



revista **invi**

Volumen 37, nro. 106, noviembre 2022

ISSN 0718-1299

Reclaiming public space as commons: learning from Latin American movements

Opinión

Received: 2022-05-26

Accepted: 2022-10-03

Stavros Stavrides

School of Architecture, National Technical University of Athens, Greece, sstavrides@arch.ntua.gr
<https://orcid.org/0000-0001-8606-2015>

Cómo citar este artículo:

Stavrides, S. (2022). Reclaiming public space as commons: learning from Latin American movements. *Revista INVI*, 37(106), 24-48.

<https://doi.org/10.5354/0718-8358.2022.67215>

Introduction

There is a long tradition in Western thinking that links public space to the development of democracy and to the performances of citizenship. For such thinking, the institutional status of public space is a key element, especially the way that rights of access and governance policies are being consolidated into laws and rule imposing practices.

According to this approach, references to community-based “traditional” ways of managing and producing spaces of collective use tend to evoke a pre-modern world immersed in particularistic and sectarian ideologies.

What this paper will attempt to show is that today in many parts of the Global South and in Latin America especially, a re-invention of public space, that goes beyond (if it is not outwardly opposed to) the dominant mode of understanding “the public realm”, is taking place. This re-invention is connected to two major areas of an ongoing socio-political process: the re-invention of community and the re-invention of collaboration (both as the framework of a value generating system and as a set of performed social relations). At the very foundation of this process, there seems to be the re-emergence of the common as a set of social practices that is distinguished from what is to be considered as public.

Re-inventing community

Usually, the idea of community is connected to the pre-modern societies. Allegedly, the social bonds through which a society was constituted in the pre-modern period were formed through relations of kin. And members of such societies were thought to have been forming coherent and compact communities in which shared world views and similar if not identical characteristics used to define who is to be included.

Obviously, this is not the place to review the different theories about the community constitution, either based in such naïve assumptions or directly opposed to them. Suffice to say, however, that non-Western communities neither lack history, nor reproduce and sustain themselves totally closed from outside influences.

We have inherited, however, from the anthropological and sociological discussions of 19th and 20th century a concrete typology of definitions of community, which current practices of community re-invention seem to challenge or defy.

One of those definitions puts an emphasis on belonging. Communities create bonds of belonging and are sustained by those bonds. Belonging creates obligations, solidarity and, of course, a whole set of shared imaginary projections that relate community to the world and to the land that it occupies. Durkheim, as we know, even described such bonds as mechanic solidarity (Durkheim, 1964) – a community that reproduces itself in the form of a constructed universe that appears as natural to those who inhabit it. According to Weber,

A social relationship will be called ‘communal’ in and so far as the orientation of social action – whether in the individual case, on the average, or in the pure type – is based on a subjective feeling of the parties, whether affectual or traditional, that they belong together. (Weber, 1947, p. 136).

A somewhat different approach puts an emphasis on identity. Whereas belonging directly refers to a shared feeling of being part of a coherent whole, identity is more related to a feeling of being the same as the others. In this case, discourses and shared imaginaries are developed in the direction of authenticating this identity, relating it to those roots in time and space from which has always supposedly grown. According to G. Delanty, who explores the typology of definitions of community, “Mainstream communitarian thought highlights the civic and normative dimension of community” (Delanty, 2010, p. 70). Thus, “The communitarian turn may be summed up in the phrase ‘from contract to community’” (Delanty, 2010, p. 56).

Political philosophy, especially the one which stems from the so-called Age of Enlightenment onward, has introduced the idea of the essentially contractual institution of social bonds. Either totally explicit in a declaration of rights which define participation or implicit in customs that regulate belonging, this contractual process shapes community through agreement – a kind of agreement that is either historically achieved (therefore open to history) or has existed since the “beginning of time” (a beginning that is often identified as the time of the invention of democracy).

How does the re-invention of community, especially by and in Latin American movements, challenge this admittedly somewhat hasty typology of community’s definitions? I would suggest that it shifts the emphasis from the definition of community to the way community is enacted through practices of commoning. In commoning a community defines what is to be shared as common between its members, how it is going to be produced and maintained, and what forms of mutual involvement will make those members participants in commoning, that is, commoners (Stavrides, 2016, 2019). And in this process the area of the public (including public space) is redefined through practices of sharing.

Orienting the building of communities towards the production of the common, makes those communities a work in progress, since neither the common is a reality to be grasped and to hold on to, nor the commoners can be identified by an identity that pre-exists their participation in the commoning process. In other words, commoning communities develop themselves through commoning, and so their members. This has at least two implications:

First, a shared identity considered as a defining characteristic of the community's membership loses its centrality: since commoning shapes subjects, identities develop in relation to the practices of sharing that shape them.

In Esposito's approach, the common constitutes the basis of community's reproduction. In his suggested etymology of "community", he finds *munus*, a word that means duty, post and gift. "What predominates in the *munus* is... reciprocity or 'mutuality'... of giving that assigns the one to the other in an obligation" (Esposito, 2010, p. 6). Community is constituted by the obligation to give and the duty to assume responsibilities (Esposito, 2010, p. 5).

When a member of an MST (*Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*) community in Brazil declares that she is proud to be called "*Sem Tera*" (instead of feeling stigmatized) it is the practices of land occupation along with the shared rituals of the movement that transform and shape her identity. And she actively engages in assuming such an identity because she participates in this process of land commoning (Hammond, 2014, p. 383). MST does not simply develop through struggle the appropriation of unused land by landless peasants. It explicitly shapes communities of sharing in which space (be it the space of rural settlements or cultivated land) becomes both a "good" to be shared and a shaping factor of commoning relations.

Second, belonging is related not to origin but to practice: those who act as commoners belong to an acting community that comes to existence exactly due to such acts. MST does not base its actions solely on an organized pragmatism that directs collective efforts towards a clear scope (acquiring land for cultivation). It simultaneously develops a set of ritual performances (known by the term *mística*) that promote cohesion, hope and determination: "*mística* guarantees that your group will be connected to other groups [...] *Mística* is a vision of the future, the way you're part of something bigger" (Flynn, 2013, p. 186). Ritual performances, therefore, may be considered as practices of a distinct kind that also contribute to the production of the common. And as the MST case shows, rituals are not necessarily linked to closed communities of identity but may also become the means of forming networks of struggle. This is possible because *mística* rituals are not strictly defined in the way that religious performances usually are, but may include a wide array of acts and symbols: "it lacks formal rules that *must* be followed" (Issa, 2014, p. 90, italics in original).

Both implications (collective identities being the result rather than the pre-condition of commoning and belonging produced through participation in shared practices), shift the focus from the quest of locating the community's perimeter (a quest that researchers as well as community members may consider as decisive in defining this community) to the careful observation of the ways community develops itself through exchanges with what can be described as its outside (albeit only for a certain period). Latin American communities of commoning metastasize and grow within and beyond state imposed boundaries (whether administrative, legal or ethnic). They form networks of commoning in the same way they develop commoning within their porous limits.

We may keep the term communal or community space as the term to describe the kind of shared space developed and sustained within the limits of a specific community. And we may use the term public

space to define the kind of shared space developed and sustained within the limits of an authority's jurisdiction (state, federal or local). In these two cases the public realm refers to modes of sharing space that reflect specific arrangements of power which define and control the subjects of sharing. A whole spectrum of differentiated approaches to the governing of space (and to the governing practices that are being shaped through space) can of course be observed in various instances of community space and public space.

Common space differs from both those forms of space sharing in that it is produced and maintained through the direct involvement of those who use it (Stavrides, 2016). Common space grows on the fertile ground of sharing between equals who devise rules of use through their participation in horizontal forms of decision making. Common space emerges as long as a community of commoners develops its self-instituted forms of equality and mutuality. But it will continue to develop if this community keeps on developing itself as an open and inclusive community. If, contrastingly, such community closes itself and does not remain open to the potentialities emerging from the participation of newcomers and to the creative openness of an ongoing self-institution, then this community will probably enclose its own communal space and will exclude from it all “outsiders”.

