

Del movimiento a la movilización

Espacio, ritual y conflicto en contextos urbanos¹

Manuel Delgado
Universitat de Barcelona
manueldelgado@ub.edu

Resumen

Los ejemplos de usos expresivos del espacio público ponen de manifiesto cómo los sectores más inquietos y creativos de la ciudadanía pueden desplegar maneras alternativas de entender qué son y para qué sirven las vías por las que habitualmente se agita una difusa sociedad de transeúntes y vehículos. ¿Qué implican esos sitios y esos trayectos entre sitios que hacen sociedad entre sí y a los que justamente llamamos *ciudad*? Estos acontecimientos advierten cómo las calles no son sólo pasillos que sirven para ir de un espacio privado a otro, ni lo que en ellas puede uno encontrar. Son escenarios idóneos para que se expresen en ellos y a través de ellos, anhelos y voluntades colectivas, creando valores y significados compartidos. Este artículo pretende mostrar la realidad que construyen con su acción grupos sociales que no se conforman con esperar y mirar, sino que entienden que pueden y deben intervenir en el curso de los acontecimientos y hacerlo en el lugar en que esos se producen, que es ante todo la calle.

Palabras clave: estudios urbanos, espacio público, ciudadanía

FROM MOVEMENT TO MOBILIZATION. SPACE, RITUAL AND CONFLICT IN URBAN CONTEXTS

Abstract

This article presents various examples of expressive uses of public space to demonstrate how the most creative and disquieting citizens display alternative ways of understanding the means and purposes through which a diffuse society of pedestrians and automobiles gets agitated. What do these places and trajectories which connect places and constitute what we call city imply? These events show how streets are not just corridors to go from one private space to another nor do they represent the anticipation of what a person might find there. They are suitable scenarios through which expectations and collective wills are expressed, creating shared values and meanings. This article intends to demonstrate the reality that social groups build through their action, not just as bystanders but understanding the way they actively intervene in the flow of events and places which constitute, above all, the streets.

Key Words: Urban studies, public space, citizenship, civility

¹ El presente trabajo recoge algunos de los desarrollos teóricos del estudio *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona, 1950-2001*, realizado por el Grup de Recerca Etnografia dels Espais Públics del Institut Català d'Antropologia. La investigación fue un encargo para el Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya, dependiente del Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional de Catalunya, y se encuentra en la actualidad pendiente de publicación por el Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.

COALICIONES PEATONALES

A la hora de definir en qué consisten las formas de convivencia específicamente urbanas, bien podríamos establecer que éstas aparecen como escasamente ancladas y tienden a basarse en gran medida en la dislocación, la inestabilidad y el nomadismo estructural. Como Jean Remy y Lilian Voyé (1992: 14) proponían, deberíamos entender por *urbanización* precisamente “ese proceso consistente en integrar crecientemente la movilidad espacial en la vida cotidiana, hasta un punto en que ésta queda vertebrada por aquélla”. El protagonista de este tipo de actividad topogubernativosográfica basada en una motilidad con virtudes estructurantes es ese personaje que los latinos llamaron *quindam*, alguien que pasa y que sólo existe en tanto que pasa. Cuerpo que atraviesa el mismo espacio que genera. Unidad vehicular con rostro humano de la que sólo sabemos con certeza que ha salido de algún sitio, pero que todavía no ha llegado a otro. Personaje social que vive recubierto de una película de anonimato que le permite gozar de los demás al tiempo que se protege de ellos y al que el lenguaje ordinario se refiere como *transeúnte* o *viandante*.

La conducta colectiva en el espacio público, visto como espacio para un tipo de acción social en que el movimiento estructura, puede adoptar dos modalidades: las *movilidades* y las *movilizaciones*. Las *movilidades* están integradas por cambios de posición difusos y moleculares, rutas entre puntos protagonizadas por masas corpóreas aisladas o conformando pequeños grupos, iniciativas ambulatorias en las que la dimensión instrumental prima sobre la simbólica. Se trata de una actividad dispersa, que genera configuraciones autogestionadas pero extremadamente lábiles, distribuciones diagramáticas casi brownianas en que los entrecruzamientos y las agrupaciones se repiten hasta el infinito pero no duran apenas. En el caso de las *movilizaciones*, ese personaje central de la vida urbana –el simple peatón– alcanza unos niveles máximos de protagonismo, en tanto se apropia, coordinándose con otros como él, de los escenarios públicos de su vida cotidiana –las calles, las plazas, los parques, las avenidas– para convertirlos en proscenio de dramaturgias colectivas que son al mismo tiempo ordinarias y excepcionales. Son ordinarias porque son, en efecto, personas ordinarias quienes las llevan a cabo para diferenciar los tiempos y los espacios de su entorno. Son a su vez también excepcionales, porque implican una transformación de los

