



LAS TRANSFORMACIONES DE LO PÚBLICO. IMÁGENES DE PROTESTA EN LA CIUDAD DE MÉXICO*

*Francisco Cruces***

La manifestación política es el paradigma de un repertorio de acción colectiva que surgió en algunos países europeos durante el siglo XIX, para universalizarse luego como un componente importante del imaginario político moderno, individualizante y desterritorializado. Eso no impide que, en su realización concreta, las manifestaciones se carguen de contenidos culturales específicos y locales. En este trabajo, las marchas en la ciudad de México serán tomadas como ventana etnográfica para reflexionar sobre las direcciones actuales de redefinición de la esfera pública y conceptos conexos (como "bien común" o "cultura cívica"), tal y como se plasman en el acto de protestar.

Political protest marches are the paradigm of a repertoire of collective action that emerged in some European countries during the XIX century, and which spread throughout the world afterwards as an important component of the products of modern, individualizing and de-territorialized political imagination. This does not mean that protest marches, in their concrete manifestation, are not invested with specific and local cultural contents. In this paper, protest marches in Mexico City will be used as a ethnographic window in order to meditate on the current direction of redefinition of the public sphere and related concepts (like "general well-being" or "civic culture"), as expressed in the act of protesting.

Tres hipótesis sobre las transformaciones de lo público

En un artículo reciente, J. Keane cuestionaba el modelo recibido de comprensión de la esfera pública como un contexto de in-

* Este trabajo fue realizado con financiamiento de la Rockefeller Foundation y el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa como parte del programa "Cultura urbana en la ciudad de México". Una versión más detallada de la etnografía de la protesta mexicana se encuentra en el informe de investigación, "El ritual de la protesta. Marchas en la ciudad de México" (Cruces, 1995b). Agradezco sus sugerencias a los miembros del programa, así como a Jesús Martín Barbero.

** Profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

terlocución política y cultural unificado a nivel del Estado-nación, capaz de procesar democráticamente las demandas sociales y de asegurar su expresión en la opinión pública (1995). En su debate con Garnham y la escuela de Westminster, paradigma de la defensa del modelo clásico de la esfera pública y sus presupuestos —y sin desmerecer los logros de las políticas de intervención estatal en las socialdemocracias europeas—, Keane llamaba la atención sobre los déficits de ese modelo: por una parte, su autocomercialización y su retraso tecnológico en competencia con el mercado; por otra, la aparición de tendencias disolventes o disgregadoras de dicha esfera ligadas a los procesos de globalización económica y a la difusión de tecnologías y productos de comunicación navegables e interactivos (videojuegos, redes informáticas, etcétera).

El diagnóstico de Keane sustituye la imagen unificada y centralizada de la esfera pública nacional, dialógicamente transparente y argumentativa, por la idea de un mosaico de esferas de distinto nivel vagamente articuladas, que incorporan lenguajes no necesariamente conmensurables y que desbordan por arriba y por abajo la escala nacional. Con esto señala la emergencia de una macroesfera de opinión pública internacional a la zaga del flujo económico, así como la de microesferas nuevas asociadas a movimientos sociales que en algunos casos resisten a dicho flujo, y en otros son expresión del estallido fragmentador de las identidades locales tradicionales y de la incapacidad del sistema político para procesar demandas segmentadas. Otros indicadores de esta transformación son la disminución del margen de espacio libre entre la intervención estatal directa y los sectores oligopólicos del mercado; y, sobre todo, la ruptura entre la distinción feliz entre lo público y lo privado que fue clave del surgimiento de una esfera pública burguesa desde la Ilustración.

Desde luego se necesita matizar muchos aspectos del argumento, como el propio Garnham se ha encargado de hacer (1995:23-25). Independientemente de ello, su interés radica en el diagnóstico de un estado de transformación profunda de lo público a nivel mundial, de ahí que tomemos como punto de arranque el presente artículo, cuyo propósito es incorporar algunos matices a la discusión sobre el espacio público en ciudades multiculturales a partir de un *corpus* muy concreto de observación etnográfica, cual es el de las marchas de protesta en México.

Por consiguiente, partiré de la noción de un conjunto de transformaciones recientes en la configuración del espacio público, así como de la necesidad de afinar nuestra comprensión de su dirección y alcance. A mi juicio no existe propiamente una ruptura radical con el modelo clásico, ni mucho menos su disolución. Tampoco la transformación de los límites entre lo público y lo privado habla sin más de un desdibujamiento, ni está dotada de un significado unidireccional. No hay, pues, cancelación o discontinuidad respecto al pasado, sino más bien una acentuación de tendencias implícitas en la modernidad-mundo (cf. Ortiz, 1994). Por consiguiente, sería necesario ir desbrozando y documentando los diversos sentidos de esta rearticulación, más allá de dos interpretaciones igualmente reductivas: a) la *teoría del simulacro*, según la cual la esfera pública es enteramente vasallizada y fagocitada por el papel teatralizador de los medios —una concesión excesiva a su poder que desconoce las presencias locales—; y b) el *efecto de reclusión*, según el cual el repliegue defensivo del ciudadano en la esfera de la privacidad la convierte en un refugio aislante, atomizador y socialmente disolvente.

Mantendré tres tesis en relación con este panorama. La primera es que el dato fundamental de la esfera pública en la ciudad multicultural es su *fragilidad*. Lo que se llama público en contextos como la ciudad de México es, de manera creciente, un orden precario de convivencia que, habiéndose fragmentado y erosionado, sigue sin embargo funcionando como centro articulador de la vida social. Quiero insistir en la idea de que ese orden puede ser simultáneamente precario y central. Ahora bien, la pregunta sobre el significado y las causas de esta precariedad está en el centro de las recientes polémicas sobre la modernidad de América Latina (por ejemplo, Brunner, 1994; García Canclini, 1994; Martín-Barbero, 1994; Ortiz, 1988). Por sí mismo, el dato de la precariedad no significa que estas sociedades sean premodernas, modernas o posmodernas: probablemente significa que son todas esas cosas a la vez. En lo que se traduce es en un estrechamiento de lo común a nivel territorial; una fragmentación de los públicos; una disminución de la capacidad de las instituciones de nivel nacional para imponer legitimidad cultural; el crecimiento de un *puzzle* de demandas desconectadas. Y, sobre todo, la persistente emergencia de microrreordenaciones particulares que son, según la perspectiva desde la que se mire, también formas de microcaos.

Segundo, el relativo desdibujamiento de las fronteras entre público y privado no significa su cuestionamiento indiferenciado. Desde la pantalla de observación proporcionada por las marchas de protesta lo que se contempla son tendencias dispares. Mientras algunos aspectos apuntan hacia una instrumentalización teatralizante de lo privado para fines públicos, otros indican una valoración y reconstrucción de esferas intersubjetivas a salvo del juicio crítico general, de la "opinión general". A mi entender hay en este terreno (que es prioritariamente el de los debates del feminismo y el movimiento *gay*) un cambio importante en cuanto a la comprensión de lo común, cuyo mejor indicador es el reconocimiento explícito de que cada vez más, sobre ciertos temas, no puede existir una opinión general como dictado de la mayoría, sino sólo unos *mínimos de la convivencia* como respeto a las diferencias de la minoría. Lo que se percibe es, por tanto, un desplazamiento de la idea de "bien común" como eje de lo público en dirección a una ética de mínimos (en términos, por ejemplo, de riesgos compartidos por diferentes colectivos).

En tercer lugar, sostendré que teatralidad y fiesta aparecen como el lenguaje común de la multitud fragmentada en la urbe. En ese sentido, las formas de protesta se revelan, aun en tiempos de predominio de la videopolítica, como una ventana de privilegio para asomarse a la constitución de lo público-urbano. Nos dicen de qué materia está hecha, cómo se conforma la voz de la calle en una megalópolis multicultural, y, más genéricamente, en una sociedad de modernidad tardía. El lenguaje del simulacro, de la máscara, del baile y el juego aparece como una suerte de mínimo común denominador que permite contactar de forma efímera, pero tangible, las redes desagregadas que constituyen la ciudadanía. De ahí probablemente la universalidad y la proliferación de la manifestación como forma de expresión política. En este lenguaje básico puede hallarse una suerte de *reencantamiento débil*. Es débil en el sentido de que, a diferencia de prácticas rituales tradicionales, no se halla mediado por dogmas o credos compartidos, sino por la capacidad de trazar actos significativos a distancia (en el caso del teatro) y de actuar juntos con una coordinación no vinculante (en el caso de la fiesta, la música y el baile). Es débil también en el sentido de su opcionalidad individual y su volatilidad. Pero aún es encantamiento, pues aspira a crear poderosas imágenes de totalidad y a transformar la expe-

riencia de los individuos en relación con el todo resultante. Hay en dichos reencantamientos de la sociedad civil un paralelo claro con el efecto ejercido por las ceremonias seculares del Estado en el nivel de la constitución de los *locus* del espacio público clásico: las naciones, las clases, las etnias (Ariño, 1992; Giner, 1992). Por ello definiendo la pertinencia de leer estas formas expresivas en términos de ritual, así como su importancia en la génesis de microesferas culturalmente fragmentadas, pero susceptibles de movilizar masas de adeptos en momentos precisos.