Public space can possibly become common space if the rules of its governance are challenged by those who appropriate it not simply to control it but to open it to common use. We will soon see how this possibility is linked to the re-invention of collaboration. But as a set of practices, it is also based on the creation of temporary communities of commoning that institute their own rules of space appropriation through their actions. In some cases, this can be described as a form of collective agency that “liberates” public space while creating collective subjects of space commoning.

Zapatista communities in Mexico's Chiapas may indeed show us how common space may be produced in direct clash with Mexican state's neoliberal management of land. After the Zapatista uprising in 1994 and reluctance of the state to grant an agreed upon autonomy to the rebellious indigenous communities in Chiapas, Zapatistas proceeded in establishing a form of self-government based on a network of *Municipios Autónomos Rebeldes* (Eldredge Fitzwater, 2019; Enlace Zapatista, n. d.; López y Rivas, n. d.). Since this network includes communities dispersed in a huge area which also includes non-Zapatista communities, one cannot easily distinguish boundaries of jurisdiction or areas of undisputable sovereignty. Zapatista communities exist while performing their autonomy (Reyes, 2015). The space communities share is neither public (because Mexican state's authorities cannot impose on it rules of use) nor communal (since Zapatista communities define their territories as inclusive and expanding areas of life liberated from capitalist command). They cultivate common land (often recuperated from large feudal estates) and they manage to actively constitute it as a common. Commoning practices, thus, reclaim from the state (allegedly guarantor of the public) as well as from the private predatory landlords, not simply resources necessary for the survival of communities but, essentially, the power to produce and to sustain what should be open to common use. They redefine the public by transforming it to common.

An interesting term to be used for describing the re-invention of community through commoning comes from Naples, a city that experiences important struggles for recuperating the urban commons. In this

city, during the decade of the Luigi de Magistris administration (2011-2021) a new term to define commoning communities was employed: “communities of reference” (Micciarelli, 2021). According to this approach, communities organized by those who develop a corresponding initiative to protect an urban common good were recognized by the municipality as self-managed bodies to be protected and supported, provided that they keep the common space they develop open to the city. Important occupied buildings have become, thus, spaces of public use (social and cultural centers, education and recreation facilities, spaces of collective memory and productive experimentation, spaces of hosting the most vulnerable or those in urgent need -f.e. during the recent pandemic and war crises etc.). In an innovative and sometimes perhaps contradictory negotiation with a municipal authority that programmatically promised the protection of urban commons, such initiatives developed as generators of “emergent commons” (De Tullio, 2018; Micciarelli, 2021; Stavrides, 2014).

Communities of reference, to keep just one of the lessons that may be learned from the Naples experience, evolve in the process of redefining public use by challenging dominant patterns of life in public. Subjects of space-commoning evolve, change and get transformed while they devise rules of sharing, modes of living in common, and habits of mutual care. Common space is being performed by subjects that shape themselves and space at the same time.

Re-inventing collaboration?

The re-invention of collaboration through practices of commoning in Latin America draws from important alive traditions of mutual help. Those traditions were developed especially in rural areas, but were often transplanted to urban contexts by populations forced to immigrate to cities. B. Nahoum, a *cooperativista* thinker and activist of the Uruguayan FUCVAM (Uruguayan Federation of Housing Cooperatives through Mutual Help) movement, argues that the tradition of mutual help is one of the oldest traditions of the continent firmly based in indigenous cultures (Nahoum, 2015). Brazilian *mutirão* and the Andean countries’ tradition of *minga* represent a rich legacy of communal work based on mutuality and solidarity.

We may consider the rich memories, habits and rituals connected to an *ethos* of mutuality as the fertile ground on which contemporary acts of collaboration grow amongst urban populations and especially the urban poor. To try to distinguish between aspects of such collaboration practices that merely ensure collective and individual survival in dire conditions from aspects that link it to a counter-dominant value system seems futile. What is at the center of urban commoning practices (no matter what term is used to describe them) is that they are both efficient in helping people to organize collectively decent living conditions as well as productive of views and value choices that depart from the prevailing aggressive individualism.

In such a context, spaces of public use are not only those provided by a certain authority to be inhabited under this authority's conditions. Urban populations that discover and promote an ethics of collaboration tend to produce spaces of sharing, spaces to be maintained and developed by those who need them. Collaboration becomes not only the means to produce such spaces but the way those spaces actually “happen”. Spaces of commoning exist as long as they are preformed through commoning. Collaboration becomes a kind of catalyst for the production of common spaces. As Dardot and Laval suggest, “the co-activity that is inherent to all work is always accompanied by a sense of obligations, if only minimally, to the common” (2019, p. 333).

Let us take an example from the homeless movement in Brazil: In the “informal” settlements of MTST (*Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto*) in Sao Paulo, an immense set of barracks constitutes the area of struggle and inhabitation organized on occupied land. Collaboration and organized solidarity practices characterize this movement's efforts to actively reclaim the right to decent housing for the excluded populations of the city's “periphery”. In MTST's *Marrielle Vive* settlement, comprising of about 3000 such barracks, collective kitchens form the social center of each quasi neighborhood: the sharing of space, the participation in practices of mutual care and the expression of a community *ethos* converge in the collective kitchens – this makes them common spaces (Stavrides, 2020). Since the settlement is open to newcomers, provided they accept the common cause of the struggle, collective kitchens proliferate as the settlement itself expands. So, these shared spaces acquire an openness-in-the-making that is different from the alleged openness of public spaces controlled by a certain authority. Whereas the latter are heavily surveilled by mechanisms that ensure obedience to the rules of a deeply unjust society, the former gesture towards those who feel the unjustness of discriminatory rules disguised as democracy-under-conditions. Common spaces, thus, in this case, evolve to condensers of mutual support practices and to laboratories of inclusive self-management.

A different example of collaboration liberated from capitalist command and oriented towards an emancipated “publicness” comes from Venezuela: the cooperative network of Cecosesola (2007, 2010; “We are one big conversation”, 2015). Cecosesola has a long history dating back to when a cooperative was founded in the city of Barquisimeto in Venezuela, to provide funeral services to the population of the city. A crucial next step was taken when in 1976 Cecosesola decided to assume the responsibility of a bus community service (operating 127 buses in the city of Barquisimeto). This was the first time that Cecosesola “was giving a service without a preferential treatment to its own associates” (Cecosesola, 2010). A choice was made at that time to integrate members but also the users of the service. Cooperation thus transcended the boundaries of a purely economic endeavor based on collaborative work and became a force of urban community empowerment. Popular assemblies in neighborhoods developed relevant demands and forms of organization to support what was becoming a self-managed common: public transportation.

Forms of organizing cooperation are inadvertently linked to forms of power distribution within working conditions. Cecosesola activists have very early realized that if cooperative work is to become an educating process to promote values alternative to individualism, then administration procedures should reflect such a scope. “Couldn't organizing be a [...] simple integration of wills fed by mutual trust, that finds order by being true to the organization's history and purpose?” (Cecosesola, 2010).

In such an approach, both education and decision making become aligned with a process of collective transformation meant to create conditions of living together “in harmony, solidarity and respect” (Cecososola, 2010). Rotation of duties and equality in participation, thus, creates the potentiality of producing forms of social organization that explicitly diverge from capitalist *ethos* and the hierarchical distribution of opportunities and privileges.

Cooperation may in such a prospect support skills and habits of working together that overflow the boundaries of labor process. Such habits include recurrent practices of limiting the accumulation of power (and thus limiting opportunities of any personal appropriation of collective work) and for ensuring the sharing of knowledge. Trust and care may only develop through repetitive acts that give them form and reality. And solidarity will never become the fertile ground for a just and emancipated society unless trust and care permeate the everyday habits of emancipated commoners.

