: discurso vs grito.

Recogemos el antagonismo anterior entre el discurso que impulsa a hacer y el discurso que delega el hacer en terceros, con la idea del grito tal y como la plantea John Holloway. Nuestro deseo de cambiar el mundo proviene de nuestra experiencia cotidiana en las relaciones sociales capitalistas. El deseo de cambiar indica una negativa hacia el mundo en el que vivimos, ya sea parcial o total. La negación, sin embargo, no es más que el punto de partida: abre el camino a otros mundos; a mundos de un hacer diferente (Holloway 1992b: 72). El rechazo del mundo existente va acompañada de un modo diferente de hacer. La importancia del grito reside en que nos orienta hacia el hacer.

A la luz de lo anterior, el grito es bidimensional. Por un lado, es un grito de rabia; por otro, un grito de esperanza. Sugiere una tensión entre lo que es y lo que podría ser. Estas dos partes están indisolublemente unidas y no pueden dividirse mientras estén en constante tensión entre sí (Holloway 2010: 20-23). El grito es el momento de la explosión de esta tensión.

En este sentido, el grito marca la situación existente en un punto liminal entre lo que es y lo que todavía no es. El *no* inicial es el umbral de un antimundo impregnado de una lógica diferente (Holloway 2011: 39). El potencial teórico del grito reside en la presencia del todavía-no como posibilidad. Esta esperanza existe ya, en modo subjuntivo. La esperanza «*no es la esperanza de la salvación por la intervención divina. Es una esperanza activa, la esperanza de que podemos cambiar las cosas, es un grito de rechazo activo, un grito que apunta al hacer*» (Holloway 2010: 44). La realización de este sueño depende de nuestra propia capacidad para darle la vuelta al mundo.

Abriendo la categoría de la demanda, por consiguiente, constatamos un primer nivel de conflicto entre el discurso que se limita a externalizarse y dirigirse a un tercero y el discurso que impulsa al hacer [figura 1, Anexo 2]. Adoptando la

terminología de Holloway, hablaremos del conflicto entre el discurso y el grito. Estas dos partes son antagónicas en su forma pero no mutuamente excluyentes. (Esto tiene consecuencias políticas, dado que el discurso por ejemplo sobre la defensa del patrimonio cultural puede, con más esfuerzo pero puede, convertirse en hacer. Es decir que los seguidores de la Iniciativa no son encarcelados completamente en un discurso). El grito es el contenido material de la demanda; puede existir sin el discurso (la forma social de la demanda). A la inversa, el discurso (la forma social de la demanda) depende del grito (el contenido material de la demanda). El grito y el discurso expresan un antagonismo, pero no a nivel del discurso, sino a nivel de la organización de las relaciones sociales.

En este punto queremos referir un ejemplo que consideramos imprescindible: el discurso sobre el patrimonio cultural y el discurso sobre el carácter público del cerro Kasteli surgieron en reacción al eco del grito de angustia por Rosa Nera. Sin este grito, los discursos anteriores no existirían, de hecho ni existiría siquiera la demanda. Estos discursos expresan la forma social de la demanda, expresan la dimensión del diálogo con la clase dominante para cambiar la situación. Expresan la dimensión de la delegación del hacer en el poder institucional. Es decir, confieren al poder institucional la capacidad no sólo de hacer, sino también de traducir el grito como quieran. El asunto, sin embargo, es que la propia demanda nos empuja hacia su realización, el grito de agonía por el aroma de la rosa nos empuja al hacer. Este impulso hacia el hacer se oculta en el discurso sobre, por ejemplo, el patrimonio cultural y el carácter público. Una vez más: La demanda se degrada a reivindicación, se presenta sólo en la dimensión del discurso.

Recapitulando, en el conflicto entre el discurso y el grito, observamos, en primer lugar, que con el discurso la demanda se mantiene en el nivel de la palabra: se trata de un discurso expresado, colectiva o individualmente, y dirigido a un tercero, portador del poder de actuar. El portador de la demanda legitima este poder y «autoriza» a la tercera parte a actuar en nombre del portador de la demanda y a satisfacerla. El discurso para la clase dominante sigue siendo siempre útil porque puede manipularlo, traducirlo a su voluntad, convertirlo en una herramienta para la imposición de su poder. Como señalan Free Asociación(2007: 26): «*El Estado o el capital reciben la demanda en sus propios términos y dentro de su propia lógica*».

En contraste, la importancia del grito reside en que nos reorienta al hacer. La satisfacción de la demanda no depende de un *deus ex machina*, sino de nuestra propia

actividad colectiva. Esto tiene una grave implicación: el deseo de cambiar el mundo se expresa de modo tangible y material en el aquí y ahora; quizá explícitamente, quizá en silencio, pero está presente y en constante conflicto con el mundo dominante. Para expresarlo dentro de nuestro ejemplo de referencia, el grito muestra que otro mundo está ya aquí, quizás escondido en el casco antiguo de La Canea, quizás oculto entre las construcciones y los paseos laberínticos, pero está presente acá dentro de nuestro hacer. Este mundo está (continuamente) en un conflicto dialéctico con el mundo dominante.

El hecho de que el grito nos dirija al hacer encierra otra diferencia significativa entre el grito y el discurso. El hacer presupone una proyección-más-allá y, por tanto, la posibilidad de imaginar el mundo de otro modo. En el caso contrario, el discurso no sólo implica un cierto límite (el del contenido de la demanda y su satisfacción dentro de los límites de las relaciones actuales), sino que al mismo tiempo escinde el hacer de la capacidad de imaginar un mundo distinto. «*Nuestro grito es una proyección más allá, la articulación de una otredad que puede ser*» (Holloway 2010: 47-48).

Existe una diferencia importante entre discurso y grito en lo que respecta al punto de partida. El discurso trata de racionalizar las causas de nuestra tristeza, intenta reflejar un proceso de pensamiento racional y, por lo tanto, es un proceso que concluye con la justificación de la situación presente.[380] En el otro extremo, el grito arranca desde las emociones. Empezamos con los sentimientos que sentíamos en las primeras horas después del desalojo de la okupa. Esto es imprescindible para disipar las nubes de la racionalidad en el proceso de acción colectiva. En este sentido, empezamos a partir de nuestro deseo para librarnos de la normalidad. Concentrarnos en Rosa Nera significa seguir el deseo de cambiar el mundo.

Por último, nos atreveríamos a afirmar que **el grito es un discurso que se ha vuelto loco, un discurso que escapa de los objetos y toca los verbos[381], un discurso que nos empuja al hacer.[382]** El grito es un discurso que no puede ser incorporado al

[380] En este sentido, hay una contradicción enorme en este texto: por un lado intenta seguir el eco del grito de las primeras horas tras el desalojo; por otro, siendo una tesis doctoral, está racionalizando (es decir cercando) estos sentimientos.
[381] Precisamente porque el verbo es el sujeto revolucionario.
[382] En la obra teatral «*Nuestro circo grande*» de Iakovos Kampanellis (1973) leemos «*¿qué hacer cuando queremos decir algo pero no cabe en nuestras palabras? Lo convertimos en una canción, porque la canción es un discurso que se ha vuelto loco. Y cuando la canción no nos sirve, lo convertimos en baile, porque el baile es una canción que se ha vuelto totalmente loca*».

lenguaje de la política o de las ciencias políticas; rompe a priori la imagen del consenso (Holloway 2005: 265-269). El grito es un discurso que se vuelve loco. Nos invita a realizar los cambios que queremos realizar. **El grito transforma la demanda de objeto en verbo.**

El grito se encuentra oculto dentro de la demanda

Hemos señalado, al principio, que la demanda está relacionada con la externalización de nuestro poder para hacer. Pero mientras empujamos hacia fuera nuestro deseo, al mismo tiempo –dado que este discurso se dirige a un conjunto de instituciones abstractas– nos resta el poder del hacer. Nuestro poder se delega en esta red de abstracción, que confirma el poder institucionalizado.

Con la demanda, el poder-para se transforma en poder-sobre nosotros. Con la demanda, nuestro poder de hacer se encuentra fuera de nosotros. El poder-para (hacer) se transforma en poder-sobre nosotros, un poder impersonal ejercido sobre nosotros. Así, si bien la demanda reconoce al sujeto oprimido, no le otorga la posibilidad de emanciparse, sino que sitúa su poder en un tercero. John Holloway (2011: 143-144) capta esta transformación como la transformación del poder de verbo a sustantivo.

Habiendo señalado antes el antagonismo entre el grito y el discurso, añadiríamos, en este punto, que el grito está oculto dentro del discurso. Por consiguiente, la potencia del hacer se encierra dentro del poder-sobre. Dentro de la categoría de la demanda nuestra potencia del hacer se vuelve invisible. La capacidad para hacer se convierte en una característica exclusiva de la organización abstracta. Ahora, en el caso extremo de una reivindicación, nuestro poder se convierte –por completo– en poder-sobre. La organización abstracta se compone de una red de poder-sobre. Poderes que han sido cedidos por nosotros. La escisión de este poder de su portador crea la organización abstracta, una organización de la que se ha eliminado la subjetividad de los portadores de la demanda. Así, en el siguiente apartado examinaremos el doble carácter de la organización, que es inherente a la demanda.

5.11. El doble carácter de la organización

Señalábamos anteriormente que cada demanda tiene una doble existencia en el nivel del discurso (discurso vs. grito). Una demanda es un impulso hacia el hacer mientras siga siendo un grito. La demanda es, potencialmente, la capacidad que posee el prole-

tariado para hacer realidad sus demandas. Se convierte en discurso cuando ya no impulsa a sus portadores al hacer, sino que la satisfacción de la demanda se busca a través de terceros. Estas dos existencias, repetimos, constituyen dos determinaciones no sólo contradictorias, sino también antagónicas. Discurso y grito existen antagónicamente dentro de la demanda. Discurso y grito se oponen en una unidad conflictiva. **Así, la demanda es la unidad de estos polos en conflicto. Por eso, decimos que la demanda es el núcleo de la contradicción del proletariado.**

Respeto a las demandas, el discurso puede tener dos caras. Es un discurso que se dirige hacia un tercero, pero quizás es también un llamado hacia el hacer. En el primer caso, la demanda se desvincula de nuestro hacer, constituye formas de organización ajenas a nosotros (los portadores de la demanda). Este antagonismo se refleja en la forma en que el proletariado se organiza: bien buscará la satisfacción de la demanda a través de terceros, bien se organizará con el objetivo (y medio) de realizar las demandas.[383] El grito y el discurso son categorías contradictorias porque expresan una forma diferente de organización de las relaciones sociales para la satisfacción de la demanda. La organización derivada del doble carácter del discurso de la demanda también tiene doble carácter.

En el primer nivel de conflicto de la demanda hemos señalado la apertura del discurso: el discurso puede contribuir bien a la legitimación del poder-sobre o bien –como grito– a la expresión material del poder-para. Del carácter dual del discurso que hemos discutido anteriormente se deriva el doble carácter de la organización: por un lado, una forma organizativa que realiza la demanda; por otro lado, una forma organizativa que produce y reproduce el marco institucional existente. Los portadores de la demanda, o bien siguen el entramado de relaciones institucionales de la sociedad actual: un conjunto de relaciones organizativas que elimina de los portadores la posibilidad del hacer; o bien se organizan para hacer realidad ellos mismos las demandas con sus propias fuerzas. Examinemos este antagonismo en detalle.

---

[383] «*La cuestión de la organización es más compleja, porque la organización debe unir en sí dos elementos aparentemente contradictorios: la organización de la negación social y de la emancipación. (…) una cosa es cierta: frente a un enemigo poderoso y fuertemente organizado, la organización de la negación emancipadora debe funcionar sin ninguna forma de comité central, oligarquía o jerarquía. Hic rhodus, hic saltus: la organización debe anticipar el objetivo de la emancipación y determinar su carácter en función de este objetivo. Esto no es posible determinarlo teóricamente. Es una cuestión práctica. Tanto individual como colectivamente, y también en la vida cotidiana, esta noción sólo puede realizarse en y a través de la actividad práctica*» (Agnoli 2002: 195).

Los distintos (cualitativamente) usos del discurso producen diferentes formas de organización. Desde el antagonismo entre el discurso y el grito se establecen dos dinámicas diferentes de organización de las relaciones sociales. Por un lado, a partir del discurso se forman relaciones sociales abstractas, relaciones en las que el sujeto ha sido abstraído. Estas relaciones sociales se cristalizan en las instituciones existentes. La organización institucional no es más que una forma de organización de las relaciones sociales de la que se ha eliminado la proyección-más-allá. En esta peculiar forma de organización de las relaciones sociales el deseo del cambio se pierde en el horizonte. La lógica de la demanda nos arrastra a una organización abstracta de la que el sujeto está desconectado de su capacidad de imaginar las relaciones sociales de otra manera; de la que la demanda está separada del hacer. (En este sentido, el rechazo de la demanda por parte de las luchas contemporáneas debe entenderse como rechazo de un hacer que, a través de un laberíntico proceso de traducción, acaba produciéndonos como súbditos). La organización abstracta se lleva a cabo en la práctica cotidiana, independientemente de que durante esta actividad las personas sean conscientes de esta abstracción.[384] Así, imaginar un mundo más allá de la farsa que estamos viviendo, significa destruir la imagen de permanencia de la organización abstracta.

Queremos crear un mundo diferente, pero la demanda nos atrae de vuelta a la cohesión social de la sociedad capitalista, a la cohesión social de una organización abstracta. La demanda es una parte del poder absorbente del entramado capitalista, nos presiona a formar –en un modo particular– el deseo (y la necesidad) de cambiar el mundo. Y de este modo, por muy radicales que sean las demandas, el conjunto de las relaciones sociales capitalistas nos rodea y nos absorbe de nuevo en su lógica. Si nuestro enemigo es la cohesión social capitalista (Holloway 2011: 60), entonces tenemos que leer la forma de la demanda como parte de esta cohesión social que nos

[384] La organización abstracta puede resumirse idealmente a través del argumento central de John Holloway en *The Red Rose of Nissan*. Al enfocar la campaña de reclutamiento de la empresa y la acción sindicalista de los trabajadores de Nissan, sostiene que el nuevo sindicato de trabajadores es corporativista y se preocupa por los intereses de la empresa (Holloway 1987: 155). Se trata de un intento de estructurar el sindicato bajo el control y los intereses del capital. En este sentido, Holloway, utilizando un juego de palabras de la campaña publicitaria de Nissan, sostiene que los sindicatos son, potencialmente, *staff* del capital. [Hablando acerca de *staff* del capital adquiere un significado particular a la luz de la tesis de Holloway de que la lucha de clases existe dentro de todos nosotros. El antagonismo de clase existe dentro de nosotros, bifurca nuestra existencia (Holloway 2010: 214).

Pero dos cuestiones nos interesan aquí: la primera es la adopción por parte de los trabajadores de demandas cuyo contenido da impulso al capital para desarrollarse. La segunda es la adopción por parte de la clase obrera de la lógica del capital en su forma organizativa. Quizá, podemos hablar de demandas cuyo contenido reproduce el statu quo. Pero, más que eso, queremos argumentar que la forma de las demandas abarca la lógica del capital.

arrastra a sus brazos de diferentes maneras: bien haciéndonos dialogar con el Estado, bien reduciendo nuestro deseo a una lógica corporativista, o –lo más habitual– empujándonos a una forma abstracta de organización.

La demanda no es terreno neutral, sino el territorio de las fuerzas de dominación: nos empuja hacia relaciones sociales y formas de comportamiento a las que rechazamos: nos empuja hacia formas abstractas de organización. La demanda no es más que un aspecto de la manera en que el Estado nos hace replegarnos a la cohesión social del capitalismo, obligándonos a comportarnos de una manera específica; a adoptar categorías de pensamiento y formas organizativas ajenas, confinándonos a los límites de las instituciones.

En otros términos, la demanda es algo que nos conduce a formas estatales de organización. Un ejemplo llamativo es la Iniciativa, que encauzó su acción exclusivamente dentro de lógicas institucionales, exclusivamente a formas abstractas de organización del deseo de que el cerro Kasteli no se hotelizara. En este sentido, las demandas del patrimonialización del cerro Kasteli y del carácter público del espacio nos llevan directamente a la lógica de las instituciones: a la lógica de racionalización de lo justo de la salvación del patrimonio cultural frente a las instituciones del Estado. Mucho más que eso, la Iniciativa tiende a organizarse bajo la lógica de la eficacia, no sólo para satisfacer sus demandas sino también para dialogar con las instituciones del Estado. En este sentido, la Iniciativa aleja la actividad cotidiana del mismo deseo que empujó la gente a organizarse. Reivindicando, por ejemplo, el espacio público, la Iniciativa interfiere en el espacio del Estado, evitando realizar el espacio que la gente desea.

Por el otro lado, a partir del grito se forman relaciones en las cuales el impulso hacia el mundo es la articulación de la autoorganización.

Adoptamos el término autoorganización, tal y como se formuló durante la lucha reivindicativa del cerro Kasteli, como una forma de organización no enajenante.[385] Por autoorganización no nos referimos a un tipo específico de organización, sino a aquella organización que es resultado del deseo de cambiar el mundo y de la expresión pura de la demanda en el hacer, sin mediaciones. La autoorganización no expresa una forma diferente de ejercer el poder, sino una forma de organización que ha recha-

[385] Aunque usamos el término de autoorganización no lo definimos. Dado que no se refiere a una organización concreta sino a una negación a la organización abstracta. Se queda preferiblemente como una categoría indígena generada en el campo de investigación.

zado la abstracción del hacer. No es un modo de organización en el que el poder se lo poseen los de abajo, sino un reconocimiento mutuo de la dignidad humana. La autoorganización es la negación de la lógica de la cesión del discurso de la demanda. En otras palabras, la autoorganización expresa una negación a la organización abstracta; expresa el movimiento del sujeto colectivo contra la organización abstracta. En este sentido, la autoorganización es otro nombre de la esperanza (Holloway 2022).

La autoorganización existe en la forma de la demanda, pero desborda esta forma. De este modo, la autoorganización significa la disolución del poder-sobre las personas, la transgresión de las relaciones de poder.[386] La autoorganización es la expresión de nuestra capacidad de actuar, de crear colectivamente. La autoorganización se opone al poder-sobre, no porque tenga un programa diferente, sino porque se halla en constante conflicto con el poder-sobre. La autoorganización encapsula la proyección-más-allá de nuestro hacer, y precisamente por eso abre la posibilidad de la autodeterminación, aspira a la autodeterminación. La autoorganización implica un impulso hacia la autodeterminación de la sociedad. Así, dentro de la demanda, por ejemplo, del espacio público se oculta el espacio común: la organización directa de las relaciones sociales para realizar el espacio público.

Recapitulando, el doble carácter del discurso que conlleva la demanda (discurso/grito) produce una organización que tiene también doble carácter [figura 2, Anexo 2]: organización abstracta y autoorganización. Este es el eje para comprender la categoría de la demanda. Es decir, que mientras articulamos una demanda, nuestra organización está caracterizada por una dualidad. Por un lado, está la autoorganización: la realización de la demanda, la base material de nuestro deseo para cambiar el mundo, es el modo organizativo en el cual el hacer de los actores sociales se relaciona con la proyección-más-allá de la mente colectiva. Por otro lado, está la organización abstracta, una forma en la cual la organización de las relaciones sociales se abstrae de nuestros deseos. Esta forma de organización se deriva con la cesión de la capacidad de actuar a terceros.

[386] El proletariado da un brinco, decía S. L. R. James (como se citó en Cleaver 1985: 152), rompiendo impulsivamente la vieja organización. El proletariado crea nuevas formas de organización en su intento de superar la organización abstracta. Estas nuevas formas de organización no están dadas ni determinadas de antemano. Lo que tienen en común estas formas de autoorganización es el impulso hacia la autodeterminación, la abolición del poder-sobre. O como señala el colectivo griego *Antitesis*: «*el proletariado no necesita un modo de organización específico, ya que en su movimiento crea y destruye sus formas políticas, que son simples expresiones prácticas de una conciencia que es sinónimo de la posición objetiva del proletariado en las relaciones de producción y en la lucha*» (Antithesis 2020: 149).

Tenemos que entender la autoorganización no como algo ajeno a la organización abstracta sino como una forma de relación social que se encuentra reprimida dentro de la organización abstracta. Por eso la importancia del capítulo cuatro: la autoorganización que implica el espacio común se encuentra reprimida dentro de la demanda del espacio público y la organización abstracta que implica el carácter público del espacio está en un antagonismo latente con la autoorganización. Esto significa que estas dos formas de organización son antagónicas; la emancipación se percibe como la liberación de la autoorganización de su componente abstracto, es decir de la organización abstracta.

Estas dos formas de organización tienen una relación antagónica.