Para desarrollar estas ideas recurriré a un rodeo etnográfico por las marchas de protesta. Por razones de extensión hay dos puntos importantes que no voy a tocar. Uno es el de la vigencia de la calle como lugar de lo público —es decir, la cuestión de las relaciones entre espacio físico y política; o, si se quiere, entre los espacios reales de encuentro entre agentes y el espacio público como metáfora de aquéllos—. ¹ Sin duda, entre las claves actuales de transformación de lo público están la desterritorialización de la cultura, la descentralización de las comunicaciones y la suplantación de los foros políticos localizados por la televisión. Por ello, cabría dudar de la pertinencia de tomar la calle como termómetro de procesos centrales de la vida política. Sin embargo, asumiré que, pese a lo que se ha dado en llamar “videopolítica” (Landi, 1992), tanto la “calle-política” como la “política de despacho” siguen gozando de un papel cierto en la constitución de lo público. Puesto que además mi interés en las marchas se centra sobre todo en su capacidad para generar imágenes culturalmente relevantes, lo que cuenta no es tanto si inciden o no en la toma efectiva de decisiones, como el hecho de que vehiculan todo un universo susceptible de ser posteriormente ampliado e interpretado por los medios masivos. En dicho universo los temas de

¹ Merece la pena hacer notar las relaciones metafóricas que, condensadas en nuestros usos léxicos, expresan esta homología. La expresión “espacio público” toma los espacios reales donde se realiza el encuentro entre agentes sociales como predicación del encuentro mismo (al igual que hablamos de “foros”, de “plaza pública”. Y ahora, para hablar de un espacio público europeo, hablamos también de la “casa común europea”). La dirección de la metáfora corre a la inversa en expresiones menos evidentes, cuando hablamos de mítines, congresos y parlamentos como si de espacios físicos se tratara —olvidando que las raíces originales de esas palabras (del inglés *meeting*, y del castellano “congregar” y “parlamentar”) anuncian a las claras que se trata primero de actos sociales, y sólo secundariamente de los lugares en que se realizan.

la legitimidad política, la naturaleza del bien común y las relaciones entre cultura local y política moderna se actúan (en un sentido teatral), volviéndose tangibles para actores y público.

El otro punto que no abordaré es el de los vicios y virtudes del concepto de ritual en relación con este objeto específico. Para ambas cuestiones me remito al informe etnográfico y a publicaciones anteriores (Cruces, 1995a y b; García, Velasco *et al.*, 1991. Para un tratamiento consistente de la manifestación desde un punto de vista contrario al concepto de ritual, véase Champagne, 1990).

Las marchas de protesta como ventana etnográfica. Del motín del siglo XVIII a las “mentadas” por el Paseo de la Reforma

¿Por qué utilizar las marchas de protesta² como pretexto para hablar del espacio público en la ciudad? En primer lugar, porque son un fenómeno con relevancia local. En México, desde mediados de los ochenta, con la apertura política del salinismo y la crisis económica e institucional, se han generalizado las manifestaciones de toda índole. Son un síntoma del desgaste del monopolio priísta del poder y de la creciente exigencia de democratización por parte de movimientos opositores. En los últimos años se llegó a cifras promedio de una o dos manifestaciones diarias. Esta elevada incidencia deriva tanto de la conflictividad propia de una ciudad de más de 16 millones de habitantes, cuya mancha urbana se extendió incesantemente y con escasa planificación a lo largo de dos décadas, como del esquema administrativo del país, fuertemente centralizado, el cual provoca que cada conflicto significativo en el interior de la República acabe desembocando en su megacentro. Según las estimaciones oficiales, la mayoría de estas protestas no competen a las instituciones del Distrito Federal; las que sí competen tienen que ver con tenencia de

² A lo largo de todo el texto las expresiones “marcha de protesta” y “manifestación” son usadas como cotérminos, si bien serían susceptibles de algunos matices. La segunda es más general y se halla más universalizada, mientras que la primera designa de modo muy explícito el desplazamiento procesional por la vía pública en México. En la medida en que este canon de acción es el prototipo de la manifestación y, más genéricamente, de la movilización callejera, los usaré de manera indistinta.

la tierra, vivienda, ambulante, ecología, servicios públicos y relaciones laborales.³

Más allá de estas razones de tipo coyuntural, lo que me interesa destacar es el valor etnográfico de la manifestación como una modalidad de acción colectiva vinculada al universo político de la democracia moderna que, no obstante, se pliega a matices culturalmente establecidos. En la terminología de James Fernandez, diríamos que es un “argumento de imágenes”: un conjunto coherente de comportamientos ritualizados que aspira a presentar de manera persuasiva un mundo de sentido y a transformar la experiencia de quienes comulgan con él (*cf.* 1986). Obviamente, en la marcha hay muchas más cosas: estrategias y apuestas en el campo político; intenciones propagandísticas de cara a los medios; rutinas funcionales de la organización, etcétera. Pero en la medida en que se trata de publicitar un conjunto de demandas mediante el simple desplazamiento colectivo, acarrea implicaciones ausentes en otras modalidades de intervención política: la congregación de una multitud; su constitución como sujeto visible; el trazado de una trayectoria significativa; la producción de un momento de suspensión temporal sobre el ritmo ordinario de la ciudad; el recurso a símbolos movilizadores, gestos dramáticos e imágenes convincentes. El interés de esta forma de acción se halla en la diversa profundidad histórica y alcance cultural de las expresiones que amalgama. Pues, junto con aspectos del universalismo moderno que atraviesan las culturas contemporáneas y tienen que ver con la definición ilustrada del espacio público en términos de dialogicidad y transparencia, encontramos otros temas culturalmente específicos, ligados a sensibilidades locales. Las manifestaciones usan un lenguaje mixto: por un lado, el de las formas convencionales y reconocidas de hacer política democráticamente; por otro, el de dominios de significación de mayor amplitud y arraigo, que trascienden lo político en su sentido restringido y permiten contemplar la acción estratégica inserta en un contexto cultural determinado.

Ilustraré esta idea mediante la comparación de tres imágenes. La primera remite a la Francia de mediados del siglo XIX. Es el co-

³ Datos de la Secretaría de Protección y Vialidad del DDF y de la base de datos de prensa CD Press, 1991-1993.

mentario de un periodista de Lyon que, por aquel entonces, aún podía escribir a propósito de las primeras manifestaciones obreras con considerable sentido de novedad:

Las manifestaciones van a volverse frecuentes: se llama así a los paseos por la ciudad de una multitud considerable de obreros y de delegados de clubes marchando con música y banderas a la cabeza, normalmente en perfecto orden y con el fin de expresar un deseo, sea al alcalde de turno, sea al delegado gubernamental. Estas demostraciones son pacíficas, pero crean una profunda inquietud en la población, hacen imposible la vuelta de la confianza y el crédito y son además por sí mismas un síntoma inequívoco de anarquía. Mientras estén permitidas, no habrá orden público (cit. en Robert, 1990:69. La traducción es mía).