Argentinian recuperated enterprises have in many cases become condensers of a commoning sociality that grows out of collaboration in productive labor as well as in culturally meaningful work. In the case of occupied IMPA, the opening of the abundant factory spaces to the neighborhood and the city has produced very interesting common spaces. Areas for not-for-profit cultural events, a series of spaces for artistic experimentations (including a cinema lab, a TV station and workshops for various crafts), a secondary school (*bachillerato*) that promotes knowledge related to *cooperativismo* and a University for Workers are all situated within IMPA and are open to any potential user. Elderly people also have their own little space called *Dulces Encuentros* (Stavrides, 2019). Couldn't this be a phrase to summarize the commoning *ethos* that permeates the whole factory complex? And, what is important, all these activities unfold within an occupied, self-managed factory that is still a place of production. Collaboration, thus, redefines on various levels and in different ways public space as space shared and produced in common.

True, the collective *ethos* and collective skills that were employed by the inhabitants of Latin American metropolises in their everyday struggles for survival were in certain cases integrated to dominant policies allegedly focused on popular needs. As Pedro Arantes suggests, a kind of “favela-based design” is promoted in place of urgently needed public interventions to secure the right to housing for the most vulnerable (Arantes, 2019). The risk of transferring these obligations of the state to the inhabitants themselves who are praised as inventive and smart is apparent. In other words, the power of people to collectively organize their urban survival through commoning practices (including auto-construction and community work) may be appropriated by the dominant neoliberal strategy of dismantling welfare infrastructures. Only the emergence of alternative forms of social organization through commoning may challenge this strategy that essentially “corrupts” commoning, to paraphrase Hardt and Negri (2009).

Conclusion

In Latin America, the re-invention of public space as a place to be shared does not merely correspond to practices of appropriation. It is true that, in many cases, existing public spaces are disentangled from prevailing authorities due to movement action. “Liberated” or “recuperated” spaces of common use can become potential common spaces. However, unless collective use of such spaces manages to promote openness through rules and practices based on mutuality, a commoning *ethos* will not flourish. Dominant ideologies create an image of public uses and public interest that is based on discrimination, on the hierarchization of potential users and on profit-oriented policies of public space management. Openness, often just an empty declaration, is directly connected to the enhancement of individual consumption. “Open” public spaces tend to be defined as spaces in which various forms of consumption are allowed to proliferate. The allegedly self-sustained and self-regulating mechanisms of the market are supposed to ensure this kind of openness. Public space in the neoliberal era is just a market infrastructure.

Re-inventing public space as commons may go well beyond temporary appropriation or symbolic practices of contestation. This is not meant to diminish the importance that temporarily recuperated spaces have for urban and political struggles. The example of the repeated demonstration of the *Madres of Plaza de Mayo* in Buenos Aires for so many years shows that the temporary appropriation of a ceremonial monumental space may become a pattern of protest that keeps alive collective memories and promotes struggle. Occupied squares during the globally spread Occupy movement of 2011 even established patterns of co-living in spite of the movement’s temporary presence in those squares. Repeatedness of action and the creation of new shared habits of public space appropriation can indeed mark the potentialities of emerging common spaces. Exploring the ways “extraordinary events” transform “ordinary” public spaces (Irazábal, 2008) can be a way to locate those potentialities.

The clear distinction between ordinary practices of public space appropriation and extraordinary ones, however, runs the risk of losing sight of the rich diversity of dissident practices that permeate quotidian habits (Lefebvre, 1991). What Latin American movements seem to have realized (or keep on performing without necessarily declaring it as an explicit political choice), is that through new collective habits discovered and established in struggles to recuperate the power of community and to emancipate collaboration, elements of the “extraordinary” (or the transformative, refigurative, revolutionary) are being developed.

Communities of struggle may become producers of common spaces provided that they do not barricade themselves to a self-contained world. By condensing, catalyzing and spreading urban commoning practices, such communities potentially establish nodes of shared use within developing networks of exchange and mutual support. If common spaces are to replace the capitalist mode of public space production they must always be in the making. They must emerge as constituents of a network that develops social relations of collaboration, mutuality and equality.

Common spaces may be described as threshold spaces: spaces of in-between character that offer passages to communication rather than define themselves by barriers of separation. The production and experience of common space is based on an attempt to create osmotic relations between an open community of commoners and what may be temporarily understood as its outside. Common spaces are performed as bridges rather than as places in which a collective identity is deposited and firmly kept intact. Such spaces, opposed to traditional communal spaces do not promote or sustain homogenization within the boundaries of a community. They become the means through which practices of comparison and translation between differences create a common ground based on mutual respect. Differences thus ensure that commoning will be a process of agreed upon relations of horizontality rather than taken-for-granted relations of belonging. Common space, thus, establishes osmotic relations between the actual and the possible. It is potentiality collectively performed and experienced (Stavrides, 2016, 2019).

Is it possible to design or plan common spaces? Maybe it is wiser to reconsider the role of experts in space production rather than assigning them the task of inventing spaces of commoning. My experience with two projects that show the potentialities of space commoning taught me that what is more important is to share expert knowledge as well as knowledges coming from city-dwellers themselves rather than pretend that “enlightened” architects are to lead the way to a different urban future.

A school that was designed to be built in Zapatista Chiapas by two students of architecture (in direct consultation with the Zapatista autonomous Municipio Ricardo Flores Magón) was a project of a collective, in which I participated, managed to create (2000-2004). The process was crucial: Greek volunteers as well as members of Zapatista communities worked together in an improvised construction site in which decisions taken as well as a shared everydayness produced osmotic commoning relations that directly affected the final form and uses of the complex¹.

The other experience I participated in was the creation of Navarinou Park at an occupied ex-parking lot in Athens central neighborhood, Exarchia (Stavrides, 2021). Assemblies of neighborhood inhabitants and city activists designed the small park as space to be shared by everybody. Interestingly, although a few architects and students of architecture participated their opinions and suggestions were considered as equally important with every other idea. And in the work that had to be done for the actual shaping of the place (that kept on going on many occasions actively transforming the layout according to new needs and ideas) everybody was equally contributing. Skills, knowledges, affective relations as well as ideological debates were all part of what may be described as space commoning.

Common spaces may emerge as an alternative to dominant capitalist neoliberal publicness provided that they initiate practices of collective subjectification. Is this a different way to define citizenship? Indeed, some have suggested terms to describe a process of becoming citizen that departs from dominant presuppositions: “Dissident citizenship” (Sparks, 2001)? “Insurgent citizenship” (Holston, 2008)?

¹ A detailed description and appraisal in the Mexican newspaper *La Jornada Semanal* 494, 22/9/2004.

True, acquiring the status of citizen is not an easy thing for people excluded from the city, forced to live in neglected and stigmatized urban peripheries. The right to the city, prominently theorized by Lefebvre (1996), does not simply refer to the right of access to services provided by existing urban infrastructures. It represents the right to participate in the creative production of the city:

“The right to the city manifests itself as a superior form of rights: right to freedom, to individualization in socialization, to habitat and inhabit. The right to the *oeuvre*, to participation and appropriation (clearly distinct from the right to property) are implied in the right to the city” (Lefebvre, 1996, pp. 173-174, author’s italics).

Lefebvre describes the city as “the perpetual *oeuvre* of the inhabitants, themselves mobile and mobilized for and by this *oeuvre*... [T]his means that time-spaces become works of art” (Lefebvre, 1996)

So, those excluded from the city do not only have to live in extremely precarious difficult conditions: they are also deprived from their power to co-produce the conditions of urban life. And this is the most concrete description of what it means to become a citizen. Departing from the liberal notion of citizenship understood as the participation in deliberative and communicative processes based on an abstract ideal of democracy, a kind of citizenship defined by struggles for the right to the city redefines the public realm. Citizens in this perspective are not individuals with certain attributed rights within a specific territory marked by a state’s jurisdiction but collective subjects formed through commoning practices that open the public realm to the excluded. Public space may thus be substituted by a network of emerging common spaces produced and maintained by emerging open communities of commoners. Patterns of innovative rule making, performances of new collective habits that implicitly or explicitly challenge centralized forms of social organization and expanding practices of appropriation of public and private enclosures gesture towards a new understanding of citizenship that actually re-invents the term.