momentos y los lugares que esos personajes anónimos utilizan, y porque, haciéndolo, les otorgan una plusvalía simbólica, un valor que los hace especiales, en cierta manera trascendentes, sagrados, expresando el compromiso más profundo del ciudadano con su universo real y constituyéndose en una oportunidad inmejorable para contemplarlo manteniendo una relación especial con el escenario de su vida cotidiana.

Las movilizaciones están protagonizadas por grupos humanos más o menos numerosos que no son un simple agregado de personas individuales. Si los movimientos asumen una naturaleza eminentemente molecular, las movilizaciones son, por definición, de carácter molar. Son *fusiones*, pero no fusiones estabilizadas y claramente delimitadas, a la manera como se supone que pasa con las comunidades tradicionales, sino fusiones que se organizan a partir de una coincidencia provisional que puede ser afectual, psicológica, ideológica o de cualquier otro tipo, pero que no dura más allá del momento preciso en que se produce y sólo mientras se produce. En paralelo, la condición singular de la multitud fusional respecto de la humanidad dispersa que vemos agitarse habitualmente –cada cual “a la suya”– por las calles es que conforma un auténtico coágulo o grupo societario en un ámbito de y para la disgregación, una cristalización social efímera e informal que responde a leyes sociológicas y psicológicas que le son propias y que no pueden ser consideradas a la luz de los criterios analíticos o de registro que se aplican a las sociedades orgánicas ni a los sujetos psicofísicos.

Desde esta óptica, el grupo humano que ocupa la plaza o la calle para proclamar alguna cosa compartida no desmiente la condición difusa que caracteriza la noción moderna de espacio público. El colectivo humano que se ostenta en la calle en tanto que tal constituye una coalición que puede ser distinguida por el resto de los usuarios de ese mismo espacio público que usa, como lo pueden ser una pareja de enamorados, un grupo familiar o las personas que acaban de salir de un mismo espectáculo. Los participantes, por ejemplo, en una carrera popular, en una cabalgata de Reyes o en una protesta civil suelen ofrecer signos que visibilizan su adhesión al acto, incluso cuando éste viene dado por su simple presencia física y la identificación del miembro del grupo congregado es la consecuencia de una intuición basada en su actitud meramente corporal. Por otra parte, en qué momento una coalición so-

cial efímera en la calle pasa a conformar una movilización no deja de ser el resultado de un criterio en cierto modo arbitrario.²

Las movilizaciones en el espacio público urbano no pueden ser consideradas a la luz de las motivaciones anímicas o ideológicas de los individuos supuestamente autónomos y libres, el encuentro de los cuales produce como resultado el grupo cohesionado que se ha hecho «carne entre nosotros». Su análisis debería centrarse en un personaje colectivo que no responde a las mismas lógicas ni a las mismas dinámicas de las personas individuales de que se compone, puesto que debe serle atribuido un valor analítico bien singular. En otras palabras, la colectividad generada *ex professo* y que se desplaza o permanece detenida en un determinado punto de la ciudad tiene cualidades propias como agente de acción social y es susceptible de experimentar estados de ánimo, desencadenar reacciones y llevar a cabo iniciativas, muchas de ellas adoptadas sobre la marcha, en el sentido más literal de la expresión. Estamos hablando de configuraciones de individuos que se reúnen en un mismo punto, en un mismo momento, para hacer unas mismas cosas en principio de la misma manera y con un objetivo idéntico o parecido, licuadas en sentimientos u opiniones básicamente compartidos, y que se disuelven al poco tiempo –restableciendo la naturaleza dispersa de la vida social en el espacio público–, una vez consideran cumplida su misión o dispersadas violentamente por las llamadas fuerzas de orden público. Se trata de afinidades electivas que hacen que un número variable, pero con frecuencia alto, de personas hasta entonces desconocidas entre ellas se fusionen provisionalmente con una sola finalidad, soldadas por vínculos de integración que son al mismo tiempo culturales, normativos, psicológicos, comunicacionales y prácticos, y que son tan poderosos como efímeros.