La relación entre autoorganización y la organización abstracta es una relación antagónica y una relación de desbordamiento. La autoorganización no cabe en la organización abstracta y la desborda. La autoorganización existe como una posibilidad reprimida dentro de la organización abstracta, existe como rebelión contra la organización abstracta (es la historia que describimos en nuestro ejemplo de la Asamblea Solidaria contra la Iniciativa).[387]

La autoorganización es la forma en la que la demanda no se vuelve algo externo a su portador. Si demandamos, por ejemplo, espacios públicos en la ciudad, la autoorganización implica la realización de estos espacios. Al contrario, la organización abstracta se refiere a la cesión del poder de actuar a una tercera parte (normalmente al Estado y sus instituciones). En este segundo caso, convertimos nuestro deseo de cambiar el mundo en un discurso que se articula frente a una tercera parte, es decir el deseo de cambiar el mundo se convierte en algo externo a nosotros. El grito, que quizás se mantiene en el deseo de cambiar el mundo, se subordina a un discurso que no sabe bailar.

Esto transforma nuestra organización. Dado que la autoorganización requiere mucho dolor y sacrificios a nivel personal y colectivo, nuestra organización se orien-

[387] Podríamos expresar este argumento en términos de totalidad. La totalidad es la desaparición de las maneras distintas de organización de las relaciones sociales. La totalidad se constituye a través de la abstracción de la organización. Y la abstracción de la organización es la cohesión social del capitalismo. Es obvio que la organización abstracta y la autoorganización se vinculan a través de un antagonismo. La autoorganización empuja hacia la autodeterminación y la organización abstracta no sólo produce la cohesión social del capitalismo, sino también enajena a los portadores de la demanda de su hacer. Este antagonismo está presente cada vez que se articula una demanda. Este antagonismo se ubica también en el núcleo de la lucha de clases. Así, la demanda es desaparición de las distintas formas de conflicto.

tará según lógicas de eficacia. Y en la sociedad en la que vivimos es más eficaz, más fácil, tiene, por así decirlo, un coste menor, la delegación de la realización de las demandas en un tercero.[388] La organización institucional aparece como la autoridad externa que posee el poder de hacer realidad la demanda. Al mismo tiempo, la propia organización institucional reproduce el mundo tal y como lo conocemos. Lo que caracteriza a la organización institucional es la abstracción del poder-para, la pérdida de la posibilidad de autoorganización. A la inversa, la autoorganización es la forma de organización que reconoce el poder-para del portador.

La autoorganización es la forma de organización negada dentro de lo abstracto de la organización de las instituciones. La autoorganización existe siempre como posibilidad dentro de la organización abstracta, ya que la organización abstracta no es algo cerrado totalmente. Potencialmente podríamos determinar nuestra actividad conscientemente. Sin embargo, la demanda nos guía hacia los brazos de la organización abstracta. La organización abstracta es la negación de la autodeterminación, la negación de la posibilidad de que podamos autoorganizar nuestras vidas. En Rosa Nera usamos una frase para llamar atención sobre la necesidad de la organización: «la autoorganización implica la palabra organización». Quizás tendríamos que invertir esta consigna: *la organización implica la autoorganización*.

Hay una interpenetración entre la organización abstracta y la autoorganización, una relación interna. La organización abstracta hipoteca nuestra posibilidad de organizar y así moldea nuestro grito (es decir moldea nuestra negación y nuestra proyección-más-allá). La abstracción es un proceso de integración del contenido material del deseo de cambiar el mundo (grito) en la cohesión social.

El dominio de la organización abstracta sobre la autoorganización es un proceso histórico, pero también es un proceso que se repite diariamente. Queremos evitar la construcción de un hotel en el cerro Kasteli y en vez de autoorganizar nuestra vida en el cerro Kasteli, articulamos una demanda contra la hotelización. Allí se presenta el proceso de abstracción, nuestro hacer se integra en la cohesión social y en la lógica de la organización abstracta. Pero este proceso no está predeterminado, es siempre una

[388] Quizá podamos rastrear aquí la causa generatriz de la forma del Estado. El Estado se crea constantemente; es él mismo un proceso: se proclama constantemente garante de la voluntad de la sociedad civil. Podemos verlo como un giro copernicano: no es el Estado el que nos crea como ciudadanos, es nuestro hacer el que crea el Estado y, al mismo tiempo, a nosotros como ciudadanos. La apertura de la categoría de la demanda refleja esta inversión.

lucha. Por eso, en el siguiente subcapítulo hablaremos del intento de la burguesía de imponer la forma de la demanda.

5.12. Hacia una lectura emancipatoria de la demanda

Una vez considerado el doble carácter del discurso y el doble carácter de la organización, implícitos en la demanda, es necesario hacer una recapitulación general. Antes hemos señalado que existe una tensión entre el deseo de cambiar el mundo y la aparición de este deseo como demanda. Examinaremos este conflicto más extensamente, partiendo del esquema que hemos presentado antes.

El deseo de cambiar el mundo, en las sociedades en las que domina el poder-sobre, se presenta como un montón de demandas.

Inicialmente, el hecho de que nuestro deseo de cambiar el mundo adopte la forma de demandas no significa que la política de demandas sea errónea. No significa que la expresión, por ejemplo, de la demanda de espacio público sea falsa, ni que la reivindicación del patrimonio cultural vaya por mal camino, etc.; nuestro argumento no es tanto mostrar que el contenido de la demanda contribuye a la reproducción de la sociedad (también puede que sea así), sino ir más allá: mostrar que la forma de la demanda nos empuja hacia la cohesión social capitalista. Así, el deseo de cambio se expresa en forma de demandas, y esto sucede en la medida en que un conjunto de contextos sociales nos empuja por este camino.[389]

En segundo lugar, el hecho de que el deseo de cambiar el mundo aparezca en forma de demanda no significa que este deseo no sea real: al declarar que no queremos un hotel en nuestra ciudad, que no liquidamos el patrimonio cultural de nuestro lugar, que exigimos espacios libres y públicos, que nos oponemos a la represión estatal, que queremos un espacio para convertirlo en hogar de lucha, estamos declarando que realmente queremos cambiar esta situación. No sostenemos que no haya diferenciaciones entre estas demandas; sin embargo, a pesar de esas diferencias, el argumento central aquí es que dentro de estas demandas se oculta el deseo de cambiar el mundo y así este deseo se transforma en relaciones sociales que se oponen a él. La contradicción aquí es que la demanda depende únicamente de nuestro deseo de cambio. Y es

[389] Se acepta que el deseo de cambiar el mundo no sólo aparece en forma de demandas. Hay otras formas de lucha ocultas a la vista de la demanda. Esto no significa que las otras formas de lucha sean correctas y la expresión de las reivindicaciones no (o viceversa). Simplemente afirma que la demanda es la forma dominante de manifestación del deseo de cambiar el mundo.

este deseo el que inflama las demandas (a veces radicales, a veces más conservadoras) en nuestra vida cotidiana.

En otras palabras, observamos un proceso de metamorfosis. La palabra metamorfosis implica la palabra μορφή, que en griego significa forma; se refiere al cambio de la forma. Cuando articulamos una demanda existe un proceso de metamorfosis: la demanda se va metamorfoseando en una forma distinta (en un discurso) que ya no la asociamos con nuestro deseo de cambiar el mundo. Esta metamorfosis no sólo oculta su origen, más que eso disminuye nuestro grito. La demanda se vuelve en una lógica de reproducción de la cohesión social.

Si hablamos de la demanda como una forma de relación social estamos hablando de la manera en que las relaciones sociales están organizadas. Es una forma que niega de su propia sustancia, su propio contenido material. La forma de la demanda oculta la sustancia del hacer, pero el hacer existe en la demanda en modo de negación. En este sentido, la forma demanda es una abstracción, es una forma que separa el hacer de la demanda. Pero si hablamos de la demanda como forma ya abrimos su contenido material.

Al expresar nuestro deseo en forma de demanda, es visible la posibilidad que nuestro deseo sea manipulado por la organización abstracta. Expresamos nuestro deseo de preservar el patrimonio cultural y la empresa hotelera degrada este deseo, afirmando que protegerá el edificio y los restos arqueológicos exponiendo las reliquias a los turistas que vienen a alojarse en el hotel. Del mismo modo, expresamos nuestro deseo de que existan espacios libres y autoorganizados, y nuestro deseo es traducido por las instituciones de organización abstracta como *carácter público* del espacio. Vemos, por tanto, que a través de la demanda nuestro deseo puede quedar degradado dentro de los marcos de la organización abstracta. Esta posibilidad reduce nuestro poder de soñar.

La cuestión para una perspectiva emancipadora es, por tanto, ¿cómo superar la apariencia de la forma demanda? Vemos que en las luchas de emancipación social hay un punto de conversión en el que el deseo de cambio se disuelve ante la necesidad de organizarse de forma abstracta para que el discurso de la demanda llegue a quienes administran. Queremos preservar el patrimonio cultural y nos organizamos dentro de una Iniciativa cuya acción se dirige exclusivamente a las instituciones existentes, lo cual limita la acción de los participantes a la recogida de firmas y la presión hacia las máscaras del poder. En todas formas, la demanda no nos satisface.

Queremos ir más allá. Queremos liberar nuestro deseo de la forma demanda. Aunque la demanda esté satisfecha, no se satisface plenamente nuestro deseo de cambiar el mundo, queda un excedente que no cabe en la propia demanda.

Las implicaciones políticas de este esquema son enormes. Muchas luchas anti-capitalistas (y muchas okupas en Grecia, dado que estamos centrados en este tema) toman partido contra la organización, pero todavía no hemos iniciado ningún debate sobre este rechazo de la organización. Por eso, el doble carácter de la organización puede ser el eje central para dar los primeros pasos hacia una teoría sobre anti-organización derivada de la demanda; puede dibujar los primeros pasos hacia una teoría de organización dentro del marco del marxismo abierto.

Más allá de la apertura hacia una teorización acerca de la organización, el esquema anterior también ofrece una perspectiva emancipadora a nuestras luchas. La clave, por tanto, para liberar nuestro deseo de la prisión de la demanda es comprender este doble carácter del discurso y, en última instancia, el carácter dual de la organización que conlleva la demanda. Necesitamos liberar el contenido material de nuestro deseo (nuestro hacer, nuestro grito) de su enclaustramiento en la organización abstracta. La red de la organización abstracta no sólo nos arrastra al campo equivocado, sino que en mayor medida destruye nuestro deseo.

Sin embargo, no olvidemos que la expresión de una demanda presupone la presencia del grito. Este es el contenido material de la demanda. Sin grito no hay demanda. Mientras el grito se convierte en discurso nuestros sueños quedan atrapados en la red de la organización abstracta, lo que significa nuestro alejamiento de las luchas sociales y nuestra incorporación a la lógica de la organización abstracta.

Con la organización abstracta observamos la ruptura de la proyección-más-allá del deseo colectivo (de nuestros sueños), por lo que nuestro hacer se ve forzado a entrar en la lógica de la organización abstracta. No se produce una usurpación de la proyección-más-allá por parte de terceros, sino el enclaustramiento de la proyección-más-allá en la lógica de la organización abstracta. De este modo, la demanda se transforma, de algo que desafía el statu quo, en algo que nos devuelve a la cohesión social.

Por consiguiente, el deseo de cambiar el mundo y la expresión de las demandas no se identifican. Constituyen una relación extática: el deseo de cambiar el mundo está (simultáneamente) en-contra-y-más-allá de la demanda. Nuestro deseo no cabe dentro de la demanda; el deseo de cambiar el mundo se desborda de la forma deman-

da. Sin embargo, en esta sociedad la demanda se encuentra en un proceso de identificación con el deseo de cambio.

Aún más, la relación entre la demanda y el deseo de cambio es antagónica. Hay un antagonismo vivo entre nuestro grito (el contenido material del deseo de cambiar el mundo) y la demanda; podríamos argumentar que el contenido material del deseo de cambiar el mundo (el grito) es la crisis de la demanda. Y como consecuencia la autoorganización es la crisis de la organización abstracta, es decir de la cohesión social. Es el antagonismo que se expresa, en la lucha social que estamos estudiando, entre el patrimonio cultural y la apertura de la ciudad, entre la oposición a la hotelización y la apertura de la ciudad, entre la reivindicación de los espacios públicos y la apertura de la ciudad. Una demanda oculta el antagonismo anteriormente descrito. Muestra el deseo de cambio de manera unidimensional. Nuestro deseo está arrastrado a la prisión de la demanda. Queremos abrir la ciudad y en cambio exigimos la devolución del patrimonio cultural a manos del pueblo, queremos abrir la ciudad y en su lugar exigimos la no privatización del cerro Kasteli, etcétera.

Para escapar de la prisión de la demanda, necesitamos pensar la demanda como proceso de demandar, como un proceso que nos arrastra hacia formas abstractas de organización, desvinculándonos del deseo de cambio, sin que nuestro deseo pueda identificarse con la demanda individual. El análisis de la categoría de demanda como un proceso significa no considerar completa la subordinación del deseo de cambiar el mundo a la demanda: significa ver la demanda como un proceso de lucha.

Leer la demanda como un proceso significa que podemos rescatar el deseo de cambiar el mundo de las formas abstractas de organización. Esto, en otras palabras, significa rescatar el deseo del cambiar el mundo de la demanda de salvación del patrimonio cultural; significa rescatar el deseo del cambiar el mundo de la demanda de carácter público del espacio. En otras palabras, significa, extender la mano a la gente buena. El deseo de cambiar el mundo nos empuja más allá de la forma de la demanda.

5.13. La demanda como categoría de lucha: o la lucha por no caer en la forma demanda

Desde el punto de vista de la organización abstracta, cuestionar la forma demanda supone una amenaza directa. Es una posibilidad que puede cuestionar el modo en que están organizadas las relaciones sociales e impulsar hacia la autoorganización. Lo que

queda fuera del control del poder-sobre es el propio deseo de cambio. Por eso, el deseo de cambio es la crisis de la demanda. En este subcapítulo trataremos con la tensión entre la demanda y el deseo de cambiar el mundo. Nuestro deseo de cambiar el mundo está en-contra-y-más-allá del mundo de las demandas. Si en este viaje de tensión olvidamos nuestro deseo, entonces nos quedamos encerrados en el caparazón de las demandas. La transición del deseo de cambiar el mundo a las demandas es una migración a un mundo de organización abstracta.

Por lo tanto, debemos centrarnos en la metamorfosis de nuestro deseo en demanda, precisamente para no reproducir una forma abstracta de organización. Criticar la apariencia del *deseo de cambiar el mundo* como demanda. Es decir, la devaluación de nuestro deseo dentro de los límites de las relaciones sociales existentes. (En el vocabulario marxiano, criticar la aparición del deseo de cambiar el mundo como demanda significa liberar la punta revolucionaria de la demanda). Si limitamos las luchas únicamente a la forma de demandas, cerramos los ojos no sólo a la riqueza de nuestros deseos y necesidades, no sólo a la riqueza de las relaciones sociales que creamos dentro de las luchas, sino también a nuestra fantasía constitutiva de otros mundos. Nuestra lucha no está totalmente subordinada a la demanda, la demanda no es más que una cristalización del movimiento, pero nuestras relaciones sociales las superan.

En su texto Cleaver ubica dos niveles de lucha: el conflicto visible está en las luchas por las condiciones de trabajo, por las horas de trabajo, por los salarios, etc. Podríamos argumentar que estas luchas son luchas de tipo sindical, son luchas por la mejora de las condiciones laborales. (Las reivindicaciones parciales pueden satisfacerse si el capital encuentra formas de compensarlas. Se puede conseguir una jornada laboral más corta –y por tanto más tiempo libre– si aumenta la productividad o si este tiempo «libre» está estructurado). En su generalización estas reivindicaciones económicas pueden convertirse en políticas (Cleaver 1985: 103). Aquí vemos una similitud con la crítica de Lenin a las demandas parciales. Las demandas parciales (es decir, las demandas sindicales) no son suficientes, dado que no desafían el núcleo de las relaciones capitalistas. Por esa razón, Lenin sostiene que hay que profundizar en el conflicto. Así, entiende esta profundización como la lucha por el poder político. Por otro lado, Cleaver ve otro nivel de lucha, reconoce un conjunto de luchas contra la imposición de la forma mercancía, por impedir que caigamos en la locura del salario, etc. Este nivel de lucha tiene un contenido más profundo.

Estamos más cercanos al pensamiento de Cleaver, pero la mercancía no es la única objetividad ilusoria que nos arrastra de vuelta a la cohesión social. La propia demanda, la forma en que luchamos y nos organizamos, también nos absorbe dentro de la lógica de dominación. Por eso proponemos mirar más allá de la demanda. Ver nuestra lucha como una lucha por no adoptar la forma demanda; es decir, no adoptar el carácter de organización abstracta.

Independientemente del contenido de las demandas, insistimos en que debemos examinar la forma de las demandas. La consecuencia política de lo anterior es que nuestro deseo de cambiar el mundo no adopte necesariamente la forma de demandas. La forma demanda es *a priori* una lucha de clases; el capital intenta encajarnos en su molde. La clase dominante impone su propia lógica a la forma en que reivindicamos nuestros sueños. Nuestros sueños, sin embargo, no caben en las categorías del capital. Para clarificar esta relación, hay que entender que la lucha de clases trata, en este punto, del modo en que el capital intenta imponer la forma de demanda al conjunto de la población que desea cambiar el mundo, obligando a la gente a consumirse dentro de una lógica de organización que recicla la sociedad existente y extirpa sus sueños. La lucha entre el capital y la clase obrera siempre gira en torno a la forma demanda, porque siempre se refiere a la forma que adopta el deseo de cambio.

En este sentido, la lucha de clases se traslada a una pugna por la forma social que adoptará el deseo de cambiar el mundo. La forma demanda no es un concepto neutro, que simplemente describe el deseo de un conjunto de sujetos por un cambio particular, sino una forma de organización dentro de la lógica del capital. El poder del capital para imponer la forma demanda es el poder para conservar el sistema, un sistema en el que la vida de la mayoría de la gente está escindida del hacer. Los capitalistas, en un marco de racionalidad, buscan imponer la forma demanda, ya que es una forma de control social. Por otro lado, la clase obrera intenta escapar de la forma demanda y dar nuevas formas a su deseo de cambiar el mundo. Al mismo tiempo, la imposición generalizada de la *forma demanda* significa que el discurso se ha convertido en el medio fundamental de la organización abstracta. Significa que el discurso está desconectado del propio hacer y que el deseo de cambio sólo puede hacerse realidad dentro del molde de una demanda, de un discurso racionalmente desarrollado.

En suma, la *forma demanda* es una forma fundamental del antagonismo de clase dentro del capitalismo. La forma demanda es idónea para expresar el conflicto en el seno de una sociedad de clases, ya que mientras el deseo de cambiar el mundo se

mantiene como reivindicación no toca el núcleo de este deseo.[390] La demanda es una categoría que, paradójicamente, constituye la dimensión interna de la sociedad burguesa, es un puntal para la existencia de la división de clases.

La relación entre la *forma demanda* y la lucha de clases no es inmediatamente evidente y esto se debe a que la propia demanda, como hemos visto anteriormente, se presenta como una forma de defensa contra la Hidra y, por lo tanto, esta forma de lucha es (también) adoptada por la propia clase obrera.[391] Sin embargo, si la lucha de clases se refiere a la forma demanda y la propia clase obrera adopta esta forma, entonces debemos dar énfasis a este conflicto interno dentro de la clase obrera.

Ahora la cuestión que se plantea es ¿cómo podemos captar esta lucha por la *forma demanda*?

Repetimos que asistimos a una transformación del deseo de cambiar el mundo en demanda. Este proceso de desaparición del deseo de cambiar el mundo es una lucha continua. La forma demanda oculta el deseo que hay detrás de la demanda. Por lo tanto, luchar contra la demanda es un intento de salir del molde de la lucha disciplinada, significa liberar nuestro deseo de cambio que está aprisionado en la demanda. Podríamos describir este conflicto como la lucha del proletariado contra la clase obrera. O para acercar a nuestro campo de investigación como lucha entre el proletariado (o como nombramos el sujeto revolucionario) con la Sociedad Civil (dado que la Iniciativa estaba usando el abanico de la ciudadanía).

En su libro *Ciudades en Insurrección*, Katerina Nasioka (2017: 185-206) señala una tensión entre clase obrera y proletariado. La primera se identifica con el movimiento obrero y las luchas para mejorar las condiciones que afirman su categorización en clase, mientras que el segundo, con sus luchas, desafía la categorización de clase. En este sentido, el proletariado se entiende como «*movimiento continuo de disputa y desbordamiento de su propia condición clasista*» (Nasioka 2017: 188). En este sentido, podríamos argumentar que una reivindicación (una demanda que se queda en el nivel del discurso) concede el poder de actuar a un tercero y, por tanto, reafirma a

[390] Si se rompe este consenso, ya no hablamos de conflicto de clase, sino de revolución, guerra civil, guerra, etc. Para que el conflicto no adopte formas violentas, se encapsula en la lógica de la demanda. Sin embargo, el deseo de cambiar el mundo no sólo puede adoptar formas violentas, su rasgo característico es la proyección-más-allá. La capacidad de pensar más allá de las formas existentes de la sociedad actual.

[391] Sin embargo, repetimos, no queremos argumentar aquí que esta forma particular de demanda deba rechazarse completamente en sí, sino mostrar sus límites y liberar el deseo de cambiar el mundo de ellos.

priori la relación de clase. Asimismo, la Iniciativa trata de mejorar las condiciones de vivir en la ciudad de La Canea, pero no desafía las relaciones que desarrollan estas condiciones.