In society’s shared spaces one may observe the power geometries that constitute this specific society. Is it then possible to observe glimpses of another possible social organization in the emerging practices of space-commoning that challenge the predominant modes of public space production? Re-inventing public space, in such a prospect, might mean re-inventing society. Discovering possibilities for a different future while, indeed, creating a more just present.



revista invi

Volumen 37, nro. 106, noviembre 2022

ISSN 0718-1299

Recuperando el espacio público como comunes: lecciones desde los movimientos latinoamericanos

Opinión

Stavros Stavrides

School of Architecture, National Technical University of Athens,
Greece, sstavrides@arch.ntua.gr
<https://orcid.org/0000-0001-8606-2015>

Introducción

Existe una larga tradición en el pensamiento occidental que vincula el espacio público con el desarrollo de la democracia y a los actos de la ciudadanía. Para dicho pensamiento, el estatus institucional de espacio público es un elemento clave, especialmente la forma en que los derechos de acceso y las políticas de gobernanza están siendo consolidadas en leyes y prácticas de imposición regulatoria.

Según esta perspectiva, las referencias a formas “tradicionales” de administrar y producir espacios para el uso colectivo basadas en la comunidad tienden a evocar un mundo premoderno, sumido en ideologías particularistas y sectarias.

Lo que el presente artículo intentará mostrar es que hoy, en muchos lugares del Sur Global y en América Latina en particular, una reinención del espacio público que excede (si es que no se opone externamente) al modo dominante de comprender “el ámbito de lo público” está teniendo lugar. Esta reinención está conectada a dos áreas principales de un proceso sociopolítico en desarrollo: la reinención de la comunidad y la reinención de la colaboración (ambas como marco de un sistema de generación de valor y como conjunto de relaciones sociales actuadas). En las bases mismas de este proceso parece estar la reemergencia de lo común como conjunto de prácticas sociales que se distinguen de aquello que ha de considerarse como lo público.

Reinventando comunidad

Usualmente, la idea de comunidad está conectada a las sociedades premodernas. Según se afirma, los lazos sociales mediante los cuales la sociedad fue constituida durante el periodo premoderno se formaron a través de relaciones de parentesco. Y se pensaba que los miembros de esas sociedades habían estado conformando comunidades coherentes y compactas, en las cuales visiones compartidas del mundo y características similares, si no idénticas, solían definir quiénes debían ser incluidos.

Obviamente, este no es el lugar para revisar las distintas teorías sobre constitución de comunidades, ya sea sobre la base de estos ingenuos supuestos o en directa oposición a ellos. Baste decir, sin embargo, que las comunidades no occidentales ni carecen de historia, ni se reproducen y sustentan a sí mismas totalmente cerradas a las influencias externas.

De las discusiones antropológicas y sociológicas de los siglos XIX y XX, sin embargo, hemos heredado, una tipología concreta de definiciones de comunidad que las prácticas actuales de reinención de comunidades parecen querer impugnar o desafiar.

Una de estas definiciones pone el énfasis en pertenecer. Las comunidades crean lazos de pertenencia y se sostienen mediante esos lazos. Pertenecer crea obligaciones, solidaridad y, por supuesto, todo un conjunto de proyecciones imaginarias compartidas que relacionan a la comunidad con el mundo y con el suelo que ocupa. Durkheim, como sabemos, describe incluso tales lazos como solidaridad mecánica (Durkheim, 1964), una comunidad que se reproduce a sí misma en la forma de un universo construido que parece natural a quienes lo habitan. Según Weber,

Una relación social será llamada ‘comunal’ en la medida que la orientación de la acción social – ya sea en el caso individual, o en el promedio, o en el tipo puro – esté basada en un sentimiento subjetivo de las partes, ya sea afectivo o tradicional, de que pertenecen juntas. (Weber, 1947, p. 136).

Un enfoque algo distinto pone el énfasis en la identidad. Mientras que el pertenecer refiere directamente a un sentimiento compartido de formar parte de un todo coherente, la identidad está más relacionada con un sentimiento de ser igual que los otros. En este caso, los discursos y los imaginarios compartidos se desarrollan en dirección a autenticar esta identidad, relacionándola con aquellas raíces en el tiempo y el espacio desde las cuales supuestamente siempre ha crecido. Según G. Delanty, quien explora la tipología de definiciones de comunidad, “el pensamiento comunitario prevalente realza la dimensión cívica y normativa de comunidad” (Delanty, 2010, p. 70). Así, “el giro comunitario podría resumirse en la frase ‘de contrato a comunidad’” (Delanty, 2010, p. 56).

La filosofía política, en especial aquella que surge a partir de la llamada Edad de la Ilustración, ha introducido la idea de la institución esencialmente contractual de los lazos sociales. Ya sea totalmente explícita en una declaración de derechos que define participación o implícita en costumbres que regulan la pertenencia, este proceso contractual da forma a la comunidad a través del acuerdo, un tipo de acuerdo ya sea históricamente logrado (por ende, abierto a la historia) o que ha existido desde “el inicio de los tiempos” (un inicio que es con frecuencia identificado como el momento de la invención de la democracia).

¿De qué manera la reinvencción de la comunidad, en especial por y en los movimientos latinoamericanos, cuestiona esta tipología reconocidamente algo apresurada de definiciones de comunidad? Yo sugeriría que desplaza el énfasis desde la definición de comunidad hacia la definición de la manera en la que la comunidad es enactada a través de prácticas de comunalización. En la comunalización, una comunidad define qué es lo que ha de compartirse como común entre sus miembros, cómo será producido y mantenido, y qué formas de involucramiento mutuo hará que esos miembros sean partícipes de la comunalización, es decir, comunes (Stavrides, 2016, 2019). Y en este proceso, el área de lo público (incluyendo el espacio público) se redefine a través de prácticas de compartir.

Orientar la construcción de comunidades hacia la producción de lo común hace de esas comunidades un trabajo en desarrollo, ya que ni lo común es una realidad posible de asir y a la cual aferrarse, ni pueden los comuneros ser identificados por una identidad que preexiste a su participación en la comunalización. En otras palabras, las comunidades de comunalización se desarrollan a sí mismas a través de la comunalización, y así lo hacen sus miembros. Esto tiene al menos dos implicancias:

Primero, una identidad compartida considerada como característica definitoria de la pertenencia a la comunidad pierde su centralidad: dado que la comunalización define a los sujetos, las identidades se desarrollan en relación a las prácticas de compartir que les dan forma.

En el enfoque de Esposito, lo común constituye la base de la reproducción de la comunidad. En su etimología sugerida para “comunidad” encuentra *munus*, una palabra que significa deber, puesto y regalo. “Lo que predomina en el *munus* es... reciprocidad o ‘mutualidad’... de dar, que asigna el uno al otro en una obligación” (Esposito, 2010, p. 6). La comunidad es constituida por la obligación y deber de asumir responsabilidades (Esposito, 2010, p. 5).

Cuando una integrante de una comunidad MST (*Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*) en Brasil declara estar orgullosa de ser llamada “*Sem Terra*” (en lugar de sentirse estigmatizada), son las prácticas de ocupación de la tierra junto con los ritos compartidos del movimiento los que transforman y configuran su identidad. Y ella se involucra activamente en asumir esa identidad porque participa en este proceso de comunalización del suelo (Hammond, 2014, p. 383). El MST no solo se desarrolla mediante la lucha por la apropiación del suelo en desuso por parte de campesinos sin tierra. Configura explícitamente comunidades de compartir en las cuales el espacio (sea este el espacio de asentamientos rurales o tierra cultivada) se transforma tanto en un “bien” a ser compartido como en un factor configurador para las relaciones de comunalización.