Esta observación nos remite de golpe a aquel tiempo no tan lejano en que los presupuestos del manifestarse como acto colectivo no estaban aún bien establecidos y precisaban explicación. Según algunos historiadores, la manifestación en su forma actual —como una teatralización no violenta de la protesta ciudadana que controla electivamente el tiempo y el espacio en que se realiza— no emergió propiamente en Europa hasta la época del chartismo inglés y la revolución parisina de 1848 (cf. Tilly, 1984; Robert, 1990). Aun así, pasarán lustros hasta su completa institucionalización como medio de expresión pacífico y, hasta cierto punto, consensuado con las instancias de autoridad. Puede decirse que desde entonces la manifestación ha sido un canon de acción inequívocamente moderno. Junto con la huelga, el mitin y las campañas nacionales de opinión, forma parte de un repertorio colectivo que ha venido de la mano del proceso de especialización del campo político y sus mecanismos representativos, así como de una eufemistización correlativa de las relaciones de conflicto (Champagne, 1990).⁴

La segunda imagen es mucho más próxima. Nos muestra el aspecto previsible de una gran movilización de masas en el México de

⁴ La cultura popular preindustrial también tuvo formas de lucha política vinculadas a la movilización de multitudes (de “la plebe” como categoría preclasista). Thompson ha mostrado a propósito del siglo XVIII inglés que la protesta de la sociedad preindustrial podía plantear demandas políticas a través de formas tradicionales de acción, que iban desde el mótín de subsistencias al *charivari*, pasando por los anónimos amenazantes o las procesiones bufas (Thompson, 1984; Robert, 1990). Pero la importancia de la costumbre en la determinación de las formas de esta protesta y su paso sin solución de continuidad a episodios de revuelta e insurrección son rasgos que marcan un punto de inflexión respecto a la manifestación moderna.

hoy —por ejemplo, la que fue convocada el primero de mayo de 1995 por los sindicatos independientes—:

Espea marea de gente y parasoles, sin un hueco entre las dos filas de árboles de una ancha avenida (puede ser Reforma, Juárez o 20 de Noviembre). Densa masa de manifestantes; al fondo, la Torre Latinoamericana, el Monumento a la Revolución o el Hemiciclo a Juárez. Abre la marcha una compacta fila de personalidades sindicales y partidarias, todos agarrados por el antebrazo. Tras ellos, se repican hasta el infinito las pancartas, las banderas, los globos, las insignias. Los contingentes, identificados según organizaciones, secciones y lugares de procedencia, se suceden ordenadamente uno tras otro. En primer plano un grupo de hombres grita y agita el puño, al unísono. Alguno de ellos hace gesto de embudo con las manos, proyectando la voz. Al frente o al lado de la columna manifestante se deja ver la de los granaderos, hombro con hombro, preparados para intervenir en caso necesario.

En esta imagen, los presupuestos sobre el orden manifestante que llamaban la atención del periodista decimonónico resultan ya absolutamente triviales, autoevidentes. Precisamente por ello, querría destacar su capacidad para vehicular de forma automática ciertos aspectos universales del imaginario político moderno: el valor del gran número (asociado a la regla de mayoría en democracia); el principio de representación (los manifestantes, que son representados por sus portavoces, representan a su vez a cierta categoría o sujeto social en cuyo nombre hablan); el carácter agregatorio del cuerpo político en una sociedad de masas; la electividad y opcionalidad de las vinculaciones partidarias, etcétera.

Dos tópicos principales permiten la expresión colectiva de estos principios. Los he denominado la “imagen-Potemkin” y la “imagen-clon”. La imagen-Potemkin (recuérdese las películas de Eisenstein) nos presenta a una masa decidida y acéfala, avanzando imparable como un río humano. Aquí lo importante es la metáfora subyacente, actuada por los participantes, de orientación y poder (donde el avance es de algún modo también una elevación, una victoria simbólica). Como en el típico sofisma de “la mayoría no puede equivocarse”, la imagen-Potemkin permite una emocionante contaminación semántica entre número, fuerza y razón, por la que los muchos somos los más y además los mejores. En virtud del desplazamiento horizontal, la experiencia se transforma verticalmente “hacia arriba”; la multitud

se encarna en razón histórica. En palabras de un informante: cuando entras al Zócalo y lo encuentras lleno, dices: “puuuta, ya ganaste”.

La imagen-clon construye lo que podríamos llamar el individuo-masa, estableciendo, mediante una estética de la repetición, una relación monádica entre cada participante y el todo. “Todos somos Marcos”, “Zapata vive y vive”, “Aquí no se raja nadie”: *todos somos uno*. Pues la paradoja de la sociedad moderna es que en ella, como dice Marramao, “el tótum es el tótem” (1993:20). Tal imagen destaca la densidad, infinitud y multiplicación clónica como atributos del todo manifestante, haciéndonos apreciar lo compacto del grupo, la replicación interminable sobre la vía pública de las personas, los emblemas y los objetos. Una lógica visual que tiene su réplica en el plano sonoro con el unísono antifonal de los cánticos y las consignas (mediante una voz solista y un coro que retornan una y otra vez sobre los mismos temas). Y en el plano gestual, en la coordinación rítmica y mimética de los movimientos: en las “olas”, las “porras”, las “mentadas”. “¡Duro, duro, duro, duro!”

La última imagen que quiero evocar es menos previsible. Entre la trama de aspectos canónicos de la manifestación se cuelan otros que dan su rostro peculiar a cada acto y están ligados a la manera de ser y de hacer de quienes se manifiestan. Son las imágenes culturalmente densas que atraen la mirada del reportero gráfico en busca de una anécdota capaz de condensar poéticamente el sentido del evento.

En la marcha por el aniversario luctuoso de Zapata hay una proliferación de sombreros entre los campesinos venidos de fuera de la ciudad. Algunos llegan con la manta al hombro; otros con trajes típicos, a modo de emblema viviente. Su forma de marchar es especial; frente al bullicio estudiantil, la puesta en escena guerrillera o la disciplinada combatividad de los movimientos urbanos, ellos caminan silenciosos, agrupados, con mirada taciturna. En cierto modo es una exposición agonística. No es de extrañar que uno de los grupos de Michoacán lleve, en lugar de pancartas, un Zapata o campesino crucificado (con bigote, sombrero de paja y sendas banderas mexicanas en las manos), trasponiendo el esquema procesional del misterio católico a la marcha civil. Más atrás, leemos: “Por nuestros muertos. ¿Cuánta sangre más? Que no sea inútil su silencio.” “No nos abandonen. No nos dejen morir solos. No dejen nuestra lucha en el vacío de los grandes señores.” Caminan por delante los hombres, con seriedad ascética, y detrás van las mujeres y los niños. Una mujer sostiene en una esquina, al paso de

la marcha, una representación del cadáver de un campesino ahorcado —según explica, para denunciar lo que el gobierno hace con ellos en todo el país—. Es un esperpento siniestro, tocado con paliacate al cuello y andrajos, movido por el aire. Algunas pancartas campesinas mantienen similar tono. “La tierra nos pertenece, porque ya la pagamos con nuestra hambre, sangre y miseria.” “Por amor a la tierra, fieles a Zapata.” “Todos somos zapatistas porque tenemos sed y hambre de justicia, democracia y paz.” “¡Porque el color de la sangre jamás se olvida!”

El esquema rutinario de la manifestación es apropiado de distinto modo por cada grupo, dando paso a expresiones culturalmente arraigadas. En este caso concreto, el *ethos* campesino es abiertamente agonístico, cargado de valores visuales arcanos, de larga *durée* (duración), centrados en la idea ritual de sacrificio: la sangre, el hambre, la tierra. Sentidos que remiten a lo que Thompson llamaba “la economía moral”, con alusiones a la reciprocidad, al sufrimiento, a la restitución inmediata, al tiempo largo, al sujeto comunitario (1984:62-134). Los valores corporales del trabajo (sudor, hambre, agotamiento, sangre, muerte) son usados como razones, significantes de una posición en el mundo. Así, en alguna pancarta se presenta el dolor como forma de pago, mientras que el Cristo-pancarta contiene una alusión no escrita al “nosotros” campesino crucificado —es decir, victimizado, inocente y sagrado—. ⁵

En México la cultura de la protesta incluye sensibilidades y temáticas que van de lo tradicional a lo posmoderno, de lo religioso a lo irreverente, de lo mesiánico a lo burlesco, de lo interesado a lo divertido: luchadores enmascarados como Superbarrio Gómez se mezclan con concheros vestidos con plumas de quetzal; junto a las pancartas con demandas explícitas se portan flores, banderas nacionales, efigies de Zapata, hasta preservativos convertidos en improvisados globos; los “exodistas” del interior de la República, antes de

⁵ También en la teología religiosa había una exégesis de la muerte sacrificial como pago. Podemos hipotetizar así que en ciertos usos políticos de un modelo sacrificial por parte del campesinado vienen a converger, superponiéndose, distintas lecturas del sentido ritual del sacrificio: el modelo sencillo de reciprocidad con la tierra (devolverle lo que te da); el sentido de justicia retributiva, comunitario (ojo por ojo); los sentidos cristianos de pago de salvación y cordero sacrificial (muerte que da vida); y las lecturas secularizadas del heroísmo civil como fama eterna (Zapata vive). Lo que llama la atención de este *pathos* campesino es que en ciertos momentos el componente ascético y religioso del sentido de sacrificio —un modelo posiblemente mucho más antiguo, poderoso y arraigado— llega a resultar dominante sobre las visiones seculares.

visitar Los Pinos, pueden acudir a la Villa para “cumplirle” a la virgen de Guadalupe; el placer de la injuria y la mentada se alterna con el homenaje conmovido a los ausentes, el desahogo iracundo y la charla partidaria; en fechas conmemorativas los *gays* construyen, con zempasúchitl y veladoras, altares a sus muertos por SIDA, así como los indígenas pueden invocar la imaginaria nacionalista de una mexicanidad irrenunciable.