Por otro lado, una demanda –que pasa por el proceso del hacer– empuja a los actores colectivos a la autoorganización, y desafía la misma organización de las relaciones sociales establecidas. En este sentido, se aclara la tensión entre la Asamblea Solidaria y la Iniciativa. Es un conflicto dentro de la misma categoría de la demanda. En otras palabras, la insurrección contra las demandas es la lucha del proletariado contra la clase obrera. Pero veamos más detalladamente este esquema.

En primer lugar, observamos que el grito y el discurso (contenidos en la demanda) denotan dos perspectivas de clase diferentes. Adoptando el antagonismo entre clase obrera y proletariado introducido por Katerina Nasioka, argumentaríamos que: La demanda como grito es la perspectiva del proletariado, percibe las demandas desde el punto de vista de la punta revolucionaria de las demandas proletarias: desde el punto de vista del cuestionamiento fundamental de las relaciones sociales y expresa la posibilidad de transformarlas desde su raíz. La clase obrera ve las demandas simplemente como medios de reivindicación o medios para construir una organización simétrica al Estado (en el mejor de los casos como medios que pueden converger en la reivindicación del poder político).[392]

El sentido de la demanda difiere para la clase obrera y el proletariado: del mismo modo, el significado del grito y el discurso de cada demanda difieren para el proletariado y la clase obrera. La reivindicación, por ejemplo, del espacio público entra en conflicto con la realización del espacio público: en el primer caso, el deseo del espacio público se expresa a través del discurso a las instituciones cargadas del poder-sobre, pero también como discurso para la organización del partido o de la Iniciativa, etc. En el segundo caso, el deseo de un espacio público, por ejemplo, se realiza por los propios portadores de la demanda: es un grito que empuja a la autoorganización.

Lo mismo ocurre con la cuestión de la organización. Para la clase obrera una demanda se expresa tanto para impulsar a los portadores de la demanda a una organización abstracta (en este caso un partido), como para cultivar la conciencia de clase. Para el proletariado una demanda se expresa porque no puede vivir de otra manera,

[392] La clase obrera y el capital se dedican a embotar la punta revolucionaria de las demandas proletarias. El capital está interesado en imponer el modo de acción a los sujetos en lucha, cercenando así el filo proletario de las reivindicaciones.

porque existe la necesidad de cambiar las condiciones, y por lo tanto la demanda para el proletariado empuja a los propios sujetos colectivos a autoorganizarse para hacer realidad sus demandas.

Volvamos al punto de partida de la apertura. Allí afirmábamos que la lucha por la liberación de Rosa Nera no era una lucha de Rosa contra Digalakis, ni una lucha de la Iniciativa contra la Universidad Politécnica, ni una lucha de la sociedad local contra el gobierno central, sino un conflicto interno: un conflicto de la autoorganización contra la organización abstracta, un conflicto del grito contra el discurso. En palabras de Marx, «*ahora, ya no se trataba de la lucha del seglar con el cura fuera de él, sino de la lucha con su propio cura interior, con su naturaleza curesca*» (Marx 1844: 6).

En otras palabras, las demandas en sí no son un discurso que pueda olvidar la organización cotidiana de sus portadores. Al expresar una demanda nos organizamos en consecuencia para su realización, sin desconectar la demanda (el fin) de nuestra actividad cotidiana. La clave en la lucha social no puede ser una organización abstracta que haya suprimido de la organización cotidiana bien a la proyección-más-allá o bien a los propios sujetos de la lucha. El fin (la demanda) es quizás esa relación con el resto del conjunto de relaciones sociales que a través de cada momento individual de lucha conserva su significado revolucionario. La demanda no se opone al proceso como un ideal abstracto, sino que vive en el interior del proletariado. Da sentido a la existencia del proletariado.

Lukács plasmó este conflicto con un vocabulario distinto, argumentando que «*la separación revisionista entre el movimiento y el objetivo final se manifiesta como una recaída al nivel más primitivo del movimiento obrero. Porque el objetivo final no es un estado que espere al proletariado al final del movimiento, independientemente de este movimiento y del camino que él recorre, un "estado del porvenir"; no es un estado que se pueda, por consiguiente, olvidar tranquilamente en las luchas cotidianas e invocar, todo lo más, en los sermones del domingo, como un momento de elevación opuesto a los afanes cotidianos; no es un "deber ser", una "idea" que jugase un papel regulador en relación al proceso "real"*» (Lukács 1970:56) y un poco adelante «*Ese objetivo final no se opone, sin embargo, como ideal abstracto, al proceso; él es inmanente al momento concreto*» (Lukács 1970: 58).

El proletariado, por tanto, mantiene viva su imaginación, mantiene viva su proyección en otra sociedad dentro de sus formas de organización, a diferencia de la

clase obrera, para la que la organización es un medio para un fin. Así cobra sentido, la punta revolucionaria de las demandas proletarias: el proletariado al ejercer sus demandas plantea una proyección más allá de lo existente. Una proyección que en la organización abstracta del partido desaparece.

5.14. ¿Cuáles son las implicaciones políticas de la crítica a la demanda?

Hemos visto que la crítica es la recuperación de nuestra capacidad de hacer, la recuperación de los verbos. La crítica a la demanda nos lleva directamente al hacer. Desbloquea los verbos que están aprisionados dentro de la demanda y conduce a los actores colectivos más allá de la organización abstracta de la sociedad actual. Si el deseo de cambiar el mundo existe como demanda, esta presencia es el punto de partida de la cohesión social. Criticar la demanda significa abrir el mundo ¿totalmente? cohesionado de formas abstractas de organización. Mostrar que la demanda es parte integrante del capital significa que para una perspectiva emancipadora tenemos que desfetichizar la demanda. La demanda es un fetiche inherente al modo de organización capitalista. Sin embargo no está completamente subordinada a ella. Por eso, la crítica es parte de la lucha, es un momento que abre el camino del hacer.

En este contexto debemos entender la punta revolucionaria de las demandas proletarias: no desde el aspecto de su contenido, sino desde el espectro de su forma. Es decir, desde la posibilidad de la demanda proletaria de atravesar el discurso e impulsar al hacer, desde la posibilidad de la demanda proletaria de atravesar la organización abstracta y conducir a la autoorganización. Por último, forma parte del fortalecimiento del proletariado contra la clase obrera.

5.15. El carácter fetichista de las demandas y su secreto

Antes hemos señalado que las demandas componen un discurso, de hecho un antagonismo entre el grito y el discurso. Curiosamente, sólo se nos muestran en su segunda forma. Es precisamente de esta apariencia como discurso de lo que nos ocuparemos en este apartado. En este caso, el discurso no sólo se exterioriza sino que se hace autónomo, es decir, adquiere vida propia y acaba siendo el que define la vida de sus portadores.

La característica particular del *proceso de demandar* que hemos descrito hasta ahora es que a través de este proceso el discurso de las demandas se cosifica, se convierte en una cosa, adquiere una hipóstasis más allá de sus portadores. Las demandas, en otras palabras, parecen «*estar dotadas de vida propia*». En este proceso, según hemos observado, se pierde la proyección-más-allá, la punta revolucionaria de las demandas proletarias de sus portadores. De este modo, las demandas se autonomizan de sus portadores y se convierten en una herramienta de control y mantenimiento de la cohesión social. Pero veamos la demanda, de nuevo, desde el principio.

La demanda parece, a primera vista, la consecuencia lógica de nuestro deseo de cambiar el mundo. El deseo de cambio se refleja en la *forma demanda*. La demanda se presenta como un discurso elaborado sobre la base del correspondiente deseo y/o necesidad. Sin embargo, continuando con el análisis anterior, argumentaremos que la demanda cubre con un velo de ocultación el propio poder de acción de las personas y devuelve a los portadores de demandas a la cohesión social.

La cosificación de la demanda significa la cosificación de nuestro hacer

Si la demanda oculta nuestra fuerza, es necesariamente parte del fetichismo. Revela el resultado de nuestro hacer tras un laberíntico proceso de organización. En segundo lugar y consecuentemente, para que una demanda pueda ser satisfecha, debe ser expresada de manera justificada como discurso. En este sentido, la demanda afecta nuestras luchas de manera fundamental, porque nos obliga pensar en términos de organización abstracta y del discurso para cambiar el mundo y estructurar nuestras relaciones en términos de eficacia o de ganancia de este argumento. Esto tiene consecuencias reales en nuestra forma de organizar. Articular una demanda implica una mediatización por parte de una organización abstracta. Y eso significa que aleja no sólo nuestros deseos, sino también separa nuestra subjetividad de lo que se va expresando. Vemos que las relaciones entre sujetos van mutando en una cosa autónoma que se dirige hacia los gobernadores. En resumen, la demanda canaliza nuestra acción. En este sentido la demanda, aunque en muchas ocasiones comprende contenidos subversivos, nos devuelve a la cohesión social.

Estamos bajo el control de una organización abstracta, un entramado de relaciones sociales que suprimen la proyección-más-allá de nuestro hacer (partido, en nuestro caso Iniciativa). La demanda socava la proyección-más-allá integrándola en las instituciones de la organización abstracta. Las relaciones de la organización abs-

tracta aparecen como cualidades objetivas de la demanda, cualidades que se adhieren a la demanda. La lógica de la demanda nos exige ser realistas, y esta racionalidad invocada nos introduce en el marco de la organización abstracta.

En tercer lugar, la propia demanda se cosifica. No es sólo una entidad autónoma ajena a nuestros deseos, sino que adquiere una autonomía que acaba definiendo nuestras vidas. El carácter místico de la demanda no surge de su realización; el carácter místico de la demanda proviene del momento en que se convierte en un discurso ajeno al propio hacer de sus portadores. Como discurso, puede ser gestionado por el poder y puede ser plasmado a voluntad a través de un proceso de traducción. El misterio de la demanda consiste en que se apropia del hacer de las personas y les devuelve reflejado el efecto de las demandas a través del procesado institucional.

Nos detendremos un poco más en este aspecto. Hay presente aquí un doble proceso: en primer lugar la **coagulación del deseo de cambiar el mundo**.

Leamos la demanda a la inversa: si partimos del contenido material del deseo de cambiar el mundo (el grito). Entonces partimos con el hecho de que la demanda contiene este grito congelado.[393] La demanda pone fin al movimiento dialéctico de la lucha. La demanda congela las palabras del grito para transformar el grito en un estado instrumentalizable e integrado dentro de la organización abstracta.[394] Típicamente, las demandas de espacios públicos y de preservación del patrimonio cultural fueron reproducidas no sólo por los políticos con exhortaciones a la empresa, sino también por la propia empresa, que elaboró el plan para convertir el lugar en un hotel basándose en estas demandas.[395] O en otras palabras, como habíamos demostrado antes, el

[393] Siguiendo la referencia al texto *Durito y una de estatuas y pájaros*, diríamos que *«Hay quienes hacen de nuestras palabras una estatua (o un dogma, pero es lo mismo). Unos hacen piedra nuestro pensamiento, para luego derribarlo delante de muchos reflectores, en mesas redondas, revistas, columnas periodísticas, discusiones de café. Otros convierten en dogma nuestra idea, le ponen incienso y luego la cambian por otro dogma, más de moda, más a la medida, más ad hoc»* (*Subcomandante Insurgente Marcos, mayo de 2003).*

[394] Free Association plantea una perspectiva similar. En primer lugar, definen los movimientos como el movimiento de las relaciones sociales: «*Los movimientos se mueven porque crean un exceso, desbordan los límites de sus orígenes*» (Free Association 2007: 26). En su intento por definir aquello que se desborda, identifican dos procesos paralelos en los movimientos sociales: las demandas y las problemáticas. Señalan que las demandas se caracterizan por el estatismo, por la congelación del movimiento como tentativa de mejorar el nivel de representación. En contrapunto, los movimientos desarrollan sus propias problemáticas a través de las cuales desafían y plantean interrogantes en relación a las relaciones sociales dominantes y ofrecen una perspectiva diferente. En nuestro texto no hacemos uso de este esquema concreto, ya que consideramos que las reivindicaciones y las problemáticas son el mismo proceso, por lo que tratamos las demandas como forma.

[395] Podríamos decir, a la inversa, que las demandas transforman la existencia misma del capital. En este sentido hemos visto, por ejemplo, que la demanda de patrimonio cultural fue adoptada también por la propia empresa hotelera.

deseo de cambiar el mundo se coagula en la *forma demanda*. Es decir que la proyección-más-allá se va ocultando dentro de la *forma demanda*.

Esta cristalización tiene implicaciones importantes: coagula una imagen del deseo de cambiar el mundo en la forma de las identidades. La demanda se expresa en nombre de un grupo social. ¿Quiénes son los que quieren salvar los restos arqueológicos del cerro Kasteli? Los ciudadanos de la ciudad, ¿quiénes son los que reclaman espacios públicos abiertos? Los ciudadanos de la ciudad de La Canea. La demanda, por tanto, requiere que el portador de la acción colectiva esté acompañado de una identidad, lo que significa que descompone al agente social en una multiplicidad de identidades sociales. Como consecuencia, fragmenta el nosotros y lo congela en formas específicas de relaciones sociales. En este sentido, la demanda es la otra cara de la identidad, como hemos expuesto anteriormente en nuestra crítica. Y la propia identidad marca un límite a nuestras luchas.

Al mismo tiempo, la demanda es un proceso de escisión: la escisión del objeto creado del sujeto que lo crea, del propio sujeto y su imaginación. La demanda, dentro de la organización institucional, se cristaliza. Pierde su dinámica. Dentro de la organización institucional se presenta como algo completamente independiente de sus portadores. Como un discurso que debe ser gestionado dentro del marco de la organización institucional. En la transformación del discurso-grito en un discurso dirigido a la forma de organización existente, la cuestión de la organización aparece sólo desde el punto de vista del poder de los agentes institucionales. La propia demanda se expresa diferenciada de su portador y su poder para hacerla realidad e imaginar de otro modo las relaciones sociales existentes.

En segundo lugar, la creación de vida a partir de esta forma autónoma congelada.

Ahora bien, el objeto que la demanda produce, el producto de la demanda (por ejemplo, una ley) se opone a la lucha (el portador de la demanda) como algo ajeno, como una fuerza exterior a ella (la lucha). Este producto crea la dominación del no productor (¿el Estado?) sobre los portadores de la demanda. Confiere a un tercero una acción que no le pertenece.

En otros términos, la esencia del proceso de demandar es que la propia demanda se convierte en una objetividad ilusoria, se convierte en un discurso que adquiere autonomía mientras lo creamos, y ejerce una influencia en nuestra vida coti-

diana (por ejemplo, nos quejamos de una cuestión x, esta se reglamenta en una ley y como ley define nuestras relaciones sociales).

En cuarto lugar, la demanda deviene mensurable. ¿Cómo se mide la eficacia del discurso? A través de la satisfacción de la demanda por el poder. El cambio no se presenta en términos cualitativos sino cuantitativos, en términos de eficacia. Por ejemplo, las demandas obreras de salarios más elevados, mejores condiciones laborales o jornadas laborales más cortas, no sólo dan por sentado el salario o el mismo trabajo abstracto sin cuestionar lo absurdo de estos, sino que pretenden mejorar las condiciones de servidumbre en términos numéricos. Lo anterior no es casual, Lukács demostró que los fenómenos sociales dentro de las relaciones sociales capitalistas se degradan a relaciones numéricas. El comportamiento de los sujetos sociales se reduce al cálculo racional del despliegue de determinados procesos.

La demanda se proclama como el objetivo de la acción colectiva y esto degrada toda una serie de elementos de la lucha. Por lo tanto, una demanda nos lleva necesariamente a la cuestión de la victoria y la derrota: Reconocemos que, para la demanda, la victoria y la derrota son puntos clave para el curso de las luchas. La desfetichización de la demanda significa al mismo tiempo la desfetichización de estos momentos y la vinculación del proceso revolucionario a la cotidianeidad y a la forma organizativa. Melucci, como hemos visto anteriormente, da un paso, aunque insuficiente, en esta dirección.

Así, antes de las conclusiones pisaremos las calles que dibujan los *dientes de león* en su «Carta a los jóvenes del 15 de mayo» (pikralides, 15 de mayo de 2021):

« *... Hablamos de la derrota, tenemos "hambre" de victoria. Esta lógica atraviesa nuestras emociones, recorre nuestras conversaciones, impregna nuestra vida cotidiana. Confina nuestro hacer en los límites tecnocráticos de la eficacia. Enmarca nuestras relaciones dentro de las pautas del capital. Presenta nuestras luchas como si tuvieran un fin, un fin que ofrece la redención, la materialización de la ansiada vuelta a la normalidad, mediante la satisfacción de la demanda que completará las luchas y a los sujetos que las llevan a cabo. Y antes de caer el telón, presenta al receptor de esta demanda como el poderoso de la relación, al tiempo que sitúa al "nosotros" en el lugar de la víctima. Y de este modo, el discurso de victoria/derrota oscurece la riqueza de las relaciones sociales que creamos en el interior de las insurrecciones. Y de este modo, nuestra vida se lanza hacia otra vida.*

La parte más valiosa de la okupa, que no es sino la creación de relaciones sociales basadas en el reconocimiento y el respeto mutuo, es decir, la camaradería, se considera y experimenta como un efecto secundario de la lucha. Pero si hay algo que comparten las historias de las insurgencias son precisamente nuestros encuentros. Un beso en el París de 1871; una caricia a la salida de las minas de Gran Bretaña de 1984; un abrazo en las plazas del Buenos Aires de 2001; un grito en Atenas del di-

ciembre de 2008; una mirada en el Chile de 2019. Las propias relaciones de los actores colectivos constituyen la base de las luchas actuales.

(...) Las rebeliones existen a través de la demanda (que el cerro Kasteli no se convierta en un hotel, apertura del patio, resocialización del espacio público, reokupación), pero existen simultáneamente contra-y-más-allá de la demanda. El contenido de una movilización desborda, escapa a la demanda. La propia realización de relaciones sociales emancipadoras durante el proceso de reivindicación, condensa muchos más significados que la mera "satisfacción" de la propia demanda Es más, este proceso de realización no tiene fin (temporal). Al contrario, las relaciones sociales que construimos en el aquí y ahora cuestionan que el fin –el objetivo– de las movilizaciones se agote en la propia reokupación».

5.16. Reflexiones finales sobre las demandas

En la primera parte de este capítulo, hemos examinado primeramente las demandas desde el punto de vista de la teoría marxiana y hemos observado su trayectoria en la percepción marxista de la estrategia revolucionaria. Señalamos que, las demandas proletarias se rigen por lo que Marx denomina punta revolucionaria; es decir, tanto por su dimensión de cuestionamiento de la raíz de las relaciones sociales capitalistas como por su dimensión proyectiva.

En el curso de la concepción marxista, especialmente en su momento leninista, la demanda perdió su punta revolucionaria y se convirtió en un elemento constitutivo de la preparación del proletariado para la conquista del poder. En particular por un lado, reflejó la dimensión pedagógica de las demandas y, por otro, la contribución de las demandas a la organización del partido. En la concepción leninista, pues, las reivindicaciones se devalúan en la lógica del poder.

A continuación, examinamos la concepción de las demandas de Kathy Weeks, que reintroduce en el debate su dimensión proyectiva con las demandas utópicas, pero también hicimos referencia a la percepción de las demandas de Melucci y de la política prefigurativa, en la que se rechaza la política de las demandas dando prioridad a la dimensión organizativa de las luchas.

El objetivo del presente capítulo ha sido liberar la lectura de las demandas de los grilletes de un antagonismo superficial entre el proletariado y las relaciones capitalistas, visibilizando el antagonismo interno inherente a la categoría de la demanda. En este contexto, hemos destacado la categoría de demanda como una forma, como una dimensión de las relaciones sociales que aparece históricamente y que encierra en sí misma el deseo de cambiar el mundo.

A este respecto, a lo que se refiere a las consecuencias políticas, ubicamos un antagonismo vivo dentro de las demandas estudiadas. En las dos demandas centrales analizadas en los capítulos anteriores, encontramos un conflicto entre el deseo de no convertir en hotel el cerro Kasteli y la presentación de este deseo bien bajo la demanda de *salvación del patrimonio cultural*, bien bajo la demanda del *carácter público del espacio*. Argumentamos que, al adoptar esta lógica, nuestro grito contra la hotelización del cerro Kasteli se convierte en un discurso que puede ser gestionado por las autoridades, que puede traducirse dentro de su lógica.

Pero más allá del encapsulamiento de las demandas en el discurso del poder, hemos observado que, al aceptar la forma demanda, la acción colectiva se ve empujada a una organización abstracta (habitualmente integradas en las instituciones del Estado), dentro de la cual se aliena la dimensión primaria del deseo de cambiar el mundo. De este modo, apreciamos la enorme distancia entre las acciones de la Iniciativa y el deseo primario de no-hotelización. Entonces, si la crítica debe atribuir el mundo de las cosas al humano, argumentamos que la esencia del antagonismo en la categoría de la demanda se encuentra en la dimensión organizativa del proletariado con respecto al contenido de la demanda.