Segundo, la pertenencia no se relaciona con el origen sino con la práctica: quienes actúan como comuneros pertenecen a una comunidad actuante que cobra existencia precisamente gracias a tales actos. El MST no basa sus acciones solamente en un pragmatismo organizado que orienta los esfuerzos colectivos hacia una óptica clara (adquirir tierra para cultivo). Simultáneamente desarrolla un conjunto de actos rituales (conocidos con el término *mística*) que promueven la cohesión, la esperanza y la determinación; “mística garantiza que tu grupo se conecte con otros grupos [...] Mística es una visión del futuro, la forma de ser parte de algo más grande” (Flynn, 2013, p. 186). Los actos rituales, por lo tanto, pueden considerarse un tipo distinto de prácticas que también contribuyen en la producción de lo común. Y, como lo demuestra el caso del MST, los rituales no están necesariamente vinculados a comunidades de identidad cerradas, sino que pueden también transformarse en los medios para formar redes de lucha. Esto es posible porque los rituales de mística no están definidos estrictamente como los actos religiosos usualmente lo están, sino que pueden incluir una amplia variedad de actos y símbolos: “carece de reglas formales que *deban* ser acatadas” (Issa, 2014, p. 90, en cursivas en el original).

Ambas implicancias (identidades colectivas siendo el resultado más que la precondition de comunalizar y pertenencia producida a través de la participación en prácticas compartidas), desplazan el encuadre desde la búsqueda por localizar el perímetro de la comunidad (una búsqueda que tanto los investigadores como los miembros de la comunidad pueden considerar como decisiva en la definición de esta comunidad) a la detenida observación de las maneras en que la comunidad se desarrolla a sí misma a través de intercambios con aquello que puede ser descrito como su exterior (si bien solo por un periodo determinado). Las comunidades latinoamericanas de comunalización se metastatizan y crecen más allá de la imposición de límites por parte del estado (ya sean estos administrativos, legales o éticos). Ellas forman redes de comunalización de la misma forma en la que desarrollan la comunalización con sus límites porosos.

Podemos conservar el término espacio comunal o comunitario como el término que describe el tipo de espacio compartido que es desarrollado y sostenido dentro de los límites de una comunidad específica. Y podemos usar el término espacio público para definir el tipo de espacio compartido que es desarrollado y sostenido dentro de los límites jurisdiccionales (estatales, federales o locales) de una autoridad. En estos dos casos el ámbito público refiere a modos de compartir el espacio que reflejan ordenamientos específicos de poder que definen y controlan a los sujetos del compartir. Todo un espectro de aproximaciones diferenciadas al gobierno del espacio (y a las prácticas de gobernar que están siendo configuradas a través del espacio) pueden por cierto observarse en varias instancias de espacio comunitario y espacio público.

El espacio común difiere de estas dos formas de compartir el espacio en cuanto a que este es producido y mantenido a través del involucramiento directo de quienes lo usan (Stavrides, 2016). El espacio común crece en el fértil terreno del compartir entre iguales que diseñan normas de uso a través de su participación en formas horizontales de toma de decisiones. El espacio común surge en la medida en que una comunidad de comunes desarrolle sus formas autoinstituidas de igualdad y mutualidad. Pero seguirá desarrollándose si esta comunidad continúa desarrollándose a sí misma como una comunidad abierta e inclusiva. Si, por el contrario, tal comunidad se cierra a sí misma y no permanece abierta a las potencialidades que surgen con la participación de gente nueva, y a la receptividad de una autoinstitución en curso, entonces esta comunidad probablemente cerrará su propio espacio comunal y excluirá de este a todo “afuerino”.

El espacio público tiene la posibilidad de transformarse en espacio común si las reglas de su gobernanza son cuestionadas por quienes se lo apropian no solo para controlarlo sino para abrirlo al uso común. Veremos más adelante cómo esta posibilidad está vinculada con la reinención de la colaboración. Pero como conjunto de prácticas, también está basado en la creación de comunidades temporales de comunalización que instituyen sus propias reglas de apropiación del espacio a través de sus acciones. En algunos casos, esto puede ser descrito como una forma de agencia colectiva que “libera” el espacio público creando a la vez sujetos colectivos de comunalización del espacio.

Las comunidades zapatistas en Chiapas, México pueden mostrarnos en concreto cómo el espacio común puede ser producido en directa confrontación con la administración neoliberal de la tierra del estado mexicano. Tras el Levantamiento Zapatista en 1994, y la reticencia del estado a conceder la autonomía ya acordada a las comunidades indígenas rebeldes de Chiapas, los Zapatistas procedieron a establecer una forma de autogobierno basada en una red de *Municipios Autónomos Rebeldes* (Eldredge Fitzwater, 2019; Enlace Zapatista, s. f.; López y Rivas, s. f.). Dado que esta red incluye comunidades dispersas en una vasta área que también incluye comunidades no Zapatistas, no es posible distinguir límites jurisdiccionales o áreas de soberanía indiscutida. Las comunidades Zapatistas existen mientras actúan por su autonomía (Reyes, 2015). El espacio que las comunidades comparten no es ni público (porque las autoridades del estado mexicano no pueden imponerle reglas de uso) ni comunal (ya que las comunidades Zapatistas definen sus territorios como áreas de vida inclusivas y en expansión liberadas del mando capitalista). Ellos cultivan tierras comunes (frecuentemente recuperadas de grandes haciendas feudales) y logran constituir las como comunes. Las

prácticas de comunalización, por lo tanto, recuperan del estado (supuestamente garante de lo público) así como de terratenientes privados predatorios, no solo los recursos necesarios para la supervivencia de las comunidades sino, esencialmente, el poder para producir y para sostener aquello que debiese estar abierto al uso común. Ellos redefinen lo público al transformarlo en común.

Un término interesante de utilizar para describir la reinención de comunidad a través de la comunalización nos llega desde Nápoles, ciudad que experimenta importantes luchas para recuperar los comunes urbanos. En esta ciudad, durante la década de la administración de Luigi de Magistris (2011-2021), se empleó un nuevo término para definir a las comunidades de comunalización: “comunidades de referencia” (Micciarelli, 2021). Según este enfoque, las comunidades organizadas por quienes desarrollan una iniciativa correspondiente para proteger un bien común son reconocidas por la municipalidad como cuerpos autogobernados que deben ser protegidos y apoyados, siempre y cuando mantengan el espacio común que ellos desarrollan abierto a la ciudad. Importantes edificios ocupados han sido transformados, de esta manera, en espacios de uso público (centros sociales y culturales, equipamiento educacional y recreativo, espacios de memoria colectiva y experimentación productiva, espacios para albergar a los más vulnerables o a aquellos en necesidad urgente, por ejemplo, durante la reciente pandemia y crisis por guerra, etc.). En una negociación innovativa y en ocasiones tal vez contradictoria con una autoridad municipal que se había comprometido programáticamente a la protección de los comunes urbanos, tales iniciativas se desarrollaron como generadoras de “comunes emergentes” (De Tullio, 2018; Micciarelli, 2021; Stavrides, 2014).

Las comunidades de referencia, para conservar solo una de las lecciones que pudiera dejar la experiencia de Nápoles, evolucionan en el proceso de redefinición del uso público a través de desafiar los esquemas de vida en lo público. Los sujetos de la comunalización espacial evolucionan, cambian y se transforman mientras van trazando reglas del compartir, modos de vida en común y hábitos de cuidado mutuo. El espacio común está siendo actuado por sujetos que se configuran a sí mismos y al espacio al mismo tiempo.

¿Reinventando la colaboración?

La reinención de la colaboración a través de prácticas de comunalización en América Latina se nutre de importantes tradiciones de ayuda mutua. Esas tradiciones han sido desarrolladas especialmente en áreas rurales, pero con frecuencia trasplantadas a contextos urbanos por poblaciones forzadas a emigrar a las ciudades. B. Nahoum, pensador *cooperativista* y activista del movimiento uruguayo FUCVAM (Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua), sostiene que la tradición de la ayuda mutua es una de las tradiciones más antiguas del continente, firmemente basada en las culturas indígenas (Nahoum, 2015). El *mutirão* en Brasil y la tradición de la *minga* en los países andinos representan un rico legado de trabajo comunal basado en la mutualidad y la solidaridad.