De esta alquimia compleja de lenguajes y gestos podemos sintetizar algunos rasgos. En primer lugar, la presencia viva en la protesta de expresiones de la cultura popular, tanto tradicionales como contemporáneas: ficciones mediáticas, imágenes religiosas y sacrificiales, elementos festivos. Acaso este fenómeno contraste con la reciente de-simbolización de toda la izquierda europea; un proceso entre voluntario y forzado de reconversión política de los partidos de clase al sistema *catching-all* que expresa, a juicio de algunos, una renovación y, a juicio de otros, una profunda crisis de identidad (*cf.* Kertzer, 1992). Segundo, la existencia de una auténtica topografía urbana de la protesta, bien conocida por los participantes, concentrada en el eje Chapultepec-Zócalo y entendida como “un recorrido por la historia de México”. Tercero, el centralismo, el nacionalismo y el tapadismo como rasgos del sistema político mexicano, que se transfieren de una forma directa o indirecta a la morfología de las movilizaciones de oposición. Cuarto, la dignidad ciudadana como un *leitmotiv* unificador de la cultura de la protesta. La idea de dignidad es concebida por oposición a las formas paternalistas y cooptadoras de relación entre Estado y ciudadanos. Dicha noción aparece conectada en principio con ideas vernáculas propias de la órbita de sacralidad personal del individuo (como el “respeto”, la “humanidad” o la “vergüenza”), pero que son susceptibles de ser extendidas al ámbito público como argumento político. Así, la dignidad traduce localmente los conceptos abstractos y jurídico-legales de ciudadanía (sobre el concepto de “ciudadanía cultural”, véase Rosaldo, 1994).

La fragilidad y precariedad del orden urbano

El primer proceso a comentar se deriva de la etnografía de las marchas sólo de manera indirecta. La protesta obtiene su expresividad

de la violación intencionada y colectiva de un orden de convivencia, de la transgresión de ciertas normas sobre el uso del tiempo y el espacio de la ciudad. Hay por lo tanto una homología entre la suspensión del macroorden urbano propuesta por este tipo de actos y otras múltiples microviolaciones individuales. Lo que ambas ponen de manifiesto es la fragilidad de una ordenación que, no obstante, continúa siendo el hilo conductor de la vida urbana.

En términos ideales, dicho orden contempla tres ejes básicos.

- 1) Un ideal de *autonomía individual* expresado en el encuentro interpersonal como distancia, autocontrol y anonimato, todo ello se ha sintetizado inmejorablemente en el rótulo acuñado por Goffman: desatención cortés (que no es una forma de desinterés por el otro, sino, al contrario, de deferencia distante hacia el desconocido que pasa a tu lado por la calle) (cit. en Giddens, 1992). Como ya notara Simmel a finales del siglo pasado, la cohabitación en ciudades modernas (esto es, masificadas) conlleva una suspensión de las relaciones de presencia que fueron la tónica dominante en los núcleos rurales y en la ciudad premoderna, hecha de segmentos yuxtapuestos.
- 2) Un ideal de *unidad e integración*, que deriva del carácter compartido de los espacios públicos y de la necesidad de asegurar su disfrute. La última razón de ser del orden urbano está en la preservación de ciertos umbrales de convivencia, cuyo símbolo más evidente es el comportamiento respetuoso en lugares públicos —además de esos lugares en sí mismos—. De ahí que en la idea de urbanidad vengan a amalgamarse nociones civilizatorias (como la educación y el progreso) con otras convivenciales (limpieza y los modales corteses).
- 3) Ambos ideales (autonomía y unidad) se funden en un ideal de *distinción entre público y privado*; diferenciación que se quiere feliz, cómoda y respetada entre la casa y el mundo.

La manifestación extrae sus potencialidades expresivas de dejar momentáneamente en suspenso este orden racionalizador, lineal y

restrictivo de la vida urbana. Marchas, plantones y movilizaciones pueden contemplarse como fenómenos de *ruptura*. Por una parte, ruptura de la feliz distinción entre público y privado. Dormir en medio del Zócalo, tendiendo la ropa interior frente al edificio presidencial; pintar las paredes y los monumentos; exhibir el cuerpo, la miseria, la agresión, el enfado, el coraje; exigir y arrancar reconocimiento; de eso trata la protesta. Por otra parte, significa *hacerse visible* en un orden particular regido por el anonimato, las reglas abstractas —impersonales— de convivencia, y la prioridad del desplazamiento lineal sobre el encuentro en el espacio público. Es decir, supone arrancar un reconocimiento de diferencias en un contexto de igualdad e invisibilización cultural y esgrimir la corporalidad de la multitud como un elemento no racionalizable. De ahí su potencialidad para evocar el miedo a las multitudes y la amenaza de desorden. De ahí también el repudio que suscita en buena parte de la población, disciplinada por otro tipo de pertenencia a la ciudad.

Sin embargo, lo llamativo al preguntarse sobre el asalto diario de las multitudes a dicho orden es que, en realidad, no constituye sino un capítulo más, relativamente regulado, de los asaltos permanentes que éste sufre desde otros muchos frentes. Están las invasiones de tierras, el comercio ambulante en las calles. Los conductores, reinterpretando cada cual el tráfico a su modo. Los funambulistas del segundo en los semáforos. Los tendidos ilegales de luz en los ranchitos. El enrejado y topeado de calles y colonias, cerrando el paso. La gritería de vendedores. La mordida por los agentes policia-cos. Las bocinas que tocan “La cucaracha” o “El submarino amarillo”. Las alarmas que se disparan, el silbido de los camotes, el niño con la trompeta y el tambor. El mendigo dormido sobre el camellón. El viajero durmiendo en el metro. La música del reventón a gran volumen. La mentira cortés: ahorita se lo sirvo...

Sería fácil seguir en este tono, recitando la lista interminable de pequeñas y grandes contravenciones a un orden ideal, fraguado a imagen de la ciudad ilustrada y moderna que han venido soñando los urbanistas desde el XVIII. El riesgo evidente sería el de miserabilizar la descripción hasta pasar por alto aquellos aspectos esenciales en los que la ciudad se configuró urbanística y culturalmente según un proyecto inequívocamente modernizador. Los usos de la calle ligados a la hegemonía de la línea recta y la eficacia funcional. La des-

locación de las comunicaciones y las actividades. Los ejes rápidos. Los millones de personas transportadas por el metro. Los grandes edificios de Reforma, de igual corte que los de cualquier ciudad mundial. Estilos de vida fundamentados sobre valores de autonomía, confort y consumo. El derribo de edificios viejos en el centro histórico. El ensanche de avenidas. La difusión del multifamiliar y el condominio. Los grandes centros comerciales.

No me estoy preguntando si México es o no una ciudad moderna en sentido pleno. Lo que me pregunto es si estas violaciones permanentes al orden, sus fracturas y disrupciones, no forman parte integral de su modernidad. La precariedad es un modo de ser moderno. En otras palabras, la ciudad de México es un milagro permanente, que, a pesar de todo y de todos, funciona.

Como forma expresiva universalista, difundida mundialmente, la manifestación remite implícitamente a un universo ciudadano que está lejos de cumplirse cabalmente en nuestras ciudades. El negativo de la cotidianidad que recortan marchas y plantones nos hace sentir hasta qué punto dicho orden es frágil e incompleto en el caso de la megápolis multicultural. El ideal de la autonomía individual, con su *ethos* de distancia y autocontrol, se va al traste en la proliferación de formas de relación donde el contrato formal es permanentemente recodificado en términos de reciprocidad y piedad (la “transa”, la “palanca” y la “mordida”; pero también el “respeto”, la “dignidad”, el “compadrazgo”...). El ideal de integración unitaria de la esfera pública se ve confrontado con el estallido fragmentador de horizontes culturales entre categorías sociales heterogéneas; una atomización de la que se derivan no pocos deterioros de la convivencia. El ideal de la distinción público-privado también está en cuestión; me ocuparé de él de forma específica en el siguiente apartado.