El análisis anterior, sin embargo, no pretende el rechazo completo de la demanda, sino reconocer su doble dimensión como discurso y grito; como organización abstracta y autoorganización. En otras palabras, nuestro análisis establece el conflicto dentro de las demandas, un conflicto que se podría enfrentar al proletariado frente a la clase obrera (o la sociedad civil). Un conflicto que vuelve a poner en primer plano la punta revolucionaria de las reivindicaciones proletarias, de forma que sitúa la dimensión proyectiva de las demandas, no en un futuro indefinido, sino, en el modo de organización del proletariado. Al mismo tiempo, sitúa el cuestionamiento de las relaciones capitalistas, no en una dimensión ontológica de la demanda, sino, en la forma de la demanda.

Al dar un contenido político diferente a la demanda, esperamos dar un impulso a las luchas emancipadoras de nuestro tiempo. Y si la lógica de las demandas nos exige ser realistas, esta crítica nos empuja a realizar lo imposible.

A modo de conclusión: una apertura hacia otros caminos intransitables

«A la luz del medio día y caminando»

Volviendo a la imagen de la primera Asamblea Solidaria que describimos en la introducción recordamos el argumento de Serguéi sobre la reokupación inmediata del edificio de Rosa Nera. Como hemos dicho, su argumento estaba basado, por un lado, en la lógica de eficacia que prioriza la victoria en lugar de las relaciones tejidas. Esta idea decía: ahora que estamos 700 personas tenemos la fuerza para enfrentarnos a la policía y recuperar el cerro Kasteli.[396] Larisa refleja la situación con precisión: «*Había un grupo que apoyaba la idea de ir inmediatamente a recuperar Rosa Nera, que sería un error esperar y dejar el tiempo pasar, porque esto nos desgastaría. Esto se basaba en una lógica aritmética*» (entrevista a Larisa). Por otro lado, al evitar enfrentarse con la lógica de las instituciones: «No pedimos nada, lo estamos realizando».

Así, el intento de atender a la preocupación de Serguéi nos lleva a responder a las preguntas ¿cómo reokupar Rosa Nera? ¿Cómo luchamos? La respuesta llegó, al principio, de la Asamblea Solidaria que –con la consigna «*en Rosa Nera entraremos, a la luz del mediodía, caminando*»– rechazó el plan que proponía la reokupación inmediata.

«*Eso, muchacho, demostró nuestra orientación. Desde el principio lo vimos, (...) que esta lucha no era un sprint, era un maratón*» (entrevista a Galeano). «*¡Maratón! recuerdo que al principio había esto. Que si no entramos ahora, ¿cuándo vamos a entrar? (...).* [Percibir nuestra lucha como] *maratón, (...) nos llevó a averiguar ¿qué hacer? para volver a caminar*» (entrevista a Ramona). Esta consigna «*fue inspirada por los Zapatistas, se había mencionado la imagen de un caracol y su velocidad. Así íbamos a regresar a la luz del mediodía y caminando (...). Simboliza un movimiento que ha ganado antes de entrar* [antes de la reokupación]» (entrevista a Bulmaro).

[396] El enfrentamiento con la policía no es absurdo, tiene su importancia en el simbolismo de la negación de la invasión policiaca. Como lo plantea Moisés, «*este punto de vista describe un enfrentamiento defensivo con el Estado y los mecanismos de represión, que tiene tanto su importancia como su heroísmo y su carga simbólica, aunque en mi opinión es bastante autorreferencial*» (entrevista a Moisés). Sin embargo, entramos directamente en una lógica de eficacia, en la cual las armas siempre salen victoriosas: «*si la policía quisiera mantener el edificio en términos militares, creo que lo haría. En este asunto tienen una clara superioridad de fuerzas. No digo que hayan renunciado a ella, sino que no era políticamente conveniente mantenerla*» (entrevista a Moisés).

La respuesta de la Asamblea Solidaria tenía una dimensión doble. En primer lugar, era un rechazo a reproducir la violencia de los mecanismos de represión del Estado; un rechazo a la lógica de las armas. Aunque la tendencia conflictiva «*muestra heroísmo (...). La conciencia del Movimiento evita imponer tales condiciones de conflicto (...). De todos modos, nos están imponiendo la violencia en nuestras propias vidas y deberíamos responder evitando la escalada de violencia*» (entrevista a Bulmaro). El plan de reokupar Rosa Nera con un operativo nocturno, enfrentándonos a la policía, reproducía la violencia del Estado y pondría en peligro a la gente de la Asamblea: «*Podríamos haber entrado por la noche. Pero (...) en nuestra lucha hay gente desde estudiantes de prepa hasta jubilados, hay gente desde niños hasta abuelos, lo que significa que hay que pensar en ambos polos (...), y eso te hace pensar dos veces en la opción del enfrentamiento* [con la policía]» (entrevista a Bulmaro). «*Creo que esta decisión (...) respetó a todas esas personas y no puso en peligro a nadie*» (entrevista a Esther).

«*Había un segundo componente de la consigna: "entraremos a plena luz del día, sin poner en peligro ni a un solo muchacho*[397]*". Para mí esto también era muy importante, porque estamos acostumbrados (...) a la violencia policial, es decir, sabíamos que si íbamos a entrar y nos estaban esperando probablemente nos golpearían (...) y mientras estamos sometidos a la violencia, actuamos de otra manera, evitando la violencia*» (entrevista a Ramona).

Al mismo tiempo, la Asamblea quisiera evitar reproducir –de modo simbólico– la lógica del poder: «*el desalojo tuvo lugar en la madrugada, mientras todo el mundo dormía (...)* [la reokupación a la luz del mediodía] *fue una respuesta a esto*» (entrevista a Jilguero). La reokupación implicaría un diálogo continuo por parte de Asamblea Solidaria y Rosa Nera: «*El plan de la reokupación llegó y vino tres veces* [en las asambleas], *anunciamos el plan, escuchamos problemáticas y de nuevo hicimos asamblea; de vuelta otra vez para perfeccionarlo*» (entrevista a Hugo).

Entrar en el cerro Kasteli, armados sólo con la fuerza de nuestros sueños estaba tan lejos de la lógica de la policía que *«aunque sabía que entraríamos a mediodía –lo habíamos escrito en tantos textos– cuando empezaron a difundirse informaciones* [sobre nuestra acción]*, la policía* [vigiló intensamente el edificio] *a las 12 de la noche porque pensaban que "no había manera de que entraran durante el día, que iban a*

[397] «*Στη Rosa Nera θα μπούμε μέρα μεσημέρι, χωρίς να κινδυνεύσει ούτε ένα κοπέλι*». Aquí kopeli significa niño/chico/chaval en el dialecto cretense.

entrar a las 12 de la noche y nos pillarían durmiendo". Así, unas horas antes de la reokupación había policía en el jardín esperándonos. Por la mañana vieron que no veníamos y se fueron. No entendieron que lo decíamos en serio, que íbamos a entrar a plena luz del día» (entrevista a Galeano).

En resumen, nuestra lucha «n*o se trataba de un sprint sino de un maratón (...) precisamente para evitar esta reacción que llevaría simplemente a un enfrentamiento con las fuerzas policiales. (...) Con un plan militarista elaborado por expertos, habríamos tomado el edificio con un cierto grado de autosacrificio. (...) Queríamos evitarlo porque todo este proceso requeriría (...) una organización de tipo militar, sería algo cerrado. Este* [proceso era algo] *cerrado, impide la participación de las personas que ya estaban implicadas (...). Queríamos una acción abierta, una alianza con una amplitud de asociaciones con otras partes del movimiento. No es que estuviéramos evitando el enfrentamiento, sino (...) que queríamos dar más énfasis a las relaciones que construiríamos para recuperar la Rosa y no a un estallido momentáneo que pudiera provocar obstáculos a la gestión del espacio*» (entevista a Samir).

En segundo lugar, entonces, el rechazo de la propuesta de Serguéi era un llamamiento hacia la fermentación de relaciones sociales entre los participantes. Esta idea «*tiene que ver con el hecho de que la propia ciudad nos permitirá, con sus correlaciones y sus dinámicas, volver a al cerro Kasteli*» (entrevista a Moisés). En otras palabras teníamos que forjar nuestra subjetividad, forjar nuestra comunidad que gestionaría el cerro Kasteli, antes de entrar de nuevo a Rosa Nera. «*El objetivo era la reokupación de Rosa Nera. Pero al mismo tiempo, para conseguir este objetivo, había que crear un fermento que, si llegábamos a la reokupación, pudiera gestionar el espacio. Afortunadamente, los miembros de los colectivos tuvieron la lucidez de que si no había participación, se abrían las puertas a un nuevo desalojo. Y (...) fue a través de los procesos colectivos que se creó este fermento, que finalmente llevó a cabo la reokupación*» (entrevista a Zebedeo).

Por consiguiente, los nueve meses de la lucha –con las asambleas, las pláticas, los debates, las proyecciones de películas, las marchas, etc.– que concluyeron con la reokupación de Rosa Nera fue un tiempo para construir una experiencia común: «*Pasamos tiempo juntos en el invierno y desarrollamos un gran compañerismo, relaciones de apoyo mutuo entre nosotros, y de alguna manera eso hizo más intenso en mi mente la certeza de que así es como quiero vivir. Estas son las personas con las*

que quiero estar, esta quiero que sea mi vida. Se hizo más intenso. Más claro. Y como resultado de esas relaciones viene el abrazo del mundo exterior en la reokupación» (entrevista a Susana). En otras palabras, antes la reokupación «*teníamos que garantizar las condiciones para nuestro encuentro*» (entrevista a Gustavo). Larisa lo plantea de una manera similar: «*El asunto no es la reokupación. La cuestión no es conservar el edificio, sino crear condiciones de horizontalidad*» (entrevista a Larisa).

«*Todo este camino a Ítaca, forjó relaciones de confianza, (...) fue algo que nos dio fuerza. Porque fueron tales las relaciones que creamos que incluso si no pudiéramos reokupar Rosa Nera habríamos hecho otras cosas. (...). Este vínculo, por ejemplo, me hará seguir viviendo en La Canea y en la Rosa y luchar sin disminuir la intensidad. Para crear algo que esté a la altura de nuestras necesidades*» (entrevista a Samir).

«Seamos primavera»

Las demandas vienen en el camino donde se forjan nuestras relaciones. La luz del mediodía iluminará el fruto de nuestros encuentros. Diríamos que el acto de demandar abre un camino lejano lleno de antagonismos; ilumina los antagonismos que nos atraviesan (véase Gunn 1987). La invitación a una reokupación inmediata del edificio construye una temporalidad en la cual no sólo se excluyen a la mayoría de las personas que participaban en la Asamblea Solidaria, sino también que no crea una experiencia común. No obstante, «*antes de la reokupación, teníamos que parir nuevas relaciones sociales y no reproducir la violencia del Estado*» (entrevista a Larisa), teníamos que fermentar la confianza entre nosotros y esto significaba el traslado del choque a un tiempo que nos conviniera mejor. Para llegar al cerro Kasteli teníamos que construir antes un «*tiempo común*» (Tischler 2013: 52). Como lo expresa Bulmaro «*prerrequisito para volver en el cerro Kasteli era conocernos, experimentar la lucha juntos, crear confianza entre nosotros* (…). *Podríamos entrar en Rosa en cualquier momento, pero sin lograr desarrollar nuestras relaciones*» (entrevista a Bulmaro), sin lograr construir el tiempo común, sin soñar juntos.

Así, el movimiento reivindicativo se basó en el proceso de articulación de seis demandas: *1)* oposición a la turistificación de la ciudad, *2)* salvación de los monumentos, *3)* reivindicación del espacio público, *4)* oposición a la represión policiaca, *5)*oposición a la neoliberización de las universidades, *6)* crear un hogar de lucha. Co-

mo hemos visto, en el capítulo cinco, la forma organizativa –es decir lo que estaban buscando formar los actores colectivos– se deriva de la demanda. Las demandas ocultan un conflicto eterno bajo su capa: o bien se convierten en discurso reproduciendo –probablemente– una organización abstracta, o bien siendo un grito empujan al hacer.

El acto de demandar nos atrae a la cohesión social capitalista, dado que legitima nuestro poder y autoriza a una tercera parte a actuar en nuestro nombre. En el curso de la tesis hemos atravesado las demandas centrales que se habían articulado durante el movimiento reivindicativo del cerro Kasteli. Vimos, con el ejemplo de la Iniciativa, que no sólo la forma social de las demandas empuja hacia una organización abstracta dentro de la cual nos distanciamos del deseo de cambiar el mundo, sino también que el contenido de las demandas se vuelve prerrequisito por el proceso de la génesis del capital. De este modo, la Iniciativa expresó la demanda de salvación de la memoria de la ciudad y la patrimonialización del cerro Kasteli, considerando el Estado como el garante de lo común. Asimismo, pidiendo el carácter público se cercenan las posibilidades emancipatorias del espacio, asignando su gestión al Estado. En ambos casos, las demandas anteriores juegan un papel importante a la superación de la crisis de acumulación por parte del capital.

Por ello, el rechazo de las demandas deviene de la raíz de las preocupaciones de los okupantes. No es coincidencia que en el entorno griego, casi nunca aparecen demandas dirigidas por las okupas hacia el gobierno. Pero hay que preguntarse: ¿El acto de demandar es un proceso completamente ajeno a la cuestión de emancipación? ¿Cuál es la relación de las demandas con la emancipación?

Siguiendo la pregunta anterior, esta tesis se rige por el desafío de abrir la categoría de la demanda y revelar el antagonismo que está oculto en ella. Hemos intentado liberar la lectura de las demandas de los grilletes de un antagonismo unidimensional entre el proletariado y la clase dominante y colocar el antagonismo dentro de la demanda, dentro del proletariado. En este contexto, hemos destacado la categoría de la demanda como *forma social*, como dimensión de las relaciones sociales que aparece históricamente y aprisiona en su interior el deseo de cambiar el mundo. Dentro de la categoría de la demanda se encuentra un antagonismo vivo entre el *grito* y el *discurso*; siguiendo el sendero de este antagonismo nos encontramos el antagonismo entre la *organización abstracta* y la *autoorganización*. En este sentido, destacamos –a través de la demanda– no sólo el momento de la génesis de la organización abstracta, sino también su fragilidad. La demanda se encuentra en el seno de la lucha de clases

precisamente porque visibiliza los antagonismos que enfrentamos al expresarla. Pero la demanda en sí no revela la emancipación, sino las contradicciones de los senderos por la emancipación.

En estos senderos encontramos la semilla de emancipación. Dentro de la demanda se oculta el deseo de cambiar el mundo. La lucha para Rosa Nera es una invitación a ser primavera; a encontrar –y hacer florecer– la semilla del deseo de cambiar el mundo. La sustancia de la demanda se oculta en el *grito* y este *grito* desaparece en la forma social de la demanda. La forma social de la demanda nos guía a una organización abstracta de nuestros deseos, a una organización en la que se escinde la proyección-más-allá del hacer. Sin embargo, dentro de la demanda está presente una crisis latente de la organización abstracta; el acto de demandar expresa un desafío: abre la posibilidad de la autoorganización. Aquí la importancia de esta tesis: recuperar *la punta revolucionaria de las demandas* y situar la dimensión proyectiva –no en un futuro indefinido sino– en la forma organizativa del proletariado, en lo que nuestros compañeros y nuestras compañeras nombraron como autoorganización. Estos caminos intransitables cruza(rá)n nuestros pies.

Cerrando esta tesis, estamos conscientes que la última revela su debilidad, no por los límites del idioma (indudablemente presentes en las páginas anteriores) sino, porque un texto no puede superar las dos dimensiones del papel. Carece del olor de las Rosas necesario para sacudir nuestros pies. Así que este texto no puede ser nada más que una invitación a crear senderos de la primavera.

Glosario

Amanecer Dorado (Χρυσή Αυγή): partido político de ideología neonazi y fascista. Ha realizado varios ataques contra inmigrantes o ciudadanos políticamente activos activos. Uno de ellos (Shehzad Luqman) fue asesinado el diecisiete de enero de 2013. Este mismo año, el18 de septiembre, fue asesinado el rapero Pavlos Fissas por un ataque organizado por Amanecer Dorado, hecho que guió a la ilegalización del partido en octubre del año 2020.

An.El (Ανεξάρτητοι Έλληνες): es un partido político de tendencia derechista y conservadora de Grecia, creado en 2012 por Panos Kammenos, quien había sido anteriormente diputado por Nueva Democracia. Tras las elecciones parlamentarias de enero de 2015 llegó a un acuerdo para formar gobierno con el partido Sy.Riz.A.

Antarsia (Αντραρσυα Αντικαπιταλιστική Αριστερή Συνεργασία για την Ανατροπή**):** (formaciones de Izquierda Anticapitalista): Cooperación de Izquierda Anticapitalista para el Derrocamiento fue fundada, tras la revuelta de diciembre de 2008, el 22 de marzo de 2009 en Atenas como coalición de 10 organizaciones de la izquierda radical política en Grecia. A pesar que es un partido de implantación nacional, está compuesto por muchas formaciones de ámbito local. En la ciudad de La Canea, participa en el ayuntamiento local, con Serafim Rizos como representante.

Chrisochoidis Michalis: El Ministro de Seguridad Nacional dimitió a fines de Agosto de 2021. Procedente del partido del PaSoK, se convirtió en uno de políticos más fuertes de derecha. Fue el ministro que emitió el ultimátum a las okupas en Grecia para que abandonaran los espacios. También bajo sus órdenes la policía trató a la gente de manera violenta en el periodo de la pandemia: los hechos en Nea Smyrni en marzo 2021 fueron la coronilla de la violencia sin razón en su época

Digalakis Vasilis: ex-rector de la Universidad Técnica. Bajo su gestión el edificio se vendió a la empresa hotelera. El gobierno de la derecha recompensó su acción con el puesto de Subsecretario de Educación.

Fissas Pavlos (Παύλος Φύσσας): también conocido como Killah P (10 de abril de 1979 - 18 de septiembre de 2013) fue un rapero y activista antifascista griego. Fue asesinado por Amanecer Dorada el 18 de septiembre de 2013.

Mantinada (Μαντινάδα): es un género musical tradicional de Grecia, específicamente de la isla de Creta, que se constituye en la forma espontánea de un diálogo.

Mera25 (MéPA25, Μέτωπο Ευρωπαϊκής Ρεαλιστικής Ανυπακοής): Frente Europeo de Desobediencia Realista, es un partido político griego de izquierda fundado en 2018. Su fundador y secretario es exmiembro del Sy.Riz.A. y exministro de Finanzas, Yanis Varoufakis. MeRa25 es parte del DiEM25 Primavera Europea y de la Internacional Progresista.

Metapolítefsi: Periodo que describe el «Transición político» de la historia griega que comenzó con la caída de la Dictadura de los Coroneles

Nea Dimokratia (Nueva Democracia): El principal partido de centroderecha en el periodo de Metapolítefsi. En los últimos años ha aplicado políticas neoliberales y ha incorporado una agenda de ultra derecha. Desde las elecciones de julio de 2019 está en el Gobierno.

Pasok (Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα): Movimiento Socialista Panhelénico, es un partido político socialdemócrata de Grecia. El principal partido de centroizquierda en el periodo de Metapolítefsi hasta 2012 que fue derrotado por aplicar medidas de austeridad económica. En el momento de nuestra investigación no tiene mucha fuerza política, sin embargo el alcalde de la ciudad proviene de este partido político.

Sy.Riz.A. (Συνασπισμός Ριζοσπαστικής Αριστεράς): Coalición de la Izquierda Radical, es un partido político griego de izquierda. Inicialmente fue fundado como una coalición de varios grupos y políticos independientes provenientes de una amplia gama de tendencias de la izquierda. Ganó las elecciones de enero de 2015 y gobernó hasta 2019. En el periodo que investigamos era el principal partido de la oposición. Sin embargo, las acciones institucionales para proteger el patrimonio cultural del cerro Kasteli que tuvieron lugar en 2017 provinieron de su ámbito.

TAIPED: (Ταμείο Αξιοποίησης Ιδιωτικής Περιουσίας του Δημοσίου). El Fondo de Desarrollo de la Propiedad Pública y Privada fue creado bajo la política de los memorándums en 2011 y se dedica a la privatización de los fondos públicos. Aunque está dedicado a los fondos públicos el «superfondo» no pertenece al pueblo.

Zackie oh!/ Zack Kostopoulos (Ζακ Κωστόπουλος): Zak Kostopoulos (también fue un artista drag bajo el nombre de Zackie Oh) fue asesinado en Atenas, el 21 de septiembre de 2018, golpeado por la policía. La víctima era activista de los derechos LGBTIQ.

Agradecimientos

Conmemorar dentro de sólo dos páginas a quienes fueron parte de este trabajo, no puede capturar los momentos de agonía, ansiedad, desesperación, ira, alegría, esperanza que compartimos. Esto es un pequeño gracias por los momentos que he tenido el honor de vivir con ustedes; por los momentos que me extendieron la mano.