Podemos considerar la rica memoria, hábitos y rituales conectados a un *ethos* de mutualidad como el terreno fértil sobre el cual los actos contemporáneos de colaboración crecen en medio de las poblaciones urbanas y especialmente entre los pobres urbanos. Intentar distinguir de entre los aspectos de esa colaboración, prácticas que se limitan a asegurar la supervivencia colectiva e individual en penosas condiciones de aspectos que la conectan con un sistema de valor contradominante parece inútil. Lo que está al centro de las prácticas urbanas de comunalización (sin importar qué termino se use para describirlas) es que ambas son efectivas ayudando a las personas a organizar condiciones de vida colectiva aceptables a la vez que productivas en cuanto a opciones de visiones y valores que se apartan del agresivo individualismo prevalente.

En un contexto tal, los espacios de uso público no son solo aquellos provistos por una autoridad determinada para ser habitados bajo las condiciones de esta autoridad. Las poblaciones urbanas que descubren y promueven una ética de colaboración tienden a producir espacios para compartir, espacios para ser mantenidos y desarrollados por quienes los necesitan. La colaboración se transforma no solo en el medio para producir tales espacios sino en la manera en que esos espacios efectivamente “tienen lugar”. Los espacios de comunalización existen en tanto sean actuados a través de la comunalización. La colaboración se vuelve una suerte de catalizador para la producción de espacios comunes. Tal como sugieren Dardot y Laval, “la coactividad inherente a todo trabajo viene siempre acompañada por un sentido de obligaciones, si bien mínimas, para con el común” (2019, p. 333).

Tomemos un ejemplo desde el movimiento sin techo de Brasil: en los campamentos “informales” del MTST (*Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto*) en São Paulo, un inmenso conjunto de barracas constituye el área de lucha y habitación organizada sobre terrenos ocupados. Prácticas de colaboración y solidaridad organizada caracterizan los esfuerzos de este movimiento que reclama de forma activa el derecho a la vivienda decente para las poblaciones excluidas de la “periferia” de la ciudad. En el campamento *Marrielle Vive* del MST, que comprende unas 3000 de estas barracas, las cocinas colectivas forman el centro social de cada cuasi-barrio: el compartir el espacio, la participación en prácticas de cuidado mutuo y la expresión del *ethos* de la comunidad converge en las cocinas colectivas, esto los hace espacios comunes (Stavrides, 2020). Dado que el campamento está abierto a los recién llegados, en tanto ellos acepten la causa común de la lucha, las cocinas colectivas proliferan a medida que el campamento mismo se expande. De este modo, los espacios compartidos adquieren una apertura en su hacer que es distinta de la supuesta apertura de los espacios públicos controlados por una determinada autoridad. Mientras que estos últimos son fuertemente vigilados por mecanismos que aseguran la obediencia de las reglas de una sociedad profundamente injusta, los anteriores hacen guiños a quienes sienten la injusticia de las reglas discriminatorias disfrazadas de democracia-con-condiciones. Los espacios comunes, entonces, en este caso, evolucionan a condensadores de prácticas de apoyo mutuo y a laboratorios de autoadministración inclusiva.

Un tipo distinto de colaboración liberada del mando capitalista y orientada hacia un “ser público” emancipado viene desde Venezuela: la red cooperativa de Cecosesola (2007, 2010; “Somos una gran conversación”, 2015). Cecosesola tiene una larga historia que se remonta a cuando la cooperativa se funda en la ciudad venezolana de Barquisimeto para proveer servicios funerarios a la población de la ciudad. Un crucial

paso siguiente es cuando en 1976 Cecosesola decide asumir la responsabilidad de un servicio comunitario de buses (operando 127 buses en la ciudad de Barquisimeto). Esta es la primera vez que Cecosesola “proveía un servicio sin privilegiar a sus propios asociados” (Cecosesola, 2010). Se tomó la decisión en ese momento de integrar a los miembros, pero también a los usuarios del servicio. La cooperación trasciende así los límites de un esfuerzo puramente económico basado en el trabajo colectivo y se transforma en una fuerza para el empoderamiento de la comunidad urbana. Las asambleas populares en los barrios desarrollaron relevantes demandas y formas de organización para apoyar lo que se estaba volviendo un común autoadministrado: el transporte público.

Las formas de organizar la cooperación están inadvertidamente ligadas a las formas de distribución del poder dentro de las condiciones de trabajo. Los activistas de Cecosesola se dieron cuenta tempranamente que, si el trabajo cooperativo iba a transformarse en un proceso de educación que promoviese valores alternativos al individualismo, entonces los procedimientos administrativos debían reflejar tal mirada. “¿No podrá acaso el organizar ser una [...] simple integración de voluntades que se nutre de la confianza mutua y que va encontrando un orden en ser el fiel a su historia y su propósito?” (Cecosesola, 2010).

En una perspectiva como esta, tanto la educación como la toma de decisiones se alinean con un proceso de transformación colectiva dirigida a crear las condiciones para vivir juntos “en armonía, solidaridad y respeto” (Cecosesola, 2010). Así, la rotación de tareas y la igualdad de participación crean el potencial para producir formas de organización social que divergen de forma explícita del *ethos* capitalista y de la distribución jerárquica de oportunidades y privilegios.

En una óptica como esta, la cooperación puede apoyar habilidades y hábitos de trabajo conjunto que desbordan los límites del proceso laboral. Tales hábitos incluyen prácticas recurrentes para limitar la acumulación de poder (y limitar con ello las oportunidades de cualquier apropiación personal del trabajo colectivo) y para asegurar que el conocimiento sea compartido. La confianza y el cuidado solo pueden desarrollarse a través de actos repetitivos que les dan forma y realidad. Y la solidaridad nunca llegará a ser el terreno fértil para una sociedad justa y emancipada a menos que el cuidado permee los hábitos cotidianos de los comunes emancipados.

Las empresas recuperadas en Argentina poseen en muchos casos condensadores de una sociabilidad comunalizante que crece desde la colaboración en las labores productivas, así como desde el trabajo culturalmente significativo. En el caso de la IMPA ocupada, la apertura de abundantes espacios fabriles al barrio y a la ciudad ha producido espacios comunes muy interesantes. Espacios para eventos culturales sin fines de lucro, una serie de espacios para experimentaciones artísticas (incluyendo un laboratorio de cine, un canal de TV y talleres para diversos oficios), un colegio de bachillerato que promueve el conocimiento relacionado con el cooperativismo y una Universidad para Trabajadores, están todos situados dentro del IMPA y están abiertos a cualquier usuario potencial. Las personas mayores también tienen su pequeño espacio llamado *Dulces Encuentros* (Stavrides, 2019). ¿No podría ser esta la frase que resume el *ethos* de comunalización que permea todo el complejo de la fábrica? Y, lo que es importante, todas estas actividades se despliegan al interior de una

fábrica ocupada, autoadministrada que es aún un lugar de producción. La colaboración, entonces, redefine en varios niveles y de distintas formas el espacio público como espacio compartido producido en común.

Es verdad, el *ethos* colectivo y las habilidades colectivas que fueron empleadas por los habitantes de las metrópolis de América Latina en sus luchas diarias por la supervivencia estaban en algunos casos integrados en las políticas dominantes supuestamente enfocadas en las necesidades populares. Como sugiere Pedro Arantes, se promueve un tipo de “diseño basado en la favela” en lugar de intervenciones públicas de urgente necesidad para asegurar el derecho a la vivienda para los más vulnerables (Arantes, 2019). El riesgo de transferir estas obligaciones del estado a los mismos habitantes, quienes son alabados por su inventiva e ingenio, es evidente. En otras palabras, el poder de la gente para organizar colectivamente su supervivencia urbana mediante prácticas de comunalización (incluyendo la autoconstrucción y el trabajo comunitario) puede ser apropiado por la estrategia neoliberal de dismantelar infraestructuras de bienestar social. Solo el surgimiento de formas alternativas de organización social mediante comunalización es capaz de desafiar esta estrategia que esencialmente “corrompe” la comunalización, para parafrasear a Hardt y Negri (2009).