Querría apuntar la insuficiencia de contemplar estas dificultades desde planteamientos del tipo “modernización sin modernidad”, es decir, desde el ideal puro de una urbanidad a prueba de culturas locales. En cierto modo, lo extraño no es el fracaso de las lealtades cívicas; como dice Spencer, lo que hay que explicarse es cómo y bajo qué circunstancias las lealtades abstractas que últimamente constituyen el entramado de la ciudadanía (pagar impuestos, respetar el turno, no pisar el césped) llegan a suplantar o a superponerse a otras fidelidades más básicas (1994). Desde el modelo funcionalista impe-

rante del flujo lineal en la ciudad —que se convirtió en un modelo práctico para construirla (*cf.* Ballent, 1995; Martín Barbero, 1994)— las reordenaciones locales, tácticas, aparecen como meras disfunciones del orden mayor. Sin embargo, en realidad son ellas —pequeñas astucias, prácticas contingentes e inteligencias del momento— las que permiten no sólo la supervivencia individual en la megaciudad, sino también una cierta predictibilidad en el comportamiento de los demás. Como guías para la acción, las pequeñas microrreordenaciones hacen vivible ese ideal precario. Al contrario de lo que suele pensarse, no se trata sólo de lo antiguo que persiste en ellas frente a lo nuevo, ni del interés egoísta frente a la responsabilidad cívica. Se trata también de lo nuevo que aparece como pluralidad rebelde a las macroordenaciones centralizadas del espacio público. Y de formas de solidaridad prerreflexiva que escapan a la gestión distribuidora de las organizaciones estatales. Por ejemplo, la descripción de Monsiváis de la reacción popular tras el sismo de 1985 y los roces que se originaron con las autoridades (1987) ponen de manifiesto hasta qué punto la noción única de “fragilidad del orden” esconde, en realidad, la coexistencia de una pluralidad de órdenes asimétricos y no siempre conmensurables.

¿Cómo percibe uno este problema procediendo de ciudades como la mía, a medio camino entre las desbaratadas ciudades latinas y las “civilizadas” de Europa? Me voy a permitir una observación absolutamente personal. En México experimenté cierta sorpresa ante el grado de tensión existente entre lo que Jovellanos llamaba “el furor de mandar” y el gusto correspondiente por desobedecer. Desde luego, esa tensión no nos es en absoluto ajena. Puede rastrearse fácilmente en la bibliografía sobre el proceso de democratización de las actitudes ciudadanas en España —con su soterrada contienda entre “cínicos” y “legales”, apocalípticos e integrados. Mucho más allá, está presente en los ríos de tinta derramados sobre la cuestión de la picaresca como carácter nacional y en la de “España como problema”. El caso es que en el México de hoy dicha tensión toma formas verdaderamente llamativas; por ejemplo, la de esa señal de tráfico que uno encuentra en las autopistas y que reza: “no destruya las señales”. En la metaseñal que se vuelve sobre las reglas constitutivas del juego mismo de la reglamentación hay todo un síntoma del deterioro o la debilidad de los consensos que hacen posible el juego.

Visto a distancia, parece indudable que la emergencia de la esfera pública moderna como espacio eminentemente discursivo sólo ha sido posible al precio de una “domesticación” de las culturas populares y de una eufemistización correlativa de las relaciones de dominio. Al tratar el estrechamiento y la fragilidad de este orden consensuado, la inercia lleva a hacer énfasis en la insuficiencia del primero de estos procesos, señalando lo que he llamado el “gusto por desobedecer”.⁶ Pero qué duda cabe que la otra cara de la moneda es la persistencia del “furor de mandar”: regañar y perseguir como parte de una norma que no se acata por convicción, sino por una suerte de interiorización del autoritarismo.

Este componente está también bastante presente en la ciudad de la que vengo. Por supuesto que en las definiciones españolas y madrileñas de lo común hay una parte antigua que tiene que ver con la sociabilidad mediterránea: la calle como espacio común de paseo, de encuentro, de mirada pública. (Pitt Rivers ironizaba sobre esto, al constatar que las casas de los pueblos gaditanos parecen dispuestas de modo que desde la ventana se pueda contemplar todo lo que pasa en la calle.) Pero, superpuestas a estas nociones de larga profundidad de lo que significa vivir juntos, uno siente valores y actitudes más recientemente adquiridos que vehiculan el estrechamiento de lo público del que vengo hablando: una comprensión represiva de la norma, entendida como instrumento que sólo se realiza plenamente al ser usada para castigar las mínimas infracciones de los demás. Una lectura a la baja de la cultura cívica que uno reconoce en otros ámbitos del mundo hispano; por ejemplo, en la versión mexicana de las declaraciones solemnes sobre una ley que principalmente se utiliza como arma de batalla entre facciones. (En la expresión atribuida a Benito Juárez: “a los amigos, toda la benevolencia; a los enemigos, todo el peso de la ley”. Sobre esta cuestión, véase Adler Lomnitz *et al.*, 1990).

En cierta manera, el problema de la fragilidad de lo público viene inscrito en el modelo de orden mismo: en su incapacidad para reconocer la pluralidad constitutiva de estas sociedades. O al menos en

⁶ Este gusto es, en México, un dato cotidiano —a veces divertido, a veces dramático—. Recuerdo, por ejemplo, un cartel en el río Actopan que rezaba “Prohibido bañarse en trusa”. Pregunté al vecino del lugar qué era una trusa. Con una sonrisa me señaló al grupo que estaba bañándose justo junto al cartel: “Eso son trusas.”

su interpretación desde una visión juricista y normativista de la convivencia. Por supuesto, éste sería sólo un lado del problema; el otro tiene que ver con los mínimos que hagan posible convivir pese a la fragmentación. “Ciudadano” no es ya lo que tiene que ver con la pertenencia cultural y política, sino con la posibilidad de compartir un mismo espacio.

Cambios en las fronteras entre público y privado

Es casi un lugar común señalar la existencia de modificaciones recientes en los límites entre las esferas pública y privada. En el artículo citado, Keane menciona algunas: por un lado, temas tradicionalmente confinados al dominio de las relaciones domésticas se vienen a constituir en objeto del interés público; en sentido inverso, la sacralidad de dicho ámbito tiende a ser crecientemente profanada por controversias en torno a las relaciones de poder en su interior (1995:16). El fenómeno tiene una expresión directa en el desarrollo de nuevos géneros mediáticos. Junto a la melodramatización y banalización de la política competitiva (quintaesenciada en la fascinación por el “lado humano” de los líderes) aparecen géneros como el *reality show*, fundamentados en un juego con los límites de la realidad (“más real que lo real”) y de la veracidad (crónica roja, judicialización de la política) (Castañares, 1995; Alfaro *et al.*, 1995). Mas si lo cotidiano invade los géneros —siquiera de forma ficticia—, el enclaustramiento en la privacidad por parte del televidente permite nuevas formas de injerencia en las que el mundo público se introduce en su alcoba y su comedor, los medios marcan sus ritmos cotidianos, meten al poder en su cama y en su mesa. Lo cotidiano no se constituye ya en oposición a los medios de comunicación, sino, en buena medida, a través suyo.

Podemos preguntarnos qué correlatos tienen estos cambios en el dominio de la protesta callejera. Mi idea es que, más allá de la noción excesivamente vaga de un borramiento de los límites entre público y privado, las manifestaciones observadas trabajan expresivamente dichos límites en dos direcciones conectadas, pero diferenciables. La primera es *una publicitación de lo privado*, teatralizante y transgresiva, destinada a interpelar a las autoridades del Estado y a los

públicos potenciales. Consideremos, a título de ejemplo, algunas imágenes. Los miembros del movimiento urbano popular que se fotografían en el Zócalo sentados en un tresillo frente a Palacio Nacional, leyendo tranquilamente el periódico. Los marchantes del desfile de un primero de mayo cualquiera, que se descamisán al pasar bajo el balcón del presidente como gesto de disidencia. Los homosexuales, que se besan profundo con los laureles de Benito Juárez al fondo. Los campesinos que bloquean con sus tractores el cuadro central de la ciudad. Los indígenas que desfilan taciturnos con sarape, guaraches y sombrero, ejerciendo de sí mismos. Las señoras de Neza que invaden la autovía con sus cubos vacíos, clamando por agua.