La movilización concreta la predisposición del espacio público para devenir espacio ritual. Como se sabe, un rito es un acto o secuencia de actos simbólicos, altamente pautados, repetitivos en con-

² Por ejemplo, la legislación española vigente para la regulación del derecho a reunión pública establece a partir de qué cifra de personas una aglomeración concertada pasa a constituirse en grupo de manifestantes, cuya actividad ha de ser regulada: 20 personas. Eso en condiciones normales. En condiciones excepcionales –estado de sitio, toque de queda– la legislación hace realidad el viejo dicho de que “más de dos son multitud”. Así, el bando del general Milans del Bosch imponiendo el toque de queda en la ciudad de Valencia la noche del 23 de febrero de 1981, establecía la prohibición de circular de noche a grupos de dos personas.

cordancia con determinadas circunstancias, en relación con las cuales adquiere un carácter que los participantes perciben como obligatorio y de la ejecución de los cuales se derivan consecuencias que total o parcialmente son también de orden simbólico, entendiendo en todos los casos *simbólico* como más bien expresivo y no explícitamente instrumental. El ritual –siempre según las teorías canónicas al respecto– configura una jerarquía de valores que afecta a las personas, los lugares, los momentos y los objetos que involucra y a los que dota de un valor singular. Una energía y un tiempo que pueden antojarse desmesurados en relación con el resultado empírico obtenido, son consagrados a unas acciones constantes en las que ciertos símbolos son manipulados de una cierta manera y sólo de una cierta manera (cf. Tcherkézoff, 1986). Sea ocasional o periódico, el rito suma acciones, sentimientos, gestos, palabras y convicciones y los pone al servicio de la introducción de una prótesis de la realidad, añadido a lo ya dado que resulta de conjuntar y coordinar las conductas de numerosas personas.

La actividad movilizatoria implica utilizaciones excepcionales de la retícula urbana, en las que el caudal habitual que corre por sus canales experimenta alteraciones de medida o de contenido y provoca movimientos espasmódicos de dilatación o de oclusión. Se trata de auténticas coaliciones peatonales, en el doble sentido de que están conformadas por peatones y peatonalizan el espacio que recorren o en que se detienen. Por ello, en estas oportunidades, el papel protagonista del transeúnte obtiene la posibilidad de alcanzar niveles inusitados de aceleración y de intensidad, como si recibiese de pronto una exaltación en reconocimiento de su naturaleza de molécula básica de la vida urbana, al mismo tiempo que le permite una justa –por mucho que momentánea– revancha por todas las desconsideraciones de que es constantemente víctima (cf. Offner, 1980). Se trata de episodios en los que ciertas vías, por las que en la vida cotidiana se pueden observar los flujos que posibilitan la función urbana, ven modificado de manera radical su papel cotidiano y se convierten en grandes zonas peatonalizadas consagradas a prácticas sociales colectivas de carácter extraordinario. Retomando la vieja analogía cardiovascular deberíamos hablar de *arritmias*, *alorritmias*, *taquicardias*, es decir rupturas de la por otro lado falsa regularidad habitual que parece experimentar el sistema sanguíneo.

En estas oportunidades excepcionales los viandantes desobedecen la división funcional entre la acera a ellos destinada y la calzada y ocupan ésta de manera masiva, congestionándola, una vía habitualmente destinada al tránsito rodado, llenándola con un flujo humano excepcional de individuos que marchan o permanecen quietos de manera compacta, ostentando una identidad, un deseo o una voluntad compartidas. La expresión más emblemática de movilización –entendida como apropiación colectiva del espacio público con fines expresivos– son las fiestas. Estas son, ante todo, actos públicos protagonizados por personas que actúan agrupadas como totalidades compactas relativamente distinguibles en ese ámbito de exposición y visibilización que es la calle. Lo que conocemos como fiestas populares son actos que tienen lugar en los mismos espacios abiertos en que se despliega la actividad pública de la sociedad, aquella misma actividad que la excepcionalidad festiva se encarga de alterar momentáneamente. Continúa vigente, en ese orden de cosas, la definición que propusiera Honorio Velasco acerca de las fiestas, actividades en el transcurso de las cuales, “las gentes ocupan los espacios comunes y allí, al amparo de sus símbolos, materializan su identidad social [...] La fiesta es un complejo contexto donde tiene lugar una intensa interacción social, y un conjunto de actividades y de rituales y una profusa transmisión de mensajes, algunos de ellos trascendentes, otros no tanto, y un desempeño de roles peculiares que no se ejerce en ningún otro momento de la vida comunitaria, y todo ello parece ser susceptible de una carga afectiva, de una tonalidad emocional, de forma que las gentes y su acción social parecen encontrarse en, y crear, un ambiente inconfundible, un ‘ambiente de fiesta’” (Velasco, 1982: 8-9).