Agradezco a John Holloway por sus textos que siguen inflamando el deseo infantil de cambiar el mundo, por su sincero acompañamiento en el viaje de la tesis y su minucioso compromiso con mis inquietudes. A Sergio Tischler Visquerra y Alfonso García Vela por su sincera intención de crear un diálogo y una disculpa por no haber podido mantenerlo. Katerina Nasioka porque, sin saberlo, me hizo atravesar el miedo de ridículo, y cruzar el atlántico guardando un sueño.

Me gustaría agradecer a mis compañeros del Instituto –Javi, Lalo, Danilo, Diego– por el intento de crear encuentros contra-y-más-allá de la academia; a Edith y Panos por su hospedaje llegando en una tierra extranjera; a todas y todos los compañeros por su apoyo para caminar en una tierra desconocida.

Muchas personas me apoyaron para desafiar los límites del idioma. Sobre todo mi profesora Gloria Cabrejas; ¡le agradezco mucho! Sin su apoyo esta tesis no hubiera podido estar lista en un idioma extranjero. Le agradezco de corazón por hacerme sentir que estábamos nadando juntos en un idioma desconocido. Por la misma razón agradezco a Yerson Rojas, y a Nenia Stefanou no sólo por su apoyo en inglés, sino por sentir conmigo la agonía de este viaje.

No puedo olvidar a mi madre, por superar sus miedos y viajar a solas hasta México para pasar pocos momentos juntos y por alojarme durante el periodo de la pandemia, mientras me quedé encerrado en Grecia y mis incertidumbres. Y a Sofía por su visita en México que fue un alivio.

A mis amigos, hermanas, compañeros y compañeras por consentir el dolor de distancia. A Panos Papadantonakis por nuestros encuentros contra la muerte y porque, a pesar la distancia, seguimos caminando juntos sembrando dientes de león en las orillas de las calles. A las trabajadoras del Archivo Histórico de Creta por apoyarme para recuperar y digitalizar el Archivo de Vardis Tsouris. A Roxana Xamán por recordarme cómo nadar en el mar de la poesía. A Katerina (aka Ada Loutep) por dibujar las imágenes de la tesis. A «gusanita» Katerina por apoyarme siempre. Y sobre todo, a

Fernanda Crisanto por expresar la demanda más bella del mundo: las caricias, y abrazar mis preocupaciones.

Finalmente, y siempre, agradezco a mis compañeros y compañeras con las que compartimos esta lucha por el aroma de la Rosa. Les agradezco por los momentos de pensar-y-luchar juntos. El *nosotros* de la tesis les pertenece a ustedes. Así que gracias por toda esta agonía mortal que compartimos en los callejones de La Canea. Un gran abrazo con la esperanza de que sigan, en este pequeño espacio, compartiendo sus grandes sueños y con la promesa de que buscaremos los encuentros para liberar la investigación de la cárcel de la academia y crearemos los senderos para y por una investigación a la altura de nuestras necesidades y de nuestros sueños.

Nota sobre los dibujos

Los dibujos de *Ada Lutep* están inspirados en la obra del artista Italiano Blu que realizó en el Parque Autogestionado de Navarinou y de la portada del libro «*Encuentros en el jardín de Rosa Nera*» que dibujó Katerina Stratigi.

Referencias bibliográficas

En Español

Agamben, Giorgio (2005) Elogio de profanación. En G. Agamben, *Profanaciones*. (97-119). Adriana Hidalgo: Buenos Aires.

Alberoni, Francesco (1979). *Enamoramiento y amor: Nacimiento y desarrollo de una impetuosa y creativa* fuerza revolucionaria. Mandius

Benasayag, Miguel y Sztulwark, Diego (2000). *Politica y situación: De la potencia al contrapoder*. De mano en mano: Buenos Aires

Benjamin, Walter (1971). Tesis de la Filosofía de la Historia. En *Angelus Novus*. (77–89). Edhasa: Barcelona

Bonefeld, Werner (2012). La permanencia de la acumulación primitiva: fetichismo de la mercancía y constitución social, *Theomai* (26). Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/124/12426097011.pdf

Borio, Guido. Pozzi Francesca y Gigi Roggero (2004). La conivestigación como acción política en Marta Malo (Ed.) *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. (67-78). Traficantes de Sueños. Madrid.

Caffentzis, George y Federici, Silvia (2019). Comunes contra y más allá del capitalismo. En *Producir Lo Común: Entramados Comunitarios y Luchas Por Las Vida*. (45-57). Disponible en: https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS-UTIL_Apantle_web.pdf

Castillo Taracena, Carlos Rafael (2017). *Patrimonio y arqueología crítica en la vida y la naturaleza maya en Guatemala. Un acercamiento socio-antropológico e histórico de experiencia espiritual y cultural en la teología política indígena*. [Tesis Doctoral. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Buap]

Cleaver, Harry (1985). *Una lectura política de "El Capital"*. Fondo de Cultura Economica: México

Doulos, Panagiotis (2019). *Violencia, magia y subjetivaciones modernas: el ejemplo de Grecia.* [Tesis Doctoral. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Buap]

ICOMOS (1965). *Carta de Venecia: Carta Internacional sobre la Conservación y la Restauración de Monumentos y Sitios*.

Colectivo Situaciones (2001). Introducción. En *Contrapoder: una introducción* (95-106). De mano en mano: Buenos Aires.

Colectivo Situaciones (2002). Prólogo: Sobre el método, en *hipótesis 891* ed. Colectivo Situaciones. De mano en mano: Buenos Aires

Colectivo Situaciones (2004). Algo más sobre la Militancia de Investigación. Notas al pie sobre procedimientos e (in)decisiones en Marta Malo (Ed.) *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (93-110). Traficantes de Sueños: Madrid.

Conti, Antonio (2004). La encuesta como método político. El objetivo de la encuesta

no es la interpretación del mundo sino la organización de su transformación: ambas cosas van siempre unidas en Marta Malo (Ed.) *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (55-66). Traficantes de Sueños: Madrid.

Comité Invisible (2007). *La Insurrección que llega*. La fabrique: París

Engels, Federico [1847]. Principios del comunismo. En el *manifiesto comunista* (69-88) Ediciones de cultura popular: México.

Engels, Federico (2003) [1871]. Introducción en *La guerra civil en Francia* de Marx, Carlos. Fundación Federico Engels: Madrid

Engels, Federico (2014) [1878]. *Anti-Dühring: La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Fundación Federico Engels: Madrid

Feilden, Bernard y Jokilehto, Jukka (2003[1993]) *Manual para el manejo de los sitios del Patrimonio Cultural Mundial*. ICCROM, Unesco

Foucault, Michel (2019). Espacios otros. *Comunicación e interacción*, 9, 15-26.

Foucault, Michel (2023). *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber*. Singlo XXI: México

Gaido, Daniel (2015) Los orígenes del Programa de Transición en la Internacional Comunista, *Revista Izquierdas*, 23, 191-214.

García López, Angélica (2008). Patrimonio Cultural: Diferentes perspectivas. *Arqueoweb. Revista sobre Arqueología*, 9(2)

Geertz, Clifford (2003). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En C. Geertz, *La interpretacion de las culturas* (19-40). Gedisa: Barcelona

González Garcia, Robert; Rodriquez Gutiérrez, Marco Antonio, de Santiago Delfín, Diego (2020). La Historia de los Centros Sociales Okupados y Autogestionados en la Ciudad de México (1978-2019). Estudios de Caso en Perspectiva Comparada en *Acción Colectiva, Movilización y Resistencias en el Siglo XXI v.2. (107-118)* Fundación Betico: Madrid

Graeber, David (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus Editorial: Bilbao

Ibañez, Tomás (2021b). La Rosa Nera y Marc Tomsin, unidos para siempre en la inacabable rebelión libertaria. *Libre Pensamiento 108*, 91-95.

Hardin, Garrett (2005). La tragedia de los comunes.Polis, *Revista de la Universidad Bolivariana*, 10 (4). Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/305/30541023.pdf

Hardt, Michael y Negri, Toni (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*. Random House Mondadori: Barcelona.

Harvey, David (2013). *Ciudades rebeldes: Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Akal: Salamanca

Heinrich, Michael (2008). *Crítica de la economía política: Una introducción a El Capital de Marx*. Escolar y Mayo Editores: Madrid

Hirsch, Joachim (2017). El aparato de estado y la reproducción social: elementos de una teoría del estado burgués. En Alberto Bonnet y Adrián Piva (ed.) *Estado y*

capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado (509-588). Ediciones Herramienta. Buenos Aires: Argentina

Holloway, John (1980). El Estado y la lucha cotidiana. Cuadernos Políticos, n.24, 2-41. Disponible en: http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.24/CP24.3.JohnHolloway.pdf

Holloway, John (2007). Crisis, fetichismo y composición de clase. En *Marxismo Abierto: Una visión Europea y Latinoamericana*. Volumen 2. (7-36). Herramienta; Universidad Autonoma de Puebla: Buenos Aires; Mexico

Holloway, John (2010) [2002]. *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*. Herrmamienta: Buenos Aires.

Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo: El hacer contra el trabajo.* Herramienta: Buenos Aires.

Horkheimer, Max (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica* (223-271). Amorrortu: Buenos Aires

Kropotkin, Piotr (2016) *El apoyo mutuo: un factor de evolución*. Pepitas de calabaza: Madrid

Lenin, Vladimir (2010a) [1902]. *¿Qué hacer?* Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información: Venezuela.

Lenin, Vladimir (2010b) [1917]. *El Estado y la Revolución*. Biblioteca Virtual Omegalfa

Lukács, Georg (1970). *Historia y Conciencia de Clase*. Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro: La Habana.

Malo, Marta (2004) Prólogo. en *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (13-40). Traficantes de Sueños: Madrid.

Martínez López, Miguel (2004). Del urbanismo a la autogestión: una historia posible del movimiento de okupación en España en Adell Argilés, Ramón & Martínez López, Miguel (ed.) *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales* (61-88). Catarata: Madrid

Marx, Karl (1968) *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundisse)*. Borrador 1857-1858 volumen 1. Singlo XXI: México

Marx, Karl (1975) [1867]. *El Capital: Critica de la Economía Política. Tomo 1/Vol.1:* Siglo XXI editores: México.

Marx, Karl (1975) [1867]. *El Capital: Critica de la Economía Política Tomo 3/ Vol.8:* Siglo XXI editores: México.

Marx, Carlos (2003a) [1871]. *La guerra civil en Francia*. Fundación Federico Engels: Madrid

Marx, Carlos (2003b) [1852]. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels. Madrid

Marx, Karl (2015) [1844]. *Manuscrítos económico-filosóficos de 1844*, ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2018) [1848]. *Manifiesto* Comunista. Akal: Madrid

Melucci, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Colegio de México: México

Midnight Notes Collective (2012) [1990]. Los nuevos cercamientos. *Theomai* v. 26

Nasioka, Katerina (2017). *Ciudades en insurrección: Oaxaca 2006/ Atenas 2008*. Cátedra Jorge Alonso: Guadalajara

Pantera Rosa (2004). Moverse en la incertidumbre. Dudas y contradicciones de la investigación activista en Marta Malo (Ed.) *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (191- 205). Traficantes de Sueños: Madrid.

Pasukanis, Evgeni (1976). *Teoria General del Derecho y Marxismo*. Labor: Barcelona

Paz, Octavio (2008). *Piedra de Sol*. UNAM: México. Disponible en: http://www.materialdelectura.unam.mx/images/stories/pdf5/octavio-paz-7.pdf

Prats, Llorenç (2000). El concepto de patrimonio cultural. *Cuadernos de antropología social*, 11, 115-136.

Prats, Llorenç (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. Cuadernos de Antropología Social, 21, 17-35.

Precarias a la deriva (2004). De preguntas, ilusiones, enjambres y desiertos. Apuntes sobre investigación y militancia desde en Marta Malo (Ed.) *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (81-92). Traficantes de Sueños: Madrid.

Rafanell i Orra, Josep (2018). *Fragmentar el Mundo*. Melusina [sic]: Tenerife

Scott, James (2012).*Two cheers for Anarchism: six easy pieces in Autonomy, Dignity and Meaningful work and play*. Princeton University Press: Princeton

Tiqqun (2011). *¿Cómo hacer?* Crimental: Santiago

Tischler Sergio (2013). *Tiempo y emancipación: Mijaíl Bajtín y Walter Benjamin en la Selva Lacandona*. El Rebozo: México

Touraine, Alain (1986). Introducción al método de la intervención sociológica. *Estudios Sociologicos, 11 (IV)*, 197–213.

Tutor Anton, Aritz (2020). Barcelona okupa! Una posible historia de la okupación en Barcelona. *Ingurak*, 68, 78-95.

Unesco (1954). *Convención para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado*

Vaneigem, Raul (1977). *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Anagrama: Barcelona

Weeks, Kathy (2020). *El problema del trabajo: Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo*. Traficantes de sueños: Madrid

En Griego

An Architektur (2011) [2010]. *Σχετικά με το νόημα των κοινών*. Μια δημόσια συζήτηση των An Architektur με τον Massimo De Angelis και τον Σταύρο Σταυρίδη. Στο Rebel: Θεωρία και Ανάλυση για το Ανταγωνιστικό Κίνημα. [On the Commons: A Public Interview with Massimo De Angelis and Stavros Stavrides. E-flux journal, 17]. Disponible en: https://www.e-

flux.com/journal/17/67351/on-the-commons-a-public-interview-with-massimo-de-angelis-and-stavros-stavrides/

Andreadaki-Vlazaki, María (2021). Πρόλογος στο *Διαχείριση και Ανάδειξη Χώρων και Μνημείων* (Επιμ. Βλίζος,Σ & Πάντζου, Ν). Διάδρασις: Αθήνα

Andrianakis, Mijalis (2011). «Η μάχη της Κρήτης και η παλιά πόλη των Χανίων». [La batalla de la Creta y el casco antiguo de la ciudad de la Canea]. *Εν Χανίοις, Edición de anualidad de la alcaldía de la Canea, Tomo 5.* Ciudad de La Canea, 15-24.

Andrianakis, Mijalis (2014). Οι πόλεις της Κρήτης μέχρι την Ένωση. En «100 χρόνια από την ένωση της Κρήτης με την Ελλάδα». *Εθνικό ίδρυμα Ερευνών και Μελετών «Ελευθέριος Κ. Βενιζέλος»*. [Las ciudades de la creta hasta la Union. Folletín de la jornada de la ciudad de la Canea], 204-210.

Andrianakis, Mijalis (2019). Οι οχυρώσεις των Χανίων: παρελθόν, παρόν και μέλλον. [Las fortificaciones de La Canea: pasado, presente y futuro] *Ερεισμα, Περιοδική έκδοση λόγου και τέχνης*. Χανιά, 14-33.

Andrianakis, Mijalis (2020). Η Porta Retimiotta- Kale Kapisi και η Piattaforma: δύο μνημεία βορά στην «πρόοδο». [La porta Retimiotta- Kale Kapisi y la Piattaforma. Dos monumentos cazados al desarrollo]. Ερεισμα, Περιοδική έκδοση λόγου και τέχνης. Χανιά, 22-53.

Antithesis (2020). *Για την οργάνωση και την κυκλοφορία των αγώνων*. Anexo en la traducción del libro "we unhappy few" de Endnotes.

Bey, Hakim (2021) *TAZ. Η προσωρινή αυτόνομη ζώνη*. Ελεύθερος τύπος: Αθήνα [The Temporary Autonomous Zone].

Butler, Beverly y Rowlands, Michael. (2012) Patrimonio Cultural στο *Υλικός Πολιτισμός: Η ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*. (125-150). (επιμ. Ελεάνα Γιαλούρη). Αλεξάνδρεια: Αθήνα.

Castoriadis, Cornelius (2007). *Η ελληνική ιδιαιτερότητα τ.1*. [La particularidad griega, t.1]. Κριτική: Αθήνα

Charalampaki, Katerina-María (2018). «*Η απεργία των 100 ημερών». Παρουσίαση της απεργίας του Ε.Δ.Π. του Πανεπιστημίου Αθηνών ενάντια στο νόμο 815/78 και η διαμόρφωση του ελληνικού πανεπιστημίου στην μεταπολίτευση*. [«La huelga de los 100 días. Presentación de la huelga de personal académico docente de la Universidad de Atenas contra la ley 815/78 y la reforma de la universidad griega en Metapolítefsi»]. Tesis de maestría. EKPA, departamento de Historia

Douzinas, Kwnstantinos. (2011). *Αντίσταση και φιλοσοφία στην κρίση* [Resistencia y filosofia en la crisis]. Αλεξάνδρεια: Αθήνα

Engels, Federico (2020). Οι κομμουνιστές και ο Καρλ Χάιντσεν. En Φρίντριχ Ένγκελς. *Διαλεκτά Κείμενα* (256-257). Τόπος: Αθήνα

Feyerabend, Paul (1991). *Ενάντια στη μέθοδο: για μια αναρχική θεωρία της γνώσης.* Σύγχρονα Θέματα: Αθήνα

Foucault, Michel (2002). *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*. [Defender la sociedad. Curso en el Collège de France] (Τ. Δημητρούλια, Μεταφρ.) Ψυχογιός: Αθήνα.

Fountas, Yannis (2015). *Αναρχικό Λεξικό (δεύτερος τόμος*) [Diccionario Anarquista, volumen II]. Εκδόσεις των Συναδέλφων: Αθήνα

Galateia y María (2021). «Ευπρόσδεκτοι τουρίστες – Ανεπιθύμητοι κάτοικοι» [turistas bienvenidos, residentes no queridos] en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (61-68) [*Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra*]. Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica

Graeber, David (2007). *Αποσπάσματα μιας αναρχικής ανθρωπολογίας. [Fragmentos de antropología anarquista: Introducción en la edición griega]*. Στάσει Εκπίπτοντες: Αθήνα

Hamilakis, Yannis (2012). *Το έθνος και τα ερείπιά του: Αρ-χαιότητα, αρχαιολογία και εθνικό φαντασιακό στην Ελλάδα* [The Nation and its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece]. Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου: Αθήνα

Hardt, Michael y Negri, Toni (2000). *Αυτοκρατορία* [Imperio]. Scripta: Αθήνα

Hatzopoulou, Malamatini (2022). *Διεκδικήσεις μνημείων στο αστικό περιβάλλον. Διδακτικό σενάριο για την περίπτωση της V Μεραρχίας στα Χανιά και τις πολιτικές της μνήμης γύρω από το χώρο.* [Reivindicación monumentos en el espacio urbano. Escenario didáctico para el caso de la V División en La Canea y la política de la memoria en torno al sitio]. Tesis de Maestría. Διπλωματική εργασία: Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, Π.Μ.Σ. Δημόσια Ιστορία. ΕΑΠ.

Holloway, John (2021). Κλείσανε τη Ρόζα, Ανοίγουμε την πόλη ["Cerraron la Rosa, abrimos la ciudad"] en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (239-241) [Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra].Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica

Ibañez, Tomás (2021a). «*Rosa Nera: για κάθε άνθος κομμένο ανθίζουν πολλά περισσότερα*» [*Rosa Nera…por cada cabeza cortada surgen muchas más*] en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (103-115). [*Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra*].Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica

Iggers, Georg (2006). *Η ιστοριογραφία στον 20ο αιώνα: Από την επιστημονική αντικειμενικότητα στην πρόκληση του μεταμοντερνισμού*. Νεφέλη: Αθήνα

Indios Metropolitanos, Entrevista (1999). Η Μητρόπολη και οι καλοί Ινδιάνοι. en Primo Moroni *Αυτοδιευθυνόμενα Κοινωνικά κέντρα: νομαδισμοί, ριζώματα, επιθυμίες στον χώρο και τον χρόνο της μητρόπολης*. Αγριόγατα: Αθήνα

Kalamaras, Panagiotis (2005). *Για τις καταλήψεις στέγης και τα κοινωνικά κέντρα-στέκια στην Αθήνα. Πρόχειρος οδηγός για περαιτέρω συζήτηση*. Discurso en la noventa bienale arquitectónica. Atenas [Sobre las okupaciónes y los centros sociales en Atenas. Comentarios iniciales para abrir el debate.]

Kalamaras, Panagiotis (2017). *Ο αναρχισμός στην Ελλάδα τον 21° αιώνα*. Ελευθεριακή Κουλτούρα: Αθήνα [el Anarquismo en Grecia en el siglo XXI]

Karabelias, Yiorgos y Metaxas, Yiorgos (2012). Καταλήψεις σπιτιών στην Ολλανδία (1967-1981). Στο *Καταλήψεις σπιτιών στη Δυτική Ευρώπη.* Κομμούνα.