En todos estos casos, algún elemento de lo privado-cotidiano es colocado intencionalmente en el centro de la atención pública con objeto de interpelarla. Si consiguen hacerlo, es porque suponen violaciones expresas a lo que Goffman denomina la “omisión deferente”, que regula la presentación en público de las personas y que implica una autorrestricción de los aspectos no públicos de la “cara” (1970). Por razones de notoriedad periodística, estas formas teatralizadas y llamativas son privilegiadas por la cobertura de los medios. Pero además se añaden a ellas los efectos indeseados e imprevistos de la mera presencia de la multitud, con la irrupción simbólica de formas de cultura locales (y su componente refractario a racionalización). Petroleros tabasqueños que duermen en el Zócalo, semidescalzos, sobre cartones, agotados por un éxodo de tres mil kilómetros a pie. Gentes que comen tortillas, paletas y raspados, que lanzan “mentadas”, chiflidos, y hacen gestos, que bailan y gritan. “Marías” que acuden con sus hijos a la espalda. Grupos de estudiantes alegres, burlones, albureros. De esta emergencia de imágenes normalmente desapercibidas extraen las mejores manifestaciones su carácter profundamente emotivo, sentimental, su capacidad de mover al que las presencia.

Pero ésta es sólo una de las direcciones, la más aparente, de trasvase entre lo privado y lo público en el contexto de la manifestación. Existe otro movimiento más sutil —y a mi juicio, de mayor trascendencia interna para algunos de los grupos manifestantes—: se trata de auténticas *reconstituciones de la privacidad* en función del trabajo político de movilización y concienciación provisto por las marchas.

Esto es claro, por ejemplo, en el caso del movimiento de *gays* y lesbianas, para quienes asistir a una marcha puede adquirir el valor de un paso liminal, de cruce de una frontera. Dentro del movimiento se habla de “salir del closet”; también de la “segunda marcha” para referirse a aquellos homosexuales que la observan desde la banqueta. En primera instancia, lo que se busca es revertir la invisibilidad del estigma, induciendo a los individuos a traspasar la línea, venciendo el miedo a la familia, al dogma religioso, a perder el trabajo o ser expulsado de la escuela. La publicitación teatral de lo privado es fundamental en ese primer momento de exteriorización; es la irrupción paródica y carnavalesca del estigma en la esfera pública —lo que gusta a los medios—: travestis semidesnudos, muchachos con faldita escolar y botas militares, disfraces de *cheer-leader*, de quinceañera, besos ante la cámara. Mas, en un segundo término, este tipo de movimiento alienta también una reconstrucción de la subjetividad y la afectividad sobre bases nuevas (abolidos el secreto, la vergüenza y el estigma). En esa medida, enfrenta el problema de la indefinición de la identidad colectiva en relación con la cultura heterosexual hegemónica. Si politizar el mundo privado de la sexualidad es un paso necesario para obtener espacios de libertad, queda encontrar qué hacer con los espacios conquistados. Es esta reconstitución, su horizonte y sus límites lo que está más abierto a debate —e invención— dentro de la comunidad *gay*.

Si para ciertos homosexuales la marcha del orgullo *gay* puede implicar “salir del closet” a la luz dura del espacio público, para algunas mujeres del movimiento urbano popular su participación en marchas de protesta y otras formas de movilización ha tenido como efecto un proceso progresivo de pérdida del miedo, de adquisición de una voz propia que acarrea cambios en su autopercepción como amas de casa y como ciudadanas (cf. Massolo, 1994; Sevilla, 1995). Entre risas, madres de familia me contaron con orgullo los forcejeos con los granaderos; las críticas de vecinos o maridos que las tachan de “revoltosas”; el valor catártico de las “mentadas” callejeras. “Al principio sí, me daba pena. La verdad, me daba pena y ahora soy de las primeras que grita. ¡Ya no me quedo callada!” Con independencia del alcance real de estos cambios, no hay duda de que su resultado concomitante es una cierta politización de las relaciones domésticas. Originada inicialmente en la necesidad comunitaria de defen-

der el espacio barrial y de obtener concesiones en el terreno de la reproducción familiar, la politización puede extenderse por su propia inercia a las relaciones entre mujeres y hombres dentro del movimiento y generar contradicciones internas. Un proceso que se confronta además con la desmovilización posterior del barrio, cuando las concesiones han sido arrancadas y los vecinos tornan a replegarse en su privacidad, lejos ya de los esfuerzos compartidos durante el momento movilizador.

En resumen, si los límites entre lo público y lo privado reciben una reformulación *desde arriba* a través del sistema de los medios, tendiente ya sea a la “domesticación” de ciertos ámbitos públicos (melodramatización de la política, *reality shows*), ya sea a la injerencia de la esfera pública en la conformación de la cotidianidad, reciben también una reformulación *desde abajo* —es decir, desde microesferas generadas en el mundo de la vida que aspiran de hecho a insertar sus mensajes en el sistema de medios—. En esa reformulación es posible distinguir varios tipos de proceso: *a*) la publicitación de lo privado debida a la teatralización intencionada de elementos escogidos de la vida cotidiana con miras a interpelar a los poderes públicos; *b*) la publicitación de lo privado que resulta, de una forma mucho más espontánea, de la presencia irruptiva de las masas en un orden urbano que tiende a excluirlas o invisibilizarlas; *c*) la politización consistente en problematizar públicamente las relaciones de poder en terrenos convencionalmente prepolíticos —como la preferencia sexual, las relaciones de género, la reproducción doméstica o el consumo individual—; *d*) los procesos de reprivatización y despolitización que implican una reconstitución de tales espacios, acotando esferas de actividad según reglas de juego diferenciadas y recreando cotos de intersubjetividad en los espacios de libertad conquistados.

Querría terminar este apartado destacando el carácter silencioso, utópico, tentativo, ambiguo y plural de esta última clase de procesos, frente al carácter mucho más unidimensional y ruidoso de la publicitación y politización de la esfera privada. Por varias razones, el momento politizador es necesariamente teatral, irruptivo, hasta tajante: propende a producir una ruptura en el orden lineal de la esfera pública, constituyendo un grupo previamente inexistente y dotándolo de poder en un terreno inicialmente despolitizado, donde los balances de fuerzas estaban por supuesto acriticamente dados. Para

tal fin, las marchas de protesta representan un instrumento fundamental de ruptura simbólica. Sin embargo, el desarrollo de las negociaciones de poder que caracteriza las reconstrucciones de la privacidad implica, por definición, un transcurso abierto e indeterminado. Identificar y describir estos modos diferenciados de despolitización (¿o reprivatización?) es en buena medida una tarea por realizar para una mayor comprensión de las dinámicas del espacio público ligadas a nuevos movimientos sociales.

Creciente teatralización y festividad de la protesta

Un último aspecto de reflexión es el de las formas preferidas para la protesta. Por supuesto, entre ellas encontramos la rutinizada liturgia del enfrentamiento de clase, de tipo sindical o partidista. Pero junto a ésta, figura un espectro muy amplio de expresiones menos convencionales: desde variantes sobre el tema de la marcha (éxodos; caminatas; caravanas de flores, autobuses y bicicletas; marchas silenciosas, nocturnas y testimoniales; sepelios; desfiles), hasta formas de lo que yo llamaría “festival” y “simulacro” (disfraces; representaciones teatrales; conciertos; bailes; “cuhetes”; bandas de música; canto de “porras” y corridos; asaltos de lucha libre; simulaciones de holocausto, de entierro, de desalojo de un juzgado, de juicio político). Mientras las marchas y plantones estructuran la acción colectiva sobre el hecho espacial de la movilidad o la permanencia, las categorías de festival y simulacro recogen acciones de tipo autotélico (juego y fiesta) o representacional (teatro y ficción). La marcha provee de un esquema simbólico básico al que añadir elementos como una actuación de rock, una lucha de Superbarrio contra el Regente, una misa, una mascarada, una ofrenda de flores, una suelta de palomas, una entrega de premios, una quema de banderas, de tarjetas de crédito o de muñecos, etcétera. Constituye así una suerte de canon mínimo para la acción coordinada de donde seguramente resulta su carácter universal y aculturado entre las formas modernas de actuar en la calle (cf. Favre, 1990). A ella se superponen de manera espontánea o programada aquellas otras formas, más sensibles a los modos locales de expresión. En el caso de la ciudad de México su incorporación al repertorio heredado de la protesta se halla aso-

ciada a los movimientos estudiantiles en la UNAM y a la génesis de identidad local entre las organizaciones vecinales durante los años ochenta.