LITURGIAS MILITANTES

Las movilizaciones en la calle no son, de hecho, sino movi- lidades corales y expresivas que implican un uso intensivo de la trama urbana por parte de sus usuarios habituales, que establecen una co- alición transitoria entre ellos. En ellas, el peatón pasa de moverse a movilizarse. Las movilizaciones en la calle implican concentrarse en un punto o desplazarse en comitiva de un punto a otro de una deter- minada retícula y hacerlo en forma de procesión, rúa, desfile, proce- sión, cabalgata, etc. Las manifestaciones de contenido civil no son

sino variantes de esa misma lógica apropiativa del espacio urbano que consiste en que un grupo humano que antes no existía y que desaparecerá después, transforme un determinado escenario urbano en vehículo de pronunciamientos de temática civil. La teoría política define una manifestación como “una reunión pública, generalmente al aire libre, en la que los manifestantes dan a conocer sus deseos o peticiones por el simple hecho de su asistencia, con la exhibición de pancartas y otros medios” (Serrano Gómez, 1977: 108). Los congregados que se manifiestan desfilan por las calles en nombre de una causa, de un sentimiento o de una idea con la que comulgan con la máxima vehemencia, convencidos de que hacen lo que tienen que hacer y que lo hacen, como corresponde, con la máxima urgencia, puesto que constituye, respecto de una determinada circunstancia que se ha producido, una respuesta que “no puede esperar”.

Una manifestación es, por tanto, una forma militante de liturgia, lo que implica que su descripción y análisis no deberían apartarse de lo que continúa siendo una ritualización del espacio urbano por parte de una colectividad humana, en este caso un segmento social agraviado por una causa u otra. En tanto que objeto de estudio, las manifestaciones han sido objeto de la atención de teóricos de la conducta colectiva o como exudados de movilizaciones sociales más amplias, desde la perspectiva de las ciencias políticas (cf. Zorrilla Castresana, 1976; con aplicaciones empíricas como las relativas a la ciudad de Madrid durante la transición política española, como la de Adell Argilés, 1989). También contamos con aproximaciones provistas desde la antropología (Collet, 1982; 1988) y la historia social (Robert, 1996), que han puesto de manifiesto la condición que las manifestaciones tienen de recurso cultural al servicio de la enunciación y la conformación identitarias. En este campo, resultan remarcables las aportaciones de Jaume Ayats (1998) acerca de las transformaciones sonoras que las manifestaciones civiles aportan al medio ambiente urbano. Desde la perspectiva de los estudios culturales, que han propiciado análisis sobre estos fenómenos, presentándolos como utilidades escenográficas y dramaturgias de la ciudad. Estos trabajos han corrido a cargo de sociólogos de la comunicación, como los relativos a Buenos Aires entre 1991 y 1995 (Entel, 1996), o por antropólogos, como los provistos sobre las marchas civiles en México DF (Cruces, 1998a y 1998b).