Katsiafikas George (2007). *Η ανατροπή της πολιτικής: Ευρωπαϊκά αυτόνομα κοινωνικά κινήματα και η αποαποικιοποίηση της καθημερινής ζωής*. [The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life]. Ελευθεριακή Κουλτούρα: Αθήνα

Katsiaficas George (2010), *Η επίδραση του έρωτα: Μια νέα προσέγγιση για τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα*. [Eros Effect: A new approach to contemporary social movements]. AUTONOMedIA/Sciolti: Αθήνα

Κιουπκιολής, Αλέξανδρος (2011). *Πολιτικές της Ελευθερίας, αγωνιστική δημοκρατία, μετα-αναρχικές ουτοπίες και η ανάδυση του πλήθους* [Políticas de la libertad, democracia agonística, utopías post-anarquistas y la emergencia de la multitud]. Εκκρεμές: Αθήνα

Koustas, Panagiotis (2021). «Τότε που τα ποτάμια θυμήθηκαν ποια πραγματικά μπορούν να είναι» [El momento en que los ríos recordaron lo que podrían ser] en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (117-122). [*Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra*].Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica

Laclau, Ernesto (2010). Λαϊκισμός: τι σημασία έχει το όνομα; [«Populism: What's in a Name?»] Σύγχρονα Θέματα, 110. (70-79).

Lekakis, Stelios (2010) Διαχείριση των μνημείων σε κίνδυνο. Στο (επιμ. Γράτσια Ει.) *Μνημεία της Νάξου σε κίνδυνο- οι πολίτες μιλούν για αυτά*. Monumenta

Lekakis, Stelios (2016). Η διαχείριση της πολιτιστικής κληρονομιάς στην Ευρώπη και την Ελλάδα. Μια επισκόπηση. Στο *Η αρχαιολογία στην Ελλάδα του σήμερα: Μνημεία και Άνθρωποι σε κρίση*. Πρακτικά Διεπιστημονικού Συνεδρίου 19-20 Μαρτίου 2015. (επιμ. Μητσοπούλου Χ., Νικολόπουλος, Β. Φιλήμονος Μ.). Αθήνα

Liakos, Antonis (1994). Προς επισκευήν ολομέλειας και ενότητος: η δόμηση του εθνικού χρόνου. *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ.Θ. Δημαρά* (171-199). Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.

Liakos, Antonis (2007). *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία*; [¿Cómo el pasado se vuelve historia?] Πόλις: Αθήνα

Melucci, Alberto (1984a), Δέκα υποθέσεις για την ανάλυση των νέων κινημάτων, Το *Κοινωνικό Κίνημα: Επιθεώρηση Ανάλυσης και Κριτικής της Κοινωνίας,* 1, 3-13.

Moroni, Primo (1999a). Οι ρίζες των αυτοδιευθυνόμενων κοινωνικών κέντρων στο Μιλάνο. Σημειώσεις για μια πιθανή ιστορία. [Las raíces de los centros sociales autogestionados en Milan. Notas para una historia posible] en Primo Moroni *Αυτοδιευθυνόμενα Κοινωνικά κέντρα: νομαδισμοί, ριζώματα, επιθυμίες στο χώρο και τον χρόνο της μητρόπολης* (21-50). Αγριόγατα: Αθήνα.

Moroni, Primo (1999b). Μιλάνο: Μια συγκεκριμένη χρήση του αστικού χώρου. [Milano: un uso social del espacio urbano]. en Primo Moroni *Αυτοδιευθυνόμενα Κοινωνικά κέντρα: νομαδισμοί, ριζώματα, επιθυμίες στο χώρο και τον χρόνο της μητρόπολης* (54-80). Αγριόγατα: Αθήνα.

Nasioka, Katerina (2019). Κοινά, ταυτότητα και φετιχισμός. [Commons, identity and fetishism]. *Νεγκατίβα, 1*. 75-80

Oikonomou, Yiorgos (2013). Πολυτεχνείο 1973. *Η απαρχή του αυτόνομου κινήματος* [El inicio del movimiento autónomo]. Νησίδες: Αθήνα

Palaskas, Theodosios & Papatheodorou, Andreas y Tsampra, María (2006) Η πολιτιστική κληρονομιά ως παράγων ανάπτυξης της ελληνικής οικονομίας. Ακαδημία Αθηνών. Γραφείο οικονομικών μελετών: Αθήνα

Πανιεράκης, Μάριος (2013). *Το κίνημα των πλατειών ως έκφραση μιας εναλλακτικής αντίληψης περί επαναστατικής στρατηγικής: η περίπτωση της πλατείας Συντάγματος*. [El movimiento de las plazas como expresión de una percepción alternativa de la estrategia revolucionaria: el caso de plaza Sintagma», Tesis de licenciatura] Πανεπιστήμιο Αιγαίου. Τμήμα Κοινωνιολογίας: Μυτιλήνη

Πανιεράκης, Μάριος (2018): «Más allá del fútbol: del Movimiento anti-fútbol a otro fútbol posible. Los colectivos deportivos auto-organizados en Grecia. Una hipótesis». 24 Congreso Nacional para investigadores del doctorado, 2-4 de noviembre, Rethymno (en griego)

Paradelis, Theodoros (1999). Ανθρωπολογία της μνήμης. [Antropología de la memoria] Στο *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στο τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου (Φλεβάρης 1995). Αλεξάνδρεια. Αθήνα

Passerini, Luisa (1998). Το κίνημα του ’68 ως άρθρωση λόγου και ως έκρηξη υποκειμενικότητας: η περίπτωση του Τουρίνο. Στο *Σπαράγματα του 20ου αιώνα: η ιστορία ως βιωμένη εμπειρία* (166–212). [el movimiento de 68 como articulación de discurso y explosión de subjetividad: el caso de Torino]. Nefeli: Αθήνα.

Peristeraki, Alexandra (2021). Η αισθητική του Καταπιεσμένου: το παράδειγμα του Λόφου Καστέλι στα Χανιά [La estética del oprimido: el ejemplo del cerro Kasteli en la ciudad de la Canea]. en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (71-90). [*Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra*].Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica

pikralides (2021). «Μία συζήτηση με τον ΠΑΠ» [Una discusión con PAP]. en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (35-44). [*Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra*].Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica

Poulios, Ioannis & Taloupa, Smaragda (2015). Τουρισμός, πολιτισμική διαχείριση, τοπική κοινωνία και βιώσιμη ανάπτυξη Στο Πούλιος, Ι., Αλιβιζάτου, Μ., Αραμπατζής, Γ., Γιαννακίδης, Α., Καραχάλης, Ν., Μάσχα, Ε., Μούλιου, Μ., Παπαδάκη, Μ., Προσύλης, Χ., Τουλούπα, Σ. 2015. Πολιτισμική διαχείριση, τοπική κοινωνία και βιώσιμη ανάπτυξη. [Κεφάλαιο] Αθήνα: Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. Disponible en: http://hdl.handle.net/11419/2390

Rosa Nera (2021) *Μια εμπειρία αυτοοργάνωσης και δημιουργίας, ένα σπίτι του τοπικού ακηδεμόνευτου κινήματος, ένα αντιεξουσιαστικό κύτταρο στην πόλη των Χανίων* [*Una experiencia de autoorganización y de creación, un hogar del movimiento local, una célula antiautoritaria en la ciudad de La Canea*] en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (23-33). [*Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra*].Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica.

Sami (2021). Η Ρόζα Νέρα ως ένα σύστημα πρακτικών: ο ρόλος της κατάληψης στο αντιφασιστικό κίνημα Χανίων [Rosa Nera como un sistema de prácticas: el papel de la okupa en el movimiento antifascista de La Canea] en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (225-235). [*Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra*].Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica

Siatitsa, Dimitra (2019). «Κινήματα Κατοικίας στην Ελλάδα: Μια Ιστορική Ανάδρομη» [Movimientos en torno a la vivienda en Grecia: Una retrospectiva histórica] en Κουραχάνης Ν. (επιμ.) *Κατοικία και Κοινωνία. Προβλήματα, Πολιτικές και Κινήματα*, Διόνικος: Αθήνα

Souzas, Nikos (2014). *Πολιτικές και πολιτισμικές διαστάσεις των κοινωνικών κινημάτων: Η περίπτωση του ανταγωνιστικού κινήματος στην Ελλάδα (1974-1998).* [Dimensiones políticas y culturales de los movimientos sociales: El caso del movimiento antagónico en Grecia (1974-1998). Tesis Doctoral] Tesis Doctoral. ΕΚΡΑ. Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης. "Dimensiones políticas y culturales de los movimientos sociales: El caso del movimiento antagónico en Grecia (1974-1998)"

Souzas, Nikos (2021). Αιώνιο Καλοκαίρι κόντρα στους ατέλειωτους χειμώνες. [Un verano eterno contra los inviernos interminables] en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (125-135). [*Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra*]. Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica

Stavrides, Stavros (1990). *Η συμβολική σχέση με το χώρο. Πώς οι κοινωνικές αξίες διαμορφώνουν και ερμηνεύουν τον χώρο* [La relación simbólica con el espacio. ¿Cómo los valores sociales configuran e interpretan el espacio?]. Κάλβος: Αθήνα

Stavrides, Stavros (1998). Οι χώροι της ουτοπίας και η ετεροτοπία: Στο κατώφλι της σχέσης με το διαφορετικό. [los espacios de la utopia y la heterotopía: En el umbral de la relación con lo diferente] *Ουτοπία, 31*, 51–66.

Stavrides, Stavros (1999). Προς μια ανθρωπολογία του κατωφλιού. [Hacia una antropología del umbral] *Ουτοπία*, 33, 107–121.

Stavrides, Stavros (2006). Ο χώρος της τάξης και οι ετεροτοπίες: Ο Φουκώ ως γεωγράφος της ετερότητας [el espacio del orden y las heterotopías: Foucault como geógrafo de la otredad]. *Ουτοπία, 72*, 145–158.

Stavrides, Stavros (2018). *Κοινός χώρος: Η πόλη ως τόπος των κοινών*. [Common Space. The city as Commons]. Angelus Novus: Αθήνα

Συλλογικό (2011) *Δημοκρατία Under Construction*. Γιοβανόπουλος, Χρήστος & Μητρόπουλος, Δημήτρης (Επιμ.), (σσ. 41-60). Α-συνέχεια: Αθήνα

Tasioulas, Yannis (2021): *Κατειλημμένα Κοινωνικά Κέντρα: ένα αρχιπέλαγος ανατρεπτικών συμπεριφορών και αυτόνομων μορφών ζωής* [Centros sociales okupados: un archipiélago de comportamientos subversivos y formas de vida autónomas]: Θεσσαλονίκη. Fanzine

Touraine, Alain (2007a). Κοινωνικά κινήματα: ειδική περιοχή ή κεντρικό πρόβλημα στην κοινωνιολογική ανάλυση; [Movimientos Sociales: ¿campo especifico o asunto central en el análisis sociológica?] *Λεβιάθαν*, *6*, 17–28.

Tutor Anton. Aritz (2021). Η φαντασίωση του τουρισμού ενάντια στην ουτοπία της πραγματικότητας [Enfrentando la Fantasía del turismo con la utopía de la realidad] en (pikralides) *Συναντήσεις στην αυλή της Rosa Nera: Αποσπάσματα από τη σπορά της κατάληψης Μαύρο Ρόδο* (47-60). [*Encuentros en el jardín de Rosa Nera: Fragmentos de la siembra de la okupa de la rosa negra*].Εκδόσεις των ξένων: Tesalónica

Χριστιανόπουλος Ντίνος (1999). *Το Κορμί και το Σαράκι. Μπιλιέτο*. Αθήνα

Vlazaki, María (2011). Το «παλίμψηστον» της αρχαίας Κυδωνίας. [El palimpsesto de la Kydonia antigua]. Διεθνές Κρητολογικό Συνέδριο Minutas del Congreso internacional de la Creta, Ciudad de la Canea 1-8 de octubre de 2006. Asociación Literaria "Χρυσόστομος". 85-151.

Wallerstein, Imanuel (2009). *Για να καταλάβουμε τον κόσμο μας: εισαγωγή στην ανάλυση κοσμοσυστημάτων*. Θύραθεν: Θεσσαλονίκη

En Ingles

Agnoli, Johannes (2002). Emancipation: Paths and Goals. En Werner Bonefeld and Sergio Tischler (eds.) *What is to be Done? Leninism, Anti-Leninist Marxism and the Question of Revolution Today* (187-195). Ashgate Publishing: Aldershot.

Andreadaki-Vlazaki, María (2009). *Khania (kydonia): A tour to sites of ancient memory*. Ministerio de la Cultura y del Turismo.

Alperovitz, Gar (1972). Notes toward a pluralist Commonwealth. *Review of radical political economics*, *4*(2), 28-48.

Bell, Catherine (2009). Ritual theory, Ritual practice. Oxford university Press: Oxford; New York

Boggs, Carl (1977-1978). Marxism, prefigurative communism and the problem of worker's control. *Radical America*, 99-122.

Bonefeld, Werner (2002). «History and Social Constitution: Primitive Accumulation is not Primitive». Disponible en: https://www.academia.edu/5987186/History_and_Social_Constitution_Primitive_Accumulation_is_not_Primitive

Bonefeld, Werner (2002b). State, Revolution and Self-Determination. En Werner Bonefeld y Sergio Tischler (ed.) *What is to be Done? Leninism, Anti-Leninist Marxism and the Question of Revolution Today* (128-149). Ashgate Publishing: Aldershot

Bonefeld, Werner (2014). *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On subversion and negative reason.* Bloomsbury: New York, London, New Delhi, Sydney

Breines, Wini (1980). Community and organization: The new left and Michels "iron law". *Social Problems, 27*(4), 419- 429.

Breines, Wini (1989). *Community and organization in New Left,1962-1968: the Great Refusal.* Rutgers University Press: London

Caffentzis, George (2010). The Future of 'The Commons': Neoliberalism's 'Plan B' or the Original Disaccumulation of Capital? *New Formations, 69,* 23-41.

Caffentzis, George (2012). A tale of two conferences: globalization, the crisis of neoliberalism and the question of the commons. Borderlands, 11(2). Disponible en: https://go.gale.com/ps/i.do?p=AONE&u=googlescholar&id=GALE|A325496377&v=2.1&it=r&sid=bookmark-AONE&asid=78150fde

De Angelis, Massimo (2004). Separating the Doing and the Deed: Capital and the Continuous Character of Enclosures. *Historical Materialism* 12, 57-87.

De Angelis, Massimo (2010). The Production of Commons and the 'Explosion' of the Middle Class, *Antipode* 42(4), 954-977.

De Angelis, Massimo (2013). The tragedy of the capitalist commons. *Turbulence n.5* disponible en: http://www.turbulence.org.uk/turbulence-5/capitalist-commons/index.html

Duarte Francisco; Carla da Cunha; Henrique Flores, Paulo; Guimaraes, Rodrigo; Vedel, Nunes y Vedel, Joen (2019). «In Conversation with George Caffentzis and Silvia Federici», en (Camille Barbagallo, Nicholas Beuret y David Harvie *ed.*). *Commoning: With George Caffentzis and Silvia Federici* (11-20). Pluto Press: London

Epstein, Barbara (1991). *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolence Direct Action in the 1970s and 1980s.* University of California Press: Berkeley; Los Angrles; Oxford

Federici, Silvia (1975), «*Wages against Housework*». Power of Women Collective and the Falling Wall Press. Fanzine

Free Association (2007). World in Motion. *Turbulence: ideas for movement*, 1, 26-27. Disponible en: http://www.turbulence.org.uk/index.html@p=44.html

Gaido, Daniel (2018). The Origins of the Transitional Programme. *Historical Materialism*, 26 (4), 87–117

Gaitanou, Eirini (2014). *An examination of class structure in Greece, its tendencies of transformation amid the crisis, and its impacts on the organisational forms and structures of the social movement*. Presentation at Historical Materialism 6-9 November 2014. London. Disponible en: https://www.academia.edu/9400998/An_examination_of_class_structure_in_

Greece_its_tendencies_of_transformation_amid_the_crisis_and_its_impacts_on_the_organisational_forms_and_structures_of_the_social_movement

Galanos, Chrysostomos (2020). Commoning over a Cup of Coffee: The Case of Kafeneio, a Co-op Cafe at Plato's Academy. At *Cultural Heritage in the Realm of the Commons: Conversations on the Case of Greece* (ed. Lekakis S.) Ubiquity press: London

Graeber, David (2002). The new Anarchists. *New left review*.

Greenwood, Davydd (1989). Culture by the pound: An anthropological perspective on tourism as cultural commoditization. Στο V. L. Smith (ed.), Hosts and Guests, The Anthropology of Tourism (171-185). University of Pennsylvania Press: Philadelphia

Gunn, Richard (1987). Notes on class. *Common Sense*, 2, 15-25

Holloway, John (1987). The red rose of Nissan. *Capital and Class, 32,* 142-164.

Holloway, John (1988). An introduction to capital, or how i fell in love with a ballerina. *Common sense*, 79-83

Holloway, John (1992b). In the Beggining was the Scream. Common Sense, σ. 69-76.

Holloway, John (2005). No! *Historical Materialism volume 13*, 265–284.

Holloway, John (2012). «Crisis and critique». *Capital & Class*, 36, 515-519.

Holloway, John (2015). «Read Capital: The First Sentence Or, Capital Starts with Wealth, not with the Commodity». *Historical Materialism 23*(3), 3–26.

Holloway, John (2022). Hope in hopeless times. Pluto Press: London

Juris, Jeffrey (2007) Practicing Militant Ethnography with the Movement for Global Resistance in Barcelona en Stevphen Shukaitis y David Graeber (Ed.) *Constituent Imagination: Militant Investigations // Collective Theorization* (164-176). AK Press: Oackland

Kertzer, David (1988). Ritual, politics and power. New Haven: Yale University Press.

Lekakis, Stelios (2020) A Political Economy of Heritage and the Commons: A First Sketch Focusing on Greece. At Lekakis S. (ed.) *Cultural Heritage in the Realm of the Commons: Conversations on the Case of Greece* (17-44) Ubiquity press: London

Liakos, Antonis. (2001). The making of the Greek History :The construction of national time. Στο J. Revel, & G. Levi, *Political Uses of the Past. The recent Mediterranean Experience* (27-42). Frank Cass: London

Lyon-Callo, Vincent, & Hyatt, Susan (2003). The neoliberal state and the depoliticization of povetry: Activist anthropology and "Ethnography from below". Urban Anthropology, 32(2), 175-204.

Maeckelbergh, Marianne (2009). *The will of the many: How the alterglobalisation Movement changing the face of Democracy*. Pluto Press: New York

Maeckelbergh, Marianne (2011). Doing is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement. *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest*, 1-20.

Melucci, Alberto (1980). "The new social movements: A theoretical approach", Social Science Information, 2(19), 199-226.

Melucci, Alberto (1984b). An end to social movements? Introductory paper to the sessions on 'new movements and change in organizational forms', Social Science Information, 23(4), 819-835.

Melucci, Alberto (1985). The symbolic challenge of contemporary movements, *Social Research*, 52(4), 789-816.

Mentinis, Michalis (2010). Remember remember the 6th of December . . . A rebellion or the constituting moment of a radical morphoma? *International Journal of Urban and Regional Research*, *34*(1), 197–202. https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2010.00948.x

Myerhoff, Barbara (1975). Organization and Ecstasy: Deliberate and accidental communitas among Huichol Indians and American Youth. Στο S. Moore, & B. Myerhoff, *Symbols and Politics in communal ideology* (33- 67). Cornell university press; Ithaka: London

Oikonomakis, Leonidas (2020). The Government of Hope, the Hope of Government, and the Role of Elections as Wave-Breakers of Radical Prefigurative Political Processes. En Holloway J., Nasioka K. y Doulos P. (ed). *Beyond Crisis. After the Collapse of Institutional Hope in Greece, What?*: PM Press.

Ostrom, Elinor (1990) *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action.* Cambridge University Press: Cambridge

Panierakis, Marios (2021). *In, against and beyond the demand. Interface: a journal for and about social movements* Volume 13 (1), 254 – 271

Petropoulou, Chryssanthi (2010). From the December Youth Uprising to the Rebirth of Urban Social Movements: A Space – Time Approach. *International Journal of Urban and Regional Research*, *34*(1), 217–224. https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2010.00951.x

Psimitis, Michalis (2011). Collective Identities versus Social Exclusion : the December 2008. *The Greek Review of Social Research*, (*136*), 111–133.

Samuel, Raphael (1996). Theatres of Memory: Past and Present in Contemporary Culture. Blackwell: Oxford

Stavrides, Stavros (2010). "The December 2008 youth uprising in Athens: spatial justice in an emergent 'city of thresholds' " spatial justice , n° 02 octobre | october 2010

Tischler, Sergio (2002). The Crisis of the Leninist Subject and the Zapatista Circumstance. En Werner Bonefeld y Sergio Tischler (eds.) *What is to be Done? Leninism, Anti-Leninist Marxism and the Question of Revolution Today*. (168-184). Ashgate Publishing: Aldershot.

Tischler, Sergio (2019). A New Grammar or an Anti-Grammar of Revolution? On Zapatismo and Open Marxism. En A. C. Dinerstein, A. Garcia Vela, E. Gonzalez, & J. Holloway (Ed.), Open Marxism Volume 4 (142-154). Pluto Press.

Touraine, Alain (1980). The Voice and the Eye : On the Relationship Between Actors and Analysts. *Political Psychology*, *2*(1), 3–14.

Touraine, Alain (2000). A Method for Studying Social Actors. *journal of world-systems research*, *VI* (3 Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part II), 900–918.