Este proceso puede contemplarse desde varios ángulos. Por una parte, la preeminencia de las formas teatrales etiquetadas como simulacro obedece de forma directa al influjo de la sociedad mediática. La manifestación no es, en realidad, sino un momento dentro de la cadena de producción del evento noticiable; los efectos de las movilizaciones se juegan mucho más en el campo de las interpretaciones periodísticas que en el espacio físico de la acción manifestante (Champagne, 1990). En consecuencia, las estrategias comunicativas de la marcha se han desplazado del bloqueo de vías o la ocupación de edificios a su escenificación; y de la producción de documentos y discursos a la de imágenes espectaculares.

Por supuesto, el carácter presencial, cuerpo-a-cuerpo de la marcha es algo constitutivo; siempre quedará latente en ella una amenaza de enfrentamiento. La manifestación nunca ha dejado de ser una hija maquillada del motín preindustrial. Por ello hay ciertos tópicos que continúan siendo fundamentales en la notoriedad de un acto, como el número de participantes, los choques con la policía o la adhesión de personalidades.

No obstante, el simulacro y el *happening* son las formas favoritas con las que los medios construyen lo noticioso de tales eventos. Conseguir violar mediante una imagen inesperada el orden simbólico de la convivencia ordinaria es colocarse en el centro de la mirada pública. Así, se instalan en la protesta el valor de lo efímero y lo alegórico. Señoras con escobas, limpiando el país de corrupción; periodistas famosos figurando estar en paro, con su cartelito junto a la verja de catedral; profesores de la UNAM trabajando por un día como “cerillos” de supermercado; panistas que obsequian sacos con huesos a los priístas; maquetas de pozos petroleros en el Zócalo; representaciones de entierros, lutos y defunciones... A diferencia del teatro auténtico, cuyas convenciones son conocidas de antemano, el simulacro juega con los ambiguos límites entre realidad y representación. La consecuencia es una desrealización de las acciones. Ya no hace falta asaltar Televisa: basta con que Superbarrio tumbé al “Tigre” Azcárraga en la lona. Y si no hay otro modo de apresar a Salinas, se le pone en efigie entre rejas.

Desde un punto de vista más general, distintos autores han apuntado la centralidad del drama entre las formas expresivas de la modernidad. R. Williams llama la atención sobre el hecho de que la exposición regular y constante a géneros dramáticos en nuestros días (a través de la televisión y el cine) no tiene parangón en culturas no modernas (1975:59). Y Turner ha propuesto el drama como una de las formas rituales de la modernidad propicia al despliegue de la sociedad civil (1982). La teatralización sería entonces el resultado de una tendencia a largo plazo. En ella se inscribe el origen mismo de la manifestación, surgida en el campo político como una forma de actuar exclusivamente simbólica —en el sentido más literal de ficticia, irreal, *mise en scène*—. Ciertamente es posible una lectura de este desarrollo en términos peyorativos, según la cual el conjunto de la realidad social contemporánea se agota en lo que pasa por la falaz pantalla de los medios. O, más sutilmente, la visión de la escuela de Francfort de la mimesis como una modalidad de acción regresiva y pasiva, propia de una cultura totalizada por la razón instrumental (cf. Horkheimer, 1960). Existe, pese a ello, otra lectura más benigna de la mimesis si la tomamos como un vocabulario simbólico elemental que permite que agentes sociales dispares se vinculen fáticamente a distancia. La multitud urbana se constituye por imitación dramática, sencillamente porque ése es el procedimiento comunicativo más accesible para generar acción común en un contexto de contactos efímeros y deslocalizados; un aspecto innegablemente asociado con el ensanchamiento y dispersión de las comunidades virtuales.

La otra forma privilegiada de expresión es el festival y, en términos más amplios, la fiesta.⁷ En la medida en que el mundo de la

⁷ Cabe señalar que esos dos conceptos de la antropología simbólica descansan sobre tradiciones culturales distintas. En Norteamérica, la idea de festival remite a los valores individualistas y seculares caros a la clase media blanca, con su desconfianza del "ritual" y todo lo que implique ceremonia solemne. El término designa, según Abrahams, una acción simbólica colectiva marcada por connotaciones de subversión, cuestionamiento de la autoridad, desorden y diversión, por oposición al ritual, que subraya continuidad, confirmación, regularidad, autoridad, orden y armonía. Mientras el festival opera sobre un mundo reconocidamente ficticio, el ritual tendría efectos durables sobre el mundo real (1987). Por su parte, la idea de fiesta responde a la tradición hispana y, más ampliamente, a la tradición católica: es sobre todo el tiempo sagrado y comunitario, por oposición al tiempo profano del trabajo y las ocupaciones particulares. En esa medida, la fiesta conjuga un pasar itinerante de momentos de ritual a momentos de juego, del orden al desorden, de la diversión a la solemnidad (Velasco, 1984; Cruces, 1995a).

política ha sido normalmente considerado como paradigma de “lo serio” y “lo importante”, la incorporación de la fiesta a la acción política puede parecer un hecho sorprendente. Tradicionalmente, la formalidad de la política y lo que Bajtín llama “la risa popular” han estado disociadas, cuando no directamente enfrentadas. Sin embargo, éste no es sino un dato más de la actual penetración de la fiesta como modo colectivo de expresión particularmente legitimado en la sociedad contemporánea. Por supuesto, hablamos de una fiesta domesticada y suavizada; ya no es en absoluto la risa grotesca del carnaval medieval de la que hablara Bajtín, con su capacidad profanatoria para poner el mundo al revés (1988). Ha sido convenientemente civilizada y modernizada por las instituciones de mediación del Estado, la cultura letrada y las clases dominantes. Aun así, esta fiesta que se extiende por doquier contradice las predicciones agoreras del desencantamiento del mundo en su forma simple, según las cuales la industrialización terminaría de una vez por todas con el reventón, el bonche y la matraca (cf. Boissevain 1992; Gellner, 1989). A decir verdad, hoy encontramos una verdadera proliferación festiva, organizada desde *locus* tan dispares como las asociaciones civiles, las vecindades y pequeñas poblaciones, los municipios de las grandes ciudades, el Estado, las iglesias, las empresas. Y hasta las organizaciones de la política formal, con sus mítines-fiesta, sus concentraciones-concierto, sus cenas electorales, etcétera. La fiesta parece el lenguaje universalizante de la multitud desagregada, al mismo tiempo que su vínculo natural con las organizaciones estructuradas de la sociedad postindustrial.

¿Qué significan, en términos políticos, esta teatralización y festivización de la protesta? En primer lugar, expresan un cambio en la concepción de la política y sus relaciones con la cultura por parte de los movimientos sociales. El desplazamiento del conflicto de clase de su forma tradicional (como contradicción entre trabajo asalariado y capital) a las esferas del consumo, la reproducción doméstica, el medio ambiente y la identidad territorial ha tenido como consecuencia una profunda filtración de nuevos modos de expresividad en las rutinas heredadas de la acción callejera. En México, las nuevas sensibilidades amalgaman la devoción religiosa, la apropiación de la tradición, la celebración popular y bulliciosa. Algunos de los líderes de los movimientos se cuestionan actualmente sobre las estrategias

a seguir en las formas de lucha; de lo que no cabe duda es de la incorporación a las mismas de un imaginario masivo y popular.⁸

En segundo lugar, cabe pensar que, frente a la ceremonia rutinizante, la fiesta pone de manifiesto una suerte de retorno a una legitimidad prepolítica —como la que da sostén a prácticas comunitarias basadas en la costumbre frente a los poderes legalmente reconocidos. El sujeto agente de la fiesta, su contenedor, es la comunidad de participantes. Por esa razón, como recurso de poder siempre resulta paradójica; su virtualidad reside en no ser plenamente apropiada por nadie que no se someta a ese tipo difuso de legitimidad comunitaria. Frente a otras formas de control de la acción colectiva, resulta considerablemente centrífuga (un desfile se controla desde fuera; la fiesta auténtica tiende a ser controlada por quienes están en ella). En el contexto de la protesta, la acción festiva posibilita dar eventual expresión a culturas emergentes, a personajes invisibilizados y a canales no preestructurados de participación. Es, además, una red efímera y liviana para contactar con otros.