Conclusión

En América Latina, la reinención del espacio público como lugar para ser compartido no corresponde solamente a las prácticas de apropiación. Es cierto que, en muchos casos, los espacios públicos existentes están desligados de las autoridades imperantes gracias a las acciones de movimientos. Espacios “liberados” o “recuperados” de uso común pueden transformarse en potenciales espacios comunes. Sin embargo, a menos que el uso colectivo de esos espacios logre promover la apertura a través de normas y prácticas basadas en la mutualidad, el *ethos* de comunalización no florecerá. Las ideologías dominantes crean una imagen de los usos públicos y del interés público que está basada en la discriminación, en la jerarquización de los potenciales usuarios y en políticas de administración del espacio público orientadas al lucro. La apertura, con frecuencia solo una declaración vacía, está directamente conectada con la exaltación del consumo. Los espacios públicos “abiertos” tienden a ser definidos como espacios en los cuales se permite la proliferación de diversas formas de consumo. Los mecanismos supuestamente autosustentados y autorregulados del mercado iban a asegurar este tipo de apertura. El espacio público en la era neoliberal es solo una infraestructura de mercado.

Reinventar el espacio público como comunes puede ir más allá de la apropiación temporal o las prácticas simbólicas de contestación. Esto no significa menoscabar la importancia que los espacios temporalmente recuperados tienen para las luchas urbanas y políticas. El ejemplo de las demostraciones de las Madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires, repetidas durante tantos años, muestra que la apropiación temporal de un espacio ceremonial monumental puede transformarse en un patrón de protesta que mantiene vivas las memorias colectivas y promueve la lucha. Las plazas ocupadas durante el globalmente difundido movimiento *Occupy* de 2011 incluso establecieron patrones de cohabitación a pesar de la presencia temporal del movimiento

en esas plazas. La repetitividad de la acción y creación de nuevos hábitos compartidos de apropiación del espacio público pueden en efecto marcar las potencialidades de espacios comunes emergentes. Explorar las maneras en que “eventos extraordinarios” transforman los espacios públicos “ordinarios” (Irazábal, 2008) puede ser una forma de encontrar esas potencialidades.

La clara distinción entre las prácticas ordinarias de apropiación del espacio público y las extraordinarias, sin embargo, corre el riesgo de perder de vista la rica diversidad de prácticas disidentes que permean los hábitos cotidianos (Lefebvre, 1991). Lo que los movimientos latinoamericanos parecen haber constatado (o que continúan actuando sin necesariamente haberlo asumirlo como una elección política explícita), es que a través de nuevos hábitos colectivos descubiertos y establecidos en luchas por recuperar el poder de la comunidad y por emancipar la colaboración, elementos de lo “extraordinario” (o lo transformativo, prefigurativo, revolucionario) están siendo desarrollados.

Las comunidades de lucha pueden transformarse en productoras de espacios comunes en la medida en que no se atrincheren en un mundo autocontenido. Al condensar, catalizar y difundir las prácticas urbanas de comunalización, estas comunidades establecen potencialmente nodos de uso compartido dentro de redes de intercambio y apoyo mutuo en desarrollo. Si los espacios comunes han de reemplazar el modo capitalista de producción de espacio público, estos siempre deben estar en construcción. Deben emerger como constituyentes de una red que desarrolla relaciones sociales de colaboración, mutualidad y equidad.

Los espacios comunes pueden ser descritos como espacios umbral; espacios de carácter intermedio que ofrecen conductos de comunicación en lugar de definirse a sí mismos por medio de barreras de separación. La producción y experiencia del espacio común está basada en un intento por crear relaciones osmóticas entre una comunidad abierta de comunes y aquello que puede temporalmente ser entendido como su exterior. Los espacios comunes son actuados como puentes más que como lugares en los cuales una identidad colectiva es depositada y mantenida firmemente intacta. Tales espacios, opuestos a los espacios comunales tradicionales, no promueven ni soportan la homogenización dentro de los límites de la comunidad. Se han transformado en los medios mediante los cuales las prácticas de comparación y traslación entre diferencias crea un terreno común basado en el respeto mutuo. Las diferencias, por ende, aseguran que la comunalización será un proceso de relaciones consensuadas de horizontalidad más que relaciones de pertenencia dadas por sentado. El espacio común, entonces, establece relaciones osmóticas entre lo actual y lo posible. Es potencialidad actuada y experimentada colectivamente (Stavrides, 2016, 2019).

¿Es acaso posible diseñar o planificar espacios comunes? Tal vez sea más sabio reconsiderar el rol de los expertos en producción del espacio en lugar de asignarles a ellos la tarea de inventar espacios para la comunalización. Mi experiencia con dos proyectos que demuestran las potencialidades de la comunalización del espacio me ha enseñado que lo más importante es compartir conocimiento experto, así como saberes que vienen desde los propios habitantes de la ciudad en lugar de pretender que sean arquitectos “iluminados” los que lideren el camino hacia un futuro urbano distinto.

Una escuela diseñada para ser construida en la Chiapas Zapatista por dos estudiantes de arquitectura (en directa consulta con el Municipio Zapatista autónomo Ricardo Flores Magón) fue un proyecto de un colectivo en el cual participé y pude crear (2000-2004). El proceso fue crucial: voluntarios griegos y miembros de las comunidades Zapatistas trabajaron juntos en un sitio de construcción improvisada donde las decisiones tomadas, junto con una cotidianeidad compartida, produjo relaciones osmóticas de comunalización que afectaron directamente la forma final y usos del complejo².

La otra experiencia en la cual participé fue la creación del Parque Navarinou en un antiguo sitio de aparcadero ocupado en el barrio central de Atenas, Exarchia (Stavrides, 2021). Asambleas de habitantes del barrio y activistas de la ciudad diseñaron el pequeño parque para ser compartido por todos. Lo interesante es que, a pesar de la participación de algunos arquitectos y estudiantes de arquitectura, sus opiniones y sugerencias fueron consideradas de igual importancia que cualquier otra idea. Y en el trabajo requerido para hacer efectiva la configuración del lugar (que en muchas ocasiones se prolongó transformando activamente el trazado de acuerdo a nuevas necesidades e ideas) todos contribuyeron. Habilidades, saberes, relaciones afectivas, así como debates ideológicos fueron todos parte de lo que puede ser descrito como comunalización del espacio.

Los espacios comunes pueden emerger como una alternativa al ser público dominante capitalista neoliberal en la medida que instauren prácticas de subjetivación colectiva ¿Es esta es una manera distinta de definir ciudadanía? En efecto, algunos han sugerido términos para describir el proceso de transformarse en ciudadano que se aleja de las presuposiciones dominantes: ¿“ciudadanía disidente» (Sparks, 2001)? ¿“ciudadanía insurgente” (Holston, 2008)?

Es verdad, adquirir el estatus de ciudadano no es fácil para personas excluidas de la ciudad, forzadas a vivir en periferias urbanas desatendidas y estigmatizadas. El derecho a la ciudad, prominentemente teorizado por Lefebvre (1996), nos refiere simplemente al derecho de acceso a servicios provistos por infraestructuras urbanas existentes. Representa el derecho a participar en la producción creativa de la ciudad:

El derecho a la ciudad se manifiesta como una forma superior de los derechos: derecho a la libertad, a la individualización en la socialización, al hábitat y al habitar. El derecho a la *obra*, a la actividad participante, y a la apropiación (muy distinta al derecho de propiedad) están imbricados en el derecho a la ciudad (Lefebvre, 1996, pp. 173-174, cursivas del autor).

Lefebvre describe la ciudad como “la *obra* perpetua de los habitantes, a su vez móviles y movilizados por y para esa *obra* ... [E]sto significa que el espacio-tiempo se transforma en obras de arte” (Lefebvre, 1996).