Touraine, Alain (2007b). Public Sociology and the End of Society. Στο D. Clawson, R. Zussman, J. Misra, N. Gerstel, R. Stokes, D. L. Anderton, & M. Burawoy (Επιμ.), *Public Sociology: Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty-first Century* (67–78). University of California Press: Berkley, Los Angeles, London

Turner, Victor (1977). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Cornel University Press: New York

Turner, Victor (1979). Betwixt and Between: The liminal period in rites de passage. Στο W. Lessa, & E. Vogt, *Reader in comparative religion: An anthropological approach* (234-243). New York: Harper and Row.

van der Steen, Bart; Katzeff, Ask y van Hoogenhuijze, Leendert (2007) Introduction: Squatting and Autonomous Action in Europe 1980–2012, en The city is Ours: squatting and autonomous movements in Europe from the 1970s to the present. PM Press: Oakland

Vasudevan, Alex (2007). Autonomous Urbanisms and the Right to the City: The Spatial Politics of Squatting in Berlin, 1968–2012 en The city is Ours: squatting and autonomous movements in Europe from the 1970s to the present. PM Press: Oakland

Vradis, Antonis, & Dalakoglou, Dimitris (2011). *Revolt and Crisis in Greece: Between a present yet to pass and a future still to come*. AK Press & Occupied London.

Yates, Lukes (2015). Rethinking prefiguration: Alternatives, micropolitics and goals in social movements. *Social movement studies: Journal of social, cultural and political protest, 14*(1), σ. 1-21.

Zaimakis, Yiannis (2022): Reclaiming the football commons: self-organized Antifa sport clubs against modern football in crisis-stricken Greece, Soccer & Society, DOI:10.1080/14660970.2022.2106975

En línea

Agamben Giorgio (2006) *Movimiento*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://quepuedeuncuerpo.files.wordpress.com/2014/06/giorgio-agamben-movimiento.pdf

Cardenal, Ernesto (1961). *Epitafio para la tumba de Adolfo Báez Bone*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.poeticous.com/ernesto-cardenal/epitafio-para-la-tumba-de-adolfo-baez-bone?locale=es

Colectivo Situaciones (2003). *sobre el Militante investigador*. Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://transversal.at/transversal/0406/colectivo-situaciones/es

Delegado Zero (3 de febrero de 2006). *Palabras del delegado Zero en la reunión con adherentes y organizaciones de Orizaba, Ver*. Recuperado el siete de octubre de 2023 de: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/02/03/en-cordoba-y-orizaba-03feb06/

de Santiago Delfín, Diego (2021). *Ciudad y la okupación.* Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://diecisiete.org/creacion/ciudad-y-la-okupacion

Engels, Federico (2010) [1874]. *Carta a A. Sorge*. Recuperado el siete de octubre de 2023 de: https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1889-12-07.htm

Federici, Silvia (2019) [2011]. *Feminism and the Politics of the Commons*, https://genderandsecurity.org/sites/default/files/Federici_-_fmsm_poltcs_of_commons.pdf

Federici, Silvia (2021) [2011]. *El feminismo y las políticas de lo común.* Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://gatopardo.com/arte-y-cultura/ensayo/el-feminismo-y-las-politicas-de-lo-comun-silvia-federici/

Guattari, Félix (1973). *Para acabar con el masacre al cuerpo.* Recuperado el siete de octubre de 2023 de: https://www.desarquivo.org/sites/default/files/guattari_masacre_al_cuerpo.pdf

Lenin, Vladimir (2006) [1900]. *Tareas urgentes de nuestro movimiento*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://razonyrevolucion.org/tareas-urgentes-de-nuestro-movimiento/

Lenin, Vladimir (2013) [1899]. *Proyecto de programa de nuestro partido*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1899/0003.htm

Luxemburgo, Rosa (1904). *Problemas organizativos de la socialdemocracia.* Marxist Internet Archive. Obra escogidas de Rosa Luxemburgo, 117-135 https://www.marxists.org/espanol/luxem/04Problemasorganizativosdelasocialdemocracia_0.pdf

Marx, Karl (1844). Introducción. En *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Critica%20de%20la%20Filosofia%20del%20Derecho%20de%20Hegel.pdf

Marx, Karl (1845). *Tesis sobre Feuerbach*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm

Marx, Carlos (2000) [1875]. Crítica del programa de Gotha. Versión en línea disponible en: https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Karl%20Marx%20-%20Critica%20del%20programa%20de%20Gotha.pdf

Midnight Notes Collective and friends (2009) *Promissory Notes: From Crisis to Commons*. Disponible en: https://libcom.org/library/promissory-notes-crisis-commons

Panzieri, Raniero (1965). *Uso socialista de la encuesta obrera*. Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://transversal.at/transversal/0406/panzieri/es

Subcomandante Insurgente Marcos (28 de agosto de 1995). *A los hombres y mujeres en solidaridad con Chiapas,* México, reunidos en Brescia, Italia. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/08/28/a-los-hombres-y-mujeres-en-solidaridad-con-chiapas-mexico-reunidos-en-brescia-italia

Subcomandante Insurgente Marcos (mayo de 2003). *Durito y una de estatuas y pájaros*. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/05/02/durito-y-una-de-estatuas-y-pajaros/

Tarí, Marcello (2018) *¿Una lengua para la revolución?* Recuperado el siete de octubre de 2023 de: https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=914

Trotsky, León (1938). *El Programa de Transición: La agonía del capitalismo y las tareas de la Cuarta Internacional*. Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/trotsky/oelt/49.pdf

Emisiones

Arsenis, Kriton-Ilias (01 de noviembre de 2020). Entrevista a la televisión de "nueva televisión". Ciudad de La Canea.

Vlazaki, María (11/10/2019). Entrevista a la radio de "kokkino"

Vlazaki, María (10/09/2020). Entrevista a la radio de "kokkino"

Vlazaki, María (10/12/2020). Entrevista a la radio de "kokkino"

Vlazaki, María (26/02/2021). Entrevista a la radio de "kokkino"

Material primario

Abuela Filicha (15 de septiembre de 2020). *Η πόλη είμαστε εμείς. [Somos la ciudad]*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://agonaskritis.gr/%CE%B7-%CF%80%CF%8C%CE%BB%CE%B7-%CE%B5%CE%AF%CE%BC%CE%B1%CF%83%CF%84%CE%B5-%CE%B5%CE%BC%CE%B5%CE%AF%CF%82/?fbclid=IwAR3hA5PUAMFPho5DHawyAO6ZjdTnGA6yZXcCYke58PZgZLr-aphGfgioH0k

Abuela Filicha (11 de junio de 2021). *Ένα μεγάλο μαζί.* Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://agonaskritis.gr/%ce%ad%ce%bd%ce%b1-%ce%bc%ce%b5%ce%b3%ce%ac%ce%bb%ce%bf-%ce%bc%ce%b1%ce%b6%ce%af/

Anarquistas-Comunistas (9 de septiembre de 2020). *Rosa Nera Κατάληψη για πάντα [Rosa Nera okupa para siempre]*. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://athens.indymedia.org/post/1607017/

Anna M. (9 de junio de 2021). *Μία οφειλόμενη απάντηση στις παραγγελίες εκκένωσης του ανακατειλημμένου λόφου Καστέλι [La debida respuesta a las órdenes del desalojo del cerro Kasteli]*. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2021/06/09/%ce%bc%ce%b9%ce%b1-%ce%bf%cf%86%ce%b5%ce%b9%ce%bb%cf%8c%ce%bc%ce%b5%ce%bd%ce%b7-%ce%b1%cf%80%ce%ac%ce%bd%cf%84%ce%b7%cf%83%ce%b7-

%cf%83%cf%84%ce%b9%cf%82-%cf%80%ce%b1%cf%81%ce%b1%ce%b3%ce%b3%ce%b5/

Annitsaki, Despina (13 de septiembre de 2020). *Η Ρόζα Νέρα και η Καταστασιακή της ταυτότητα [Rosa Nera y su identidad situacionista]*. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://agonaskritis.gr/%CE%B7-%CF%81%CF%8C%CE%B6%CE%B1-%CE%BD%CE%AD%CF%81%CE%B1-%CE%BA%CE%B1%CE%B9-%CE%B7-%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%B1%CF%83%CF%84%CE%B1%CF%83%CE%B9%CE%B1%CE%BA%CE%AE-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CF%84%CE%B1%CF%85%CF%84/

Anonimo (1 de octubre de 2020). *Είχαμε για δεδομένη τη θέα από το "μπαλκόνι των Χανίων" μέχρι που μας φράξανε την πρόσβαση με σιδερόπορτες. [Habíamos dado por sentada la vista desde el "balcón de La Canea" hasta que nos bloquearon el acceso con verjas de hierro]*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://agonaskritis.gr/%ce%b5%ce%af%cf%87%ce%b1%ce%bc%ce%b5-%ce%b3%ce%b9%ce%b1-%ce%b4%ce%b5%ce%b4%ce%bf%ce%bc%ce%ad%ce%bd%ce%b7-%cf%84%ce%b7-%ce%b8%ce%ad%ce%b1-%ce%b1%cf%80%cf%8c-%cf%84%ce%bf-%ce%bc%cf%80%ce%b1%ce%bb/

Antarsia (29 de octubre de 2020). *Invitación a la manifestación de 31 de octubre de 2020.* Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://hania.news/2020/10/31/%CE%91%CE%BD%CF%84%CE%B1%CF%81%CF%83%CE%AF%CE%B1-%CF%83%CF%84%CE%B1-%CE%A7%CE%B1%CE%BD%CE%B9%CE%AC-%CE%9A%CE%AC%CF%84%CF%89-%CF%84%CE%B1-%CF%87%CE%AD%CF%81%CE%B9%CE%B1-%CE%B1%CF%80/

Archontakis, Grigoris, (1 de agosto de 2017) "*la decisión por los edificios difama la lógica del neoliberalismo económico*" Recuperado el cinco de octubre de 2023 de:https://hania.news/2017/08/01/%ce%b7-%ce%b1%cf%80%cf%8c%cf%86%ce%b1%cf%83%ce%b7-%ce%b3%ce%b9%ce%b1-%cf%84%ce%b1-%ce%ba%cf%84%ce%ae%cf%81%ce%b9%ce%b1-%ce%b4%cf%85%cf%83%cf%86%ce%b7%ce%bc%ce%b5%ce%af-%cf%84%ce%b7-%ce%bb%ce%bf%ce%b3/?fbclid=IwAR3wBH_I22T8FBjIjs8OMKeqeHQQUSu0jWRJFuQi7L3nlewaqPy_VaXKIuU

Arsenis, Kriton-Ilias (02/10/2020). "la visión del gobierno por el cerro Kasteli es Hotel con piscina". Minutas del Parlamento Griego

Asamblea de Autogestión del cerro Kasteli (11 de junio de 2021). σινιάλο αλληλεγγύης και δημιουργίας [Segnal de solidaridad y de creación desde el cerro Kasteli]. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de:

https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2021/06/11/%CF%83%CE%B9%CE%BD%CE%B9%CE%AC%CE%BB%CE%BF-%CE%B1%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BB%CE%B5%CE%B3%CE%B3%CF%8D%CE%B7%CF%82-%CE%BA%CE%B1%CE%B9-%CE%B4%CE%B7%CE%BC%CE%B9%CE%BF%CF%85%CF%81%CE%B3%CE%AF%CE%B1%CF%82/

Asamblea Solidaria (10 de septiembre de 2020). Primer comunicado desde la ocupación de la alcaldía. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2020/09/10/%cf%80%cf%81%cf%8e%cf%84%ce%bf-%ce%ba%ce%b5%ce%af%ce%bc%ce%b5%ce%bd%ce%bf-%ce%b1%cf%80%cf%8c-%cf%84%ce%bf-%ce%ba%ce%b1%cf%84%ce%b5%ce%b9%ce%bb%ce%b7%ce%bc%ce%bc%ce%ad%ce%bd%ce%bf-%ce%b1%cf%80%cf%8c/

Asamblea Solidaria (20 de octubre de 2020). Ανταπόκριση από την εκδήλωση της "Πρωτοβουλίας πολιτών ενάντια στην ξενοδοχοποίηση του Λόφου Καστέλι [Reportaz sobre el coloquio de la Iniciativa contra la hotelización de los monumentos en el monte Kasteli]. https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2020/10/20/%CE%B1%CE%BD%CF%84%CE%B1%CF%80%CF%8C%CE%BA%CF%81%CE%B9%CF%83%CE%B7-%CE%B1%CF%80%CF%8C-%CF%84%CE%B7%CE%BD-%CE%B5%CE%BA%CE%B4%CE%AE%CE%BB%CF%89%CF%83%CE%B7-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CF%80%CF%81%CF%89/

Asamblea Solidaria (27 de octubre de 2020). Κάλεσμα σε Πορεία Υπεράσπισης των Καταλήψεων [Convocatoria para manifestar en defensa de las okupas]. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2020/10/27/%CE%B1%CE%BD%CF%84%CE%AF%CF%83%CF%84%CE%B1%CF%83%CE%B7-%CE%B1%CF%85%CF%84%CE%BF%CE%BF%CF%81%CE%B3%CE%AC%CE%BD%CF%89%CF%83%CE%B7-%CE%B1%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BB%CE%B5%CE%B3%CE%B3%CF%8D%CE%B7/

Asamblea Solidaria (6 de enero de 2021). Ούτε πισίνα ούτε σπα, Rosa Nera Κατάληψη ξανά [Ni piscina ni spa, Rosa Nera okupa de nuevo]. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2021/01/05/%ce%bf%cf%8d%cf%84%ce%b5-%cf%80%ce%b9%cf%83%ce%af%ce%bd%ce%b1-%ce%bf%cf%8d%cf%84%ce%b5-%cf%83%cf%80%ce%b1-rosa-nera-%ce%ba%ce%b1%cf%84%ce%ac%ce%bb%ce%b7%cf%88%ce%b7-%ce%be%ce%b1%ce%bd%ce%ac-%cf%83/

Asamblea Solidaria (12 de febrero de 2021). Propuesta de autogestión del cerro Kasteli, Recuperada el cinco de octubre de 2023 de: https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2021/02/12/1567/

Asamblea Solidaria (24 de febrero de 2021). *Ό,τι πουλιέται είναι άχρηστο, ο πλούτος βρίσκεται σε όσα μοιραζόμαστε [lo que se vende es para tirar, riqueza es lo que estamos compartiendo*]. https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2021/02/24/%CF%8C%CF%84%CE%B9-%CF%80%CE%BF%CF%85%CE%BB%CE%B9%CE%AD%CF%84%CE%B1%CE%B9-%CE%B5%CE%AF%CE%BD%CE%B1%CE%B9-%CE%AC%CF%87%CF%81%CE%B7%CF%83%CF%84%CE%BF-%CE%BF-%CF%80%CE%BB%CE%BF%CF%8D%CF%84%CE%BF%CF%82/

Asamblea Solidaria (10 de mayo de 2021). *Να γίνουμε η Άνοιξη [Seamos Primavera]*. https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2021/05/11/%ce%bd%ce%b1-%ce%b3%ce%af%ce%bd%ce%bf%cf%85%ce%bc%ce%b5-%ce%ac%ce%bd%ce%bf%ce%b9%ce%be%ce%b7/

Bakoyianni Dora (7 de junio de 2021). *Declaración sobre la reokupación del cerro Kasteli.* Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://agonaskritis.gr/%CE%BD%CF%84%CF%8C%CF%81%CE%B1-%CE%BC%CF%80%CE%B1%CE%BA%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CE%AC%CE%BD%CE%BD%CE%B7-%CE%B7-%CE%B1%CE%BD%CE%B1%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%AC%CE%BB%CE%B7%CF%88%CE%B7-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CF%81/

Balomenakis, Antonis (6 de Noviembre 2017). Minutas del Parlamento Griego.

Balomenakis, Antonis (26 de diciembre de 2017), *Declaración sobre los edificios del cerro Kasteli*, Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://hania.news/2017/12/26/%CE%BC%CE%BD%CE%B7%CE%BC%CE%B5%CE%AF%CE%BF-%CF%84%CE%BF-%CE%BA%CF%84%CE%AE%CF%81%CE%B9%CE%BF-%CF%84%CE%B7%CF%82-5%CE%B7%CF%82-%CE%BC%CE%B5%CF%81%CE%B1%CF%81%CF%87%CE%AF%CE%B1%CF%82-%CF%83%CF%84%CE%B7/

Belvedere, Empresa Hotelera (6 de agosto de 2020) *Solicitud para el desalojo*. Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/sta-cheria-toy-dimoy-o-lofos-kasteli/

Belvedere, Empresa Hotelera (24 de diciembre 2020). Propuesta de explotación del cerro Kasteli. Disponible en: https://mega.nz/file/SjYhTKxC#50lsg3KyN976re6rFZ8ki5kCGVYFmVwk7_yEWmwwOwc

Benjamín (3 de agosto de 2021). Discurso público en la discusión sobre memoria con la okupa de Fabrika Yfanet. Cerro Kasteli. Notas propias

Benjamín (18 de diciembre de 2021). Correo a la lista de la Asamblea Solidaria.

Benjamín (30 de junio de 2023). Correo a la lista de Rosa Nera.

Centro Social de los Inmigrantes (28 de octubre de 2020). Τα κέρδη τους δεν θα εκκενώσουν τις ζωές μας. [Sus ganancias no desalojarán nuestras vidas]

Centro Social de los Inmigrantes (15 de mayo de 2021). «Μπορείς να κόψεις όλα τα λουλούδια, αλλά δεν μπορείς να εμποδίσεις την Άνοιξη να 'ρθει». [Podrán cortar todas las flores, pero no podrán detener la primavera].

Centro Social de los Inmigrantes (12 de junio de 2021). Λόφος Καστέλι ανοιχτός, για το καλό του τόπου [Abierto el cerro Kasteli, para lo bien de la ciudad]

Consejo Arqueológico Central y Consejo Central para los Monumentos Contemporáneos (27 de diciembre de 2017), decisión de los consejos 21 de diciembre 2017 sobre

Consejo de la Universidad Técnica de Creta (23 de julio de 2017), Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: http://hania.news/2017/06/23/%CF%84%CE%BF-%CF%85%CF%80%CE%BF%CF%85%CF%81%CE%B3%CE%B5%CE%AF%CE%BF-%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%B9%CF%84%CE%B9%CF%83%CE%BC%CE%BF%CF%8D-%CE%B4%CE%B9%CE%B5%CF%81%CE%B5%CF%85%CE%BD%CE%AC-%CF%84%CF%8E%CF%81/

Consejo de la Universidad Técnica (8 de junio de 2021). Decisión del consejo 561. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.tuc.gr/el/index.php?id=8094&tx_tucforum_forumdisplay%5Btopic%5D=38203&tx_tucforum_forumdisplay%5Baction%5D=show&tx_tucforum_forumdisplay%5Bcontroller%5D=Topic

Convoy (1991). *Ellos siguen todavía*. Entrevista de la revista a okupantes Recuperado el seis de octubre de 2023 de: http://squathost.com/lelas_k/gr/s_convoy.htm

Digalakis, Vasilis (7 de junio de 2021). Declaración sobre la reokupación del cerro Kasteli. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: http://agonaskritis.gr/%ce%b2-%ce%b4%ce%b9%ce%b3%ce%b1%ce%bb%ce%ac%ce%ba%ce%b7%cf%82-%ce%bf%cf%86%ce%b5%ce%af%ce%bb%ce%bf%cf%85%ce%bc%ce%b5-%ce%bd%ce%b1-%ce%b5%ce%af%ce%bc%ce%b1%cf%83%cf%84%ce%b5-%ce%b1%cf%80%ce%bf/?fbclid=IwAR3Dp6EF-6j_AVYVKJkmBKrsmpYjzLpVMGugJwITf2OSY4-xnU3FilTR-BI

Ελευθεριακή Κουλτούρα (18 de Agosto de 2023). *16 Αυγούστου 1989: Η εκκένωση του Λεονκαβάλο* [16 de agosto de 1989. El desalojo de Leoncavallo]. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://xwroselkoul.blogspot.com/2023/08/16-1989.html

ELME (09 de septiembre de 2020). *Καταδίκη της αστυνομικής επιχείρησης εκκένωσης της κατάληψης Rosa Nera* [Condenación de la operación policial de desalojo de la ocupación Rosa Nera].

ElStat (2023). *Resultados del censo nacional de 2021*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.statistics.gr/2021-census-res-pop-results

Empros (15 de noviembre de 2013). *Recolección de firmas para salvar Empros*. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://info-

war.gr/%CF%83%CF%85%CE%BB%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AE-%CF%85%CF%80%CE%BF%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CF%8E%CE%BD-%CE%B3%CE%B9%CE%B1-%CF%84%CE%B7-%CF%83%CF%84%CE%AE%CF%81%CE%B9%CE%BE%CE%B7-%CF%84%CE%BF%CF%85-%CE%B8/

Fourogatos (octubre de 2020). Jornal local. Vol 7. Λόφος Καστέλι: Έξω οι πολίτες - Μέσα οι πελάτες! [cerro Kasteli: fuera los ciudadanos, adentro los consumidores]

Gryspolakis, Ioakim (7 de junio de 2021). *Declaración sobre la reokupación del cerro Kasteli.* Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.liberal.gr/epikairotita/niki-ton-syntehnion-itta-toy-polytehneioy-kritis

ILAEK (12 de octubre de 2020). *Δημόσιος χαρακτήρας για τα μνημεία στον λόφο Καστέλι της παλιάς πόλης Χανίων [Carácter público para los monumentos del cerro Kasteli]*. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://flashnews.gr/post/440006/ilaek-dhmosios-xarakthras-gia-ta-mnhmeia-ston-lofo-kasteli-ths-palias-polhs-xaniwn/

Iniciativa de Apokoronas (15 de mayo de 2021). Invitacion a la marcha de 15M.