Teatro y fiesta constituyen procedimientos de contacto en un mundo crecientemente dislocado, desespacializado, aunque tal vez operen en direcciones diferentes, pues el simulacro, al generar imágenes comprensibles a distancia para un público generalizado, lo hace en la línea de la descomposición de la unicidad de la esfera pública por los medios —con su intromisión en la atomizada casa de cada quién—. Por el contrario, la fiesta tiende a una clara reafirmación territorial, y refuerza la importancia de la copresencia como eje de la acción.

En términos negativos, estas dimensiones hablan de las dificultades de la sociedad contemporánea para encontrar espacios unificados de acción simbólica, para centralizar y cohesionar de otra forma la heterogeneidad de lenguajes y grupos. Existe por ello una relación entre la extensión de estas formas expresivas y la precariedad

⁸ Hay tendencias y estilos; los más conservadores se apegan a las rutinas heredadas de la movilización obrera; otros se declaran innovadores, buscando “tocar una fibra” de las bases junto con una mayor llamada de puertas afuera. Existe también una reflexión sobre los riesgos de banalización en esta clase de acciones que buscan generar simpatía e identificación; se trata de inventar, “pero no cualquier cosa, con tal de que se venda”. A juicio de algunas personas, este proceso habría llegado a un cierto estancamiento en virtud de la saturación de marchas, los efectos indeseables sobre la convivencia en la ciudad y la facilidad con que el discurso oficial de los medios los revierte en su contra.

del orden multicultural de la que hablábamos. Fiesta y teatro no son meros “procedimientos” comunicativos al servicio de las organizaciones, sino que constituyen las formas *light* de reencantamiento del mundo que convienen a una sociedad caracterizada por la secularización y por un alto grado de fragmentación de los credos y las ideas. Por ello se va a buscar un mínimo denominador común allí donde, pese a toda diferencia, aún puede encontrarse: en el lenguaje universalizado del cuerpo y su inagotable capacidad para inducir imágenes de comunidad. En esta recreación numinosa de lo común se opera una suerte de trivialización y generalización de lo sagrado en esferas de experiencia cercanas y familiares a los individuos. Desde una posición racionalista, es posible plantear dudas sobre la veracidad y universalidad de estos lenguajes para constituir la esfera de discusión pública —es decir, en teoría, los modos argumentales en que se dirimen las diferencias y se ventilan democráticamente los asuntos comunes—. Bailar salsa, agitar banderas o besarse en la calle tal vez no se consideren los modos idóneos para introducir racionalmente asuntos en la agenda política. Mas lo que muestran tales modos de estar juntos es una gran capacidad para hablar, por medio de imágenes, con aspectos significativos de la experiencia común a los que no llega la jerga de los profesionales de la política. Imágenes que gozan de un valor tan etéreo como contundente: son verdaderas mientras se crea en ellas, eternas mientras duren.

recibido en febrero de 1998

aceptado en marzo de 1998

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAMS, ROGER D., “An American Vocabulary of Celebrations”, en A. FALASSI, *Time Out of Time. Essays on the Festival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987.
- ADLER LOMNITZ, LARISSA, CLAUDIO LOMNITZ A., ILYA ADLER, “El fondo de la forma: la campaña presidencial del PRI en 1988”, en *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 38, 1990, pp. 45-82.
- ALFARO, R. M. *et al.*, *Los medios, nuevas plazas para la democracia*, Lima, Calandria, 1995.

- ARIÑO, ANTONIO, "Formas rituales de la modernidad", IV Congreso Español de Sociología, Madrid, 1992.
- BAJTÍN, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Rabelais*, Madrid, Alianza, 1988.
- BALLENT, A., "La modernización del habitar metropolitano. Viviendas multifamiliares de alta densidad en la ciudad de México, 1940-1970", *Programa de cultura urbana*, México, UAM-Iztapalapa, 1995.
- BOISSEVAIN, J., *Revitalizing European Rituals*, Londres, Routledge, 1992.
- BRUNNER, J. J., "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana", en H. HERLINGHAUS y M. WALTER, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994.
- CASTAÑARES, WENCESLAO, "Nuevas formas de ver, nuevas formas de ser: el hiperrealismo televisivo", *Revista de Occidente*, núm. 170-171, julio-agosto de 1995, pp. 106-119.
- CRUCES, FRANCISCO, "Fiestas de la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico", tesis doctoral, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, 1995a.
- , "El ritual de la protesta. Marchas en la ciudad de México", *Programa cultura urbana en la ciudad de México*, México, UAM-Iztapalapa/Rockefeller Foundation, 1995b.
- CHAMPAGNE, PATRICK, "La manifestation comme action symbolique", en P. FAVRE (ed.), *La manifestation*, París, Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1990, pp. 329-355.
- FAVRE, PIERRE, "Manifester en France aujourd'hui", en P. FAVRE (ed.), *La manifestation*, París, Fondation National de Sciences Politiques, 1990, pp. 11-67.
- FERNANDEZ, JAMES W., "The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole", en VICTOR W. TURNER y EDWARD M. BRUNER (eds.), *The Anthropology of Experience*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1986..
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, "Una modernización que atrasa. La cultura bajo la regresión neoconservadora", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 1994, pp. 17-32.
- GARCÍA, JOSÉ LUIS, HONORIO VELASCO *et al.*, *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Madrid, IRCBC, 1991.

- GARNHAM, N., "Comments on John Keane's 'Structural Transformations of the Public Sphere'", *The Communication Review*, vol. 1, núm. 1, 1995, pp. 23-25.
- GELLNER, E., "Desencanto con el desencanto", en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- GIDDENS, ANTHONY, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1992.
- GINER, SALVADOR, "The common interest and the moral fabric of modernity", en *Encuentro sobre problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, junio-julio de 1992.
- GOFFMAN, ERVING, *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.
- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, 1960.
- KEANE, J., "Structural Transformations of the Public Sphere", *The Communication Review*, vol 1, núm. 1, 1995, pp. 1-22.
- KERTZER, D. I., "Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales", *L'Homme* 121, vol. XXXII, núm. 1, enero-marzo de 1992, pp. 79-90.
- LANDI, OSCAR, *Devórame otra vez. Qué hizo la televisión con la gente. Qué hace la gente con la televisión*, Buenos Aires, Planeta, 1992.
- MARRAMAO, GIACCOMO, "Paradojas del universalismo", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1, abril de 1993, pp. 7-20.
- MARTÍN BARBERO, JESÚS, *Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación*, Caracas, Fundarte, 1994.
- MASSOLO, ALEJANDRA, "Las políticas del barrio", *Revista Mexicana de Sociología*, año LVI, núm. 4, octubre-diciembre de 1994, pp. 165-184.
- MONSIVÁIS, CARLOS, *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Era, 1987.
- ORTIZ, RENATO, *A moderna tradição brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- _____, *Muldialização e cultura*, São Paulo, Brasiliense, 1994.

- ROBERT, VINCENT, "Aux origines de la manifestation en France (1789-1848)", en P. FAVRE, *La manifestation*, París, Foundation Nacional de Sciences Politiques, 1990, pp. 11-65.
- ROSALDO, R., "Social Injustice and National Communities", en F. BARKER, P. HULME y M. IVERSEN, *Colonial discourse/postcolonial theory*, Manchester y Nueva York, Manchester University Press, 1994, pp. 239-252.
- SEVILLA, AMPARO, "Flor de asfalto. La dimensión cultural del movimiento urbano popular", tesis de maestría, México, ENAH, 1995.
- SPENCER, JONATHAN, "La democracia como sistema cultural. Escenas de las elecciones de 1982 en Sri Lanka", *Antropología*, núm. 7, 1994.
- THOMPSON, E. P., *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1984.
- TILLY, C., "Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne", *Vingtième Siècle*, 4 de octubre de 1984, pp. 89-108.
- TURNER, VICTOR, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Nueva York, PAJ Publications, 1982.
- VELASCO, HONORIO *et al.*, "Las fiestas como procesos de identidad. Un estudio sobre algunos rituales en comunidades rurales madrileñas", en *Madrid: la ciudad en que vivimos*, Madrid, Centro UNED, 1984, pp. 333-344.
- WILLIAMS, RAYMOND, *Television: technology and cultural form*, Nueva York, Schocken Books, 1975.