Así, aquellos excluidos de la ciudad no solo deben vivir en condiciones extremadamente precarias y difíciles: a ellos también se les priva del poder para coproducir las condiciones para la vida urbana. Y esta es la descripción más concreta de lo que significa llegar a ser un ciudadano. Partir desde la noción liberal de ciudadanía entendida como la participación de procesos deliberativos y comunicativos basados en un ideal

² Una descripción detallada y apreciación en el periódico mexicano *La Jornada Semanal* 494, 22/9/2004.

abstracto de democracia, un tipo de ciudadanía definida por las luchas por el derecho a la ciudad redefine el ámbito urbano. Los ciudadanos en esta perspectiva no son individuos con determinados derechos atribuidos dentro de un territorio específico marcado por la jurisdicción de un estado, sino sujetos colectivos formados a través de una red de espacios comunes emergentes producidos y mantenidos por comunidades abiertas emergentes de comunes. Patrones de elaboración innovadora de normativas, actuaciones de nuevos hábitos colectivos que implícita o explícitamente desafían las formas centralizadas de organización social y prácticas expansivas de apropiación de los entornos públicos y privados señalan hacia una nueva forma de entender la ciudadanía que de hecho reinventa el término.

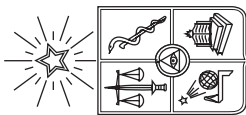
En los espacios compartidos de la ciudad pueden observarse las geometrías del poder que constituyen esta sociedad en particular. ¿Se podrán entonces observar destellos de otra posible organización social en las prácticas emergentes de comunalización del espacio, que desafíen los modos predominantes de producción del espacio público? Reinventar el espacio público, en una perspectiva así, podría significar reinventar la sociedad. Descubrir posibilidades para un futuro distinto mientras, en efecto, se crea un presente más justo.

Referencias bibliográficas

- Arantes, P. F. (2019). *The rent of form. Architecture and labor in the digital age*. University of Minnesota Press.
- Cecosesola. (2007). *Construyendo aquí y ahora el mundo que queremos*. Central Cooperativa de Servicios Sociales Lara.
- Cecosesola. (2010). *Towards a collective mind? Transforming meetings into get-togethers...* <https://CECOSESOLA.org/wp-content/uploads/2020/06/Collective-mind.pdf>
- Dardot, P. & Laval, C. (2019). *Common. On revolution in the 21st century*. Bloomsbury.
- Delanty, G. (2010). *Community*. Routledge.
- De Tullio, M. F. (2018). Common towards new participatory institutions. The Neapolitan experience. In N. Dockx & P. Gielen (Eds.), *Commonism. A new aesthetics of the real*. Valiz.
- Durkheim, E. (1964). *The division of labour in society*. The Free Press.
- Eldredge Fitzwater, D. (2019). *Autonomy is in our hearts: Zapatista autonomous government through the lens of the Tsotsil language*. PM Press.
- Enlace Zapatista. (n. d.). <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>
- Esposito, R. (2010). *Communitas. The origin and destiny of community*. Stanford University Press.
- Flynn, A. U. (2013). Mística, myself and I: Beyond cultural politics in Brazil's landless workers' movement. *Critique of Anthropology*, 33(2), 168-192. <https://doi.org/10.1177/0308275X13478223>
- Hammond, J. L. (2014). Mística, meaning and popular education in the Brazilian landless workers movement. *Interface*, 6(1): 372-391.
- Hardt, M. & Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Harvard University Press.
- Holston, J. (2008). *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Irazábal, C. (Ed.). (2008). *Ordinary places, extraordinary events citizenship, democracy and public space in Latin America*. Routledge.
- Issa, D. (2014). Praxis of empowerment: Mística and mobilization in Brazil's landless rural workers' movement (MST). In R. Stahler-Sholk, H.E. Vanden & M. Becker (Eds.), *Rethinking Latin American movements. Radical action from below* (pp. 85-100). Rowman and Littlefield.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Blackwell.
- Lefebvre, H. (1996). *Writings on cities*. Blackwell.
- López y Rivas, G. (n. d.). Mandar obedeciendo: la ruptura del cerco [Governing by obeying: The breaking of the siege]. INAH. http://www.yabasta.it/caminantes/IMG/pdf/Mandar_obedeciendo_la_ruptura_del_cerco_ES.pdf
- Micciarelli, G. (2021). *Path for new institutions and urban commons. Legal and political acts for the recognition of urban civic and collective use starting from Naples*. URBACT
- Nahoum, B. (2015). El movimiento cooperativista del Uruguay. Autogestión, ayuda mutua, aporte propio, propiedad colectiva. In A. del Castillo & R. Valles (Eds.), *Cooperativas de vivienda en Uruguay. Medio siglo de experiencias* (pp. 37-47). Facultad de Arquitectura Universidad de la República.

- Reyes, A. (2015). Zapatismo: Other geographies circa “the end of the world”. *Environment and Planning D: Society and Space*, 33(3), 408-424.
<https://doi.org/10.1177/0263775815594311>
- Sparks, H. (2001). Dissident citizenship. Democratic theory, political courage, and activist women. In A. Herrmann & A. Stewart (Eds.), *Theorizing feminism. Parallel trends in the Humanities and Social Sciences*. Routledge.
- Stavrides, S. (2014). Emerging common spaces as a challenge to the city of crisis. *City*, 18(4-5), 546-550.
<https://doi.org/10.1080/13604813.2014.939476>
- Stavrides, S. (2016). *Common space: The city as commons*. Zed Books.
- Stavrides, S. (2019). *Common spaces of urban emancipation*. Manchester University Press.
- Stavrides, S. (2020). Reclaiming the city as commons. Learning from Latin American housing movements. *Built Environment*, 46(1) 139-153.
<https://doi.org/10.2148/benv.46.1.139>
- Stavrides, S. (2021). Creando un espacio común: el parque ocupado Navarinou en atenas como un experimento de autonomía. In A. Hopkins & C. E. Pineda (Eds.), *Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía* (pp. 81-106). Bajo Tierra A.C.
- “We are one big conversation”: *Commoning in Venezuela. An interview with members of Cecosesola*. (2015). Patterns of commoning. <https://patternsofcommoning.org/we-are-one-big-conversation-commoning-in-venezuela/>
- Weber, M. (1947). *The theory of social and economic organization*. The Free Press.

revista invi



Revista INVI es una publicación periódica, editada por el Instituto de la Vivienda de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile, creada en 1986 con el nombre de Boletín INVI. Es una revista académica con cobertura internacional que difunde los avances en el conocimiento sobre la vivienda, el hábitat residencial, los modos de vida y los estudios territoriales. Revista INVI publica contribuciones originales en español, inglés y portugués, privilegiando aquellas que proponen enfoques inter y multidisciplinares y que son resultado de investigaciones con financiamiento y patrocinio institucional. Se busca, con ello, contribuir al desarrollo del conocimiento científico sobre la vivienda, el hábitat y el territorio y aportar al debate público con publicaciones del más alto nivel académico.

Directora: Dra. Mariela Gaete Reyes, Universidad de Chile, Chile

Editor: Dr. Luis Campos Medina, Universidad de Chile, Chile.

Editores asociados: Dr. Gabriel Felmer, Universidad de Chile, Chile.

Dra. Rebeca Silva Roquefort, Universidad de Chile, Chile

Mg. Juan Pablo Urrutia, Universidad de Chile, Chile

Coordinadora editorial: Sandra Rivera, Universidad de Chile, Chile.

Asistente editorial: Katia Venegas, Universidad de Chile, Chile.

Traductor: Jose Molina Kock, Chile.

Diagramación: Ingrid Rivas, Chile

Corrección de estilo: Leonardo Reyes Verdugo, Chile

COMITÉ EDITORIAL:

Dr. Victor Delgadillo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Dra. María Mercedes Di Virgilio, CONICET/ IIGG, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Dra. Irene Molina, Uppsala Universitet, Suecia.

Dr. Gonzalo Lautaro Ojeda Ledesma, Universidad de Valparaíso, Chile.

Dra. Suzana Pasternak, Universidade de São Paulo, Brasil.

Dr. Javier Ruiz Sánchez, Universidad Politécnica de Madrid, España.

Dra. Elke Schlack Fuhrmann, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.

Dr. Carlos Alberto Torres Tovar, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

Sitio web: <http://www.revistainvi.uchile.cl/>

Correo electrónico: revistainvi@uchilefau.cl

Licencia de este artículo: Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0
Internacional (CC BY-SA 4.0)