Iniciativa Ecológica de La Canea (13 de octubre de 2020). *"Όχι" στην ξενοδοχοποίηση του λόφου Καστέλι [No a la hotelización del cerro Kasteli]*. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/oikologiki-protovoylia-chanion-amesi-apemploki-apo-ta-schedia-xenodochopoiisis-toy-lofoy-kasteli/

Iniciativa contra la hotelización de los monumentos del cerro Kasteli (2 de octubre de 2020). Comunicado sin título 1

Iniciativa contra la hotelización de los monumentos del cerro Kasteli (16 de octubre de 2020). Comunicado sin título 2

Iniciativa contra la hotelización de los monumentos del cerro Kasteli (21 de octubre de 2020). Comunicado sin título 3

Iniciativa contra la hotelización de los monumentos del cerro Kasteli (1de noviembre de 2020). Comunicado sin título 4 (filtración de primer ministro)

Iniciativa contra la hotelización de los monumentos del cerro Kasteli (6 de noviembre de 2020). Comunicado sin título 5

Iniciativa contra la hotelización de los monumentos del cerro Kasteli (18 de diciembre de 2020). Comunicado sin título 6

Iniciativa contra la hotelización de los monumentos del cerro Kasteli (31 de diciembre de 2020). Comunicado sin título 7

Iniciativa contra la hotelización de los monumentos del cerro Kasteli (28 de febrero de 2021). Comunicado sin título 8

Iniciativa contra la hotelización de los monumentos en el monte Kasteli (8 de junio de 2021). Comunicado sin título 9

Jornada del Gobierno (22 de marzo de 2018), *Denomina del edificio de la V Unidad Militar que se ubica en el cerro Kasteli como monumento contemporáneo,*

Kalogeris, Nikos (14 de octubre de 2020). *Ένα Boutique Hotel δεν είναι αυτό που λείπει από την πόλη.* [Un Hotel Boutique no es lo que le falta a la ciudad]. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://www.zarpanews.gr/kalogeris-gia-lofo-kasteli-ena-voutique-hotel-den-einai-ayto-poy-leipei-apo-tin-poli/

Kathodon (14 de octubre de 2020). *Αλληλεγγύη στις καταλήψεις Rosa Nera και Φιλολάου 99.* [Solidaridad con las okupas Rosa Nera y Filolaou 99]. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://kathodon.espivblogs.net/?p=1613

Koniordoy, Lydia (18 de septiembre de 2017), *Respuesta a la pregunta con número 6684/27.6.2017 con tema "utilización del edificios de la Universidad Técnica a beneficio del organismo y la sociedad local*", Minutas del Parlamento griego

Kostakis, Vasilis (30 de marzo de 2021). *Γιατί ένας κόμβος τεχνολογίας στον λόφο Καστέλι είναι σημαντικός για τα κοινά [¿Por qué un polo tecnológico en el cerro Kasteli es importante para lo común?].* Recuperado el diez de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/giati-enas-komvos-technologias-ston-lofo-kasteli-einai-simantikos-gia-ta-koina/

"Ley arqueológico" (28 de junio de 2002) N. 3028/2002 (ΦΕΚ A 153/28-06-2002)

Libertatia (21 de junio de 2021). *Apoyar Rebuild Libertatia.* Recuperado el ocho de octubre de 2023 de:https://www.firefund.net/rebuildlibertatia

Marketakis, Nicos (18 de octubre de 2020). *Μέχρι το όχι είμαστε μαζί! [Hasta el no estamos juntos]*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://solidaritywithrosanera.wordpress.com/2020/10/18/%ce%bc%ce%ad%cf%87%cf%81%ce%b9-%cf%84%ce%bf-%ce%bf%cf%87%ce%b9-%ce%b5%ce%af%ce%bc%ce%b1%cf%83%cf%84%ce%b5-%ce%bc%ce%b1%ce%b6%ce%af/

Melios, Polideykis (19 de octubre de 2020). *Δικαιοσύνη και ηθική*. [Justicia y ética]. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/dikaiosyni-kai-ithiki/

Ministerio de Cultura (16 de marzo de 23). *Η μινωική ταυτότητα της Κρήτης υποψήφια για την Παγκόσμια Κληρονομιά της UNESCO.* [La identidad Minoica de la Creta candidata para denominar patrimonio global de Unesco]. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://digitalculture.gov.gr/2023/03/i-minoiki-taftotita-tis-kritis-ipopsifia-gia-tin-pagkosmia-klironomia-tis-unesco/

Minutas del encuentro de multitud de solidarios con el Alcalde (8 de septiembre de 2020).

Okupa Antiviosi (2013). *5 χρόνια αξιο-ποίησης.* Fanzine. Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://antiviosi.squat.gr/files/2013/06/mprosoura-antiv.pdf

Okupa Fábrica Yfanet (2021 [2004]). *Μικρές ιστορίες για τη Διάσωση της Μνήμης: Διαφεύγοντας από την κυρίαρχη αφήγηση και την αποτύπωσή της στον Δημόσιο Χώρο*. [cortos cuentos para la salvación de la memoria: más allá de la narración dominante y su imposición al espacio público]. Θεσσαλονίκη. Fanzine. Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://yfanet.espivblogs.net/files/2021/09/%CE%99%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%81%CE%AF%CE%B5%CF%82_%CE%BC%CE%BD%CE%AE%CE%BC%CE%B7%CF%82_WEB.pdf

Okupa Gato Negro (2002). *Μια συζήτηση για τα αυτοδιαχειριζόμενα κοινωνικά κέντρα στην Ιταλία* [Un debate sobre los centros sociales autogestionados en Italia, publicado por una iniciativa de los miembros de la okupación «Gata Negra» de Tesalónica] Fanzine. Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://libertarianarchive.gr/archive/item/46?lang=el

Okupa Notara (5 de junio de 2021). *Black roses will flourish always!* Mensaje a las redes sociales.

Okupa Papoutsadiko (2013). *Η πρακτική της κατάληψης ως εμπειρία και ως συλλογική άρνηση του υπάρχοντος* [la práctica de la okupación como experiencia y como negación colectiva de lo existente]. Fanzine. Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://www.anarxeio.gr/files/pdf/Papoutsadiko_H-praktikh-ths-katalipsis_2013-04_BR.pdf

Okupa Señal (2011). *Un año de la okupa señal. Fanzine.* Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://www.anarxeio.gr/files/pdf/Sinialo_1xronos_2011-05_BR.pdf

Órgano Sindical de la Policía (15 de mayo de 2021). *Comunicado: que se retiren las fuerzas policiales del cerro Kasteli*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://flashnews.gr/post/460382/en-astynomikwn-ypallhlwn-na-aposyrthoyn-oi-astynomikes-dynameis-apo-ton-lofo-kasteli/

Órgano Sindical de la Policía (16 de septiembre de 2020). *Η Αστυνομία δεν υποχρεούται να παρέχει φύλαξη σε ιδιώτες στον λόφο Καστέλι* [La Policía no está obligada a proporcionar seguridad a empresas privadas en el cerro Kasteli]. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.neoiorizontes.gr/xania-quot-i-astynomia-den-ypochreoytai-na-parechei-fylaxi-se-idiotes-sto-lofo-kastelli-quot/

Papadoyiannis Aris (7 de junio de 2021). *Declaración sobre la reokupación del cerro Kasteli.* Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/tin-alitheia-gia-ton-lofo-kasteli-anazita-o-papadogiannis/

pikralides (15 de mayo de 2021). Carta a los jóvenes del 15M. Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://pikralides.noblogs.org/post/2021/08/17/%ce%b3%cf%81%ce%ac%ce%bc%ce%bc%ce%b1-%cf%83%cf%84%ce%b1-%cf%80%ce%b1%ce%b9%ce%b4%ce%b9%ce%ac-%cf%84%ce%b7%cf%82-15%ce%b7%cf%82-%ce%bc%ce%b1%ce%90%ce%bf%cf%85-%ce%bc%ce%ac%ce%b7%cf%82-2021/

ΣΑΔΑΣ-ΠΕΑ (15 de octubre 2020). *Ψήφισμα για τα Κτίρια της V Μεραρχίας Κρητών στον λόφο Καστέλι Χανίων.* [Resoluciòn del Consejo de Administraciòn para los Edificios de la V Divisiòn Cretense del cerro Kasteli] [Colegio Nacional de Arquitectos /Σύλλογος Αρχιτεκτόνων Διπλωματούχων Ανωτάτων Σχολών-Πανελλήνια Ένωση Αρχιτεκτόνων]

Radio Social de La Canea (5 de junio de 2021). Carta a Rosa.

Rosa Nera (2004). En el camino de autoorganización. Archivo de Vardis Tsouris.

Rosa Nera (30 de julio de 2017). *Μεσίτης τη νύχτα, Πρύτανης τη μέρα* [Vendedor por la noche, rector en la mañana]. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/2017/07/30/%ce%bc%ce%b5%cf%83%ce%af%cf%84%ce%b7%cf%82-%cf%84%ce%b7-%ce%bd%cf%8d%cf%87%cf%84%ce%b1-%cf%80%cf%81%cf%8d%cf%84%ce%b1%ce%bd%ce%b7%cf%82-%cf%84%ce%b7-%ce%bc%ce%ad%cf%81%ce%b1/

Rosa Nera (2018). Οι παραλειπόμενοι της Ιστορίας: Περιήγηση στις γειτονιές των ξεχασμένων της πόλης. [Las olvidadas de la historia: Un recorrido por los barrios olvidados de la ciudad] Λόφος Καστέλι. Χανιά. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/files/2018/07/mprosourakiperipatos.pdf

Rosa Nera (23 de noviembre de 2019). «*Για ποιο νόμο μας μιλούν; Ποια τάξη ονειρεύονται οι δολοφόνοι;*» [¿De qué ley hablan? ¿Con qué orden sueñan los asesinos?] Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/2019/11/24/%ce%9a%ce%b5%ce%af%ce%bc%ce%b5%ce%bd%ce%bf-%cf%84%ce%b7%cf%82-%ce%ba%ce%b1%cf%84%ce%ac%ce%bb%ce%b7%cf%88%ce%b7%cf%82-%cf%80%ce%bf%cf%85-%ce%bc%ce%bf%ce%b9%cf%81%ce%ac%cf%83%cf%84%ce%b7%ce%ba%ce%b5/

Rosa Nera (5 de septiembre de 2020). *Primer texto de la okupa alrededor del desalojo.* Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/2020/09/05/%CF%80%CF%81%CF%8E%CF%84%CE%BF-%CE%BA%CE%B5%CE%AF%CE%BC%CE%B5%CE%BD%CE%BF-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%AC%CE%BB%CE%B7%CF%88%CE%B7%CF%82-%CF%83%CF%87%CE%B5%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%AC-%CE%BC/

Rosa Nera (8 de septiembre de 2020). *Segundo texto de la okupa alrededor del desalojo.* Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/2020/09/08/%ce%9a%ce%b9-%cf%8c%ce%bc%cf%89%cf%82-%ce%b5%ce%af%ce%bc%ce%b1%ce%b9-%ce%b1%ce%ba%cf%8c%ce%bc%ce%b1-%ce%b5%ce%b4%cf%8e-%ce%b4%ce%b5%cf%8d%cf%84%ce%b5%cf%81%ce%bf-%ce%ba%ce%b5%ce%af%ce%bc%ce%b5/

Rosa Nera (20 de septiembre de 2020). *Τίποτα δεν τελείωσε, όλα είναι κοινά.* [nada ha terminado. Todo es común]. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/files/2020/09/%CE%93%CE%B9%CE%B1%CF%84%CE%AF-%CE%B8%CE%B1-%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%B1%CE%BC%CE%B5%CE%AF%CE%

BD%CE%BF%CF%85%CE%BC%CE%B5-%CF%83%CF%84%CE%BF-%CE%9B%CF%8C%CF%86%CE%BF1.pdf

Rosa Nera (2 de octubre de 2020). Γιατί τα πεντοχίλιαρα θα γίνουν πετσετάκια – Παρέμβαση στο λογιστικό γραφείο του Π. Πετσετάκη. [Intervención en el despacho del contable de la empresa] Recuperado el diez de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/2020/10/02/%CE%93%CE%B9%CE%B1%CF%84%CE%AF-%CF%84%CE%B1-%CF%80%CE%B5%CE%BD%CF%84%CE%BF%CF%87%CE%AF%CE%BB%CE%B9%CE%B1%CF%81%CE%B1-%CE%98%CE%91-%CE%93%CE%99%CE%9D%CE%9F%CE%A5%CE%9D-%CF%80%CE%B5%CF%84%CF%83%CE%B5/

Rosa Nera (2020). Γιατί στον λόφο Καστέλι; Εκδήλωση συζήτηση της κατάληψης Rosa Nera 10/10/2020 [¿por qué en el cerro Kasteli: evento público de la Okupa Rosa Nera 10/10/2020] Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/files/2020/10/Rosa-Nera-%CE%BC%CF%80%CF%81%CE%BF%CF%83%CE%BF%CF%8D%CF%81%CE%B1-2020-web.pdf

Rosa Nera (15 de abril de 2021). *Κάλεσμα στην παρουσίαση της Πρότασης Αυτοδιαχείρισης του συγκροτήματος στο Λόφο Καστέλι.* [Invitación a la presentación de la Propuesta de Autogestión del cerro Kasteli]. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/2021/04/15/%CF%80%CE%BF%CE%B9%CE%BF-%CE%B5%CE%AF%CE%BD%CE%B1%CE%B9-%CF%84%CE%BF-%CF%83%CF%8D%CE%BD%CE%B8%CE%B7%CE%BC%CE%B1-%CF%80%CE%BF%CF%85-%CF%8C%CE%BB%CE%B5%CF%82-%CE%BC%CE%B1%CF%82-%CE%B5%CE%BD%CF%8E%CE%BD/

Rosa Nera (5 de junio de 2021). *Ένας κούκος δεν φέρνει την άνοιξη* [*un cuco no es suficiente para traer la primavera*]. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://rosanera.squat.gr/2021/06/05/%CE%BA%CE%B5%CE%AF%CE%BC%CE%B5%CE%BD%CE%B1-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CE%B1%CE%BD%CE%B1%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%AC%CE%BB%CE%B7%CF%88%CE%B7%CF%82-%CF%84%CE%BF%CF%85-%CE%BB%CF%8C%CF%86%CE%BF%CF%85/

Rosinante (15 de mayo de 2021). *Άνοιξη, «τα δέντρα πετάνε προς τα πουλιά τους», τα Ρόδα ανθίζουν ξανά.* [primavera y los árboles volaban a sus pájaros y las rosas vuelven a florecer]. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: http://rocinante.gr/anixi-ta-dentra-petane-pros-ta-poulia-tous-ta-roda-anthizoun-xana/

Sarris, Yiannis (26 de agosto de 2021). *Entrevista por la decisión sobre el cerro Kasteli.* Recuperado el ocho de octubre de 2021 de: https://cretanleft.gr/politiki/aytodioikisi/sarrhs-h-ypouesh-toy-lofoy-kastelli-anoigei-enan-

dromo/?fbclid=IwAR3FBWFxhJuztWM8gVHTlIHDapJTuRd8BRHIy-z85u_HUrvS13h9OwOxa70

Simantirakis, Panayiotis (8 de octubre de 2020). *Declaraciones del alcalde tras la reunión con Iniciativa.* Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://agonaskritis.gr/%cf%83%cf%85%ce%bd%ce%ac%ce%bd%cf%84%ce%b7%cf%83%ce%b7-%ce%b4%ce%b7%ce%bc%ce%ac%cf%81%cf%87%ce%bf%cf%85-%cf%87%ce%b1%ce%bd%ce%af%cf%89%ce%bd-%ce%bc%ce%b5-%cf%84%ce%bf%ce%bd-%ce%b1%ce%bd%cf%84%ce%b9/

Skamnakis, Antonis (2 de noviembre de 2020). *Λύσεις για τα Μνημεία στο λόφο Καστέλι*. [Soluciones para los monumentos del cerro Kasteli. Noticias de La Canea]. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/lyseis-gia-ta-mnimeia-sto-lofo-kasteli/

Skamnakis, Antonis (5 de febrero de 2021). *Κοινωφελείς λειτουργίες για τα μνημεία στον λόφο Καστέλι* [Funciones públicas para los monumentos del cerro Kasteli]. Noticias de La Canea. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/koinofeleis-leitourgies-gia-ta-mnimeia-ston-lofo-kasteli/

Skamnakis, Antonis (12 de junio de 2021). *Το πάτημα της μπανανόφλουδας* [pisar la cascara del platano]. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/to-patima-tis-mpananofloydas/

Sokratis (25 de septiembre de 2020). *Entrevista en Rosa Nera: Η εκκένωση της ελευθερίας στο βωμό της κρατικής αξιοποίησης* [Rosa Nera: el desalojo de la libertad en el altar de la explotación estatal]. Recuperado el nueve de octubre de 2023 de: https://www.kedenews.gr/eidiseis/310260_rosa-nera-i-ekkenosi-tis-eleytherias-sto-bomo-tis-kratikis-axiopoiisis

Sy.Riz.A (28 de septiembre de 2020). Ανοικτή επιστολή στον πρωθυπουργό Κ. Μητσοτάκη για την τύχη του ακινήτου-μνημείου στο λόφο Καστέλι από τους Σία Αναγνωστοπούλου, Νίκο Φίλη και Παύλο Πολάκη. [Carta abierta al Primer Ministro Mitsotakis sobre el destino del monumento del cerro Kastelli por Sia Anagnostopoulou, Nikos Filis y Pavlos Polakis]. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://www.avgi.gr/politiki/367739_egklimatiko-na-dothoyn-se-agnosto-ta-tria-istorika-ktiria-mnimeia-tis-palias-polis?amp

Talos (3 de febrero de 2021). *Κόμβος Εκπαίδευσης, Τεχνολογίας και Καινοτομίας [centro de Educación, tecnología e Innovación]* Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/nea-protasi-gia-ton-lofo-kasteli-komvos-ekpaideysis-technologias-kai-kainotomias/

Texto de firmas contra la hotelización de los monumentos en el monte Kasteli https://secure.avaaz.org/community_petitions/el/protovoylia_politon_enantia_stin_xenodohopoiisi_to_ohi_stin_xenodohopoiisi_ton_mnimeion_sto_lofo_kasteli_hanion_/

Tsoukatos, Yiannis (15 de octubre de 2020). *Για την παράνομη κατάληψη* [sobre la okupa ilegal]. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/gia-tin-paranomi-katalipsi/

Villa Amalias (2009). «*Cómo la okupamos». Documental.* Recuperado el seis de octubre de 2023 de: https://www.youtube.com/watch?v=5IFNrtqwEAw

Vlazaki, María (7 de septiembre de 2020). *Αγωνιζόμαστε για να μη γίνει ξενοδοχείο το κτίριο της 5ης Μεραρχίας στα Χανιά* [Luchamos para evitar la hotelización del cerro Kasteli]. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://archive.stokokkino.gr/article/4182/M.-Blazakh:-Agwnizomaste-gia-na-mh-ginei-ksenodocheio-to-ktirio-ths-5hs-Merarchias-sta-CHania.htmlVlazaki, María (12 de octubre de 2020). discurso público en la fundación de la Iniciativa.

Vlazaki, María (22 de noviembre de 2020*). La Canea. El Kasteli de la ciudad resista*. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://www.epohi.gr/article/37579/hania-to-kasteli-ths-polhs-antisteketai

Vlazaki, María (7 de noviembre de 2021). *La ciudad de la Canea en el camino de los siglos*. Platica a estudiantes de secundaria de La Canea.

Vlazaki, María (9 de agosto de 2023). «*Ο ερευνητής τολμά, ανακαλύπτει, συγκινείται, αγωνίζεται» [el investigador se atreve, descubre, se emociona, lucha]*. Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://www.documentonews.gr/article/o-ereynitis-tolma-anakalyptei-sygkineitai-agonizetai/

Vlazaki, María & Papadopoulou, Eleni (26 de septiembre de 2020). Entrevista a la Jornada local de la ciudad de la Canea, Recuperado el ocho de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/i-minoiki-kydonia-apokalyptetai/

Voloudakis, Manousos (7 de junio de 2021). *Declaración sobre la reokupación del cerro Kasteli*. Recuperado el cinco de octubre de 2023 de: https://www.haniotika-nea.gr/voloydakis-adianoiti-i-katalipsi-ston-lofo-kasteli/

Yar aman (15 de mayo de 2021). Convocatoria a la Marcha de 15 de mayo.

Zacarías (9 de abril de 2023). Correo a la lista de la Asamblea de Rosa Nera