Fundamental resulta el acercamiento de Temma Kaplan (1992) a las deambulaciones festivas y las marchas civiles en la Barcelona de finales del siglo XIX y finales del XX. En ese trabajo encontramos una preocupación central en la dimensión topográfica de los hechos socio-históricos considerados. La gran lección de la obra de Kaplan sobre los usos retóricos del espacio urbano es que nos muestra cómo las manifestaciones sindicales, las algaradas, el levantamiento de barricadas, no son únicamente hechos prácticos destinados a protestar, insubordinarse o cortar las calles. Son también formas de declinar la ciudad, apropiarse semánticamente de ella para hacerla decir ciertas cosas sobre ella misma y sus habitantes. Esas maneras de usar/decir lo urbano dan pie, a su vez, a una interpretación de otros actos que, desde otras instancias políticas y de clase, pretenden contrarrestar lo que se vive como una utilización ilegítima del tiempo y el espacio urbanos por parte de las clases populares. Este intento por reconquistar simbólicamente lo que las tropas y la policía ya habían recuperado físicamente se lleva a cabo promocionando desde el poder político, religioso y económico toda la retórica festiva de las procesiones religiosas, de las cabalgatas que exaltan el triunfo de la burguesía, de los desfiles en que se exhibe la pujanza de las clases hegemónicas. A la insurrección revolucionaria que levanta Barcelona en febrero de 1902 – aplastada cruentamente por el ejército y la guardia civil –, la Iglesia y el Ayuntamiento barcelonés oponen los grandes fastos de una nueva fiesta –la Mercè–, que es un canto a la imaginería católica, al mito de la tradición nacional y a las grandes reformas urbanísticas que están transformando la ciudad para que se parezca a sus clases dominantes. El espacio público de Barcelona se convertía así en ring de un combate simbólico entre, de un lado, las masas obreras que cierran sus barrios con barricadas, y, del otro, los concursos al aire libre de gigantes y cabezudos y las exhibiciones públicas de la imagen de la patrona de la ciudad, lucha simbólica relativa, en última instancia, a de quién es y qué significa ese mismo entorno sobre el que los sectores sociales en conflicto ejecutan sus prácticas e inscriben sus discursos.

Las manifestaciones funcionan, en efecto, técnicamente como fiestas implícitas o parafiestas, en el sentido de que no aparecen homologadas como actividades festivas, pero, en la práctica, estas actividades masivas que de manera compacta y concertada ocupan el espacio público responden a lógicas que son en esencia las

mismas que organizan las fiestas “tradicionales” en la calle. Y no se trata sólo de que las marchas de protesta civil nacieran a finales del siglo XIX inspiradas en el modelo que le prestaban las procesiones religiosas o que, ahora mismo, no hagan más que agudizarse las tendencias a incorporar en las manifestaciones políticas o sindicales elementos de índole festival. Es, sobre todo, que las marchas civiles se revelan enseguida al servicio de ese mismo dispositivo de producción identitaria del que las fiestas han sido reconocidas una y otra vez como paradigma y, para llevar a cabo tal tarea, ponen en marcha mecanismos performativos que hacen moralmente elocuente el entorno físico que los convocantes y los convocados consideran apropiado y apropiable para llevar a término su acción (Cochart, 2000).

Con todo, es obvio que, una procesión, por ejemplo, no es lo mismo que una manifestación. Una procesión tiene contenidos asociados a la sumisión a poderes divinos o divinizados, que son –si damos por bueno el viejo paradigma teórico propuesto por Durkheim– los de la comunidad misma que afirma de este modo su existencia y su autoridad. Ahora bien, no deja de ser igualmente cierto que –formalmente al menos– de una manifestación se podría decir casi lo mismo que de una comitiva procesional, en el sentido de que es un transcurso por un determinado itinerario por las calles de “un conjunto de personas ordenadamente dispuesto, que discurre por un trayecto tradicionalmente prescrito en compañía de sus símbolos sagrados...; movimiento colectivo, relativamente sincronizado a través de un espacio determinado y en un tiempo previsto” (Velasco, 1992: 8). Una manifestación tampoco es exactamente lo mismo que un pasacalles, acto peripatético consistente en moverse por un determinado espacio para hacer saber a todos que ha sido declarado el estado de excepción festivo en un determinado territorio. El pasacalles no presume un contenido expreso, no hace ninguna proclamación sobre las necesidades o las exigencias de un colectivo, cosas que sí hace una manifestación. No obstante, no se puede negar que las manifestaciones han ido incorporando, cada vez más, elementos formales de inequívoca extracción festiva y son muchas –casi todas– las que incluyen charangas, pirotecnias, gigantes y cabezudos, parodias, grupos de percusión que interpretan ritmos de samba o batucada y, en una última etapa, camiones cargados con altavoces gigantes que emiten música *dance*, imitando el estilo de las *love parades*. Todos esos elementos aca-

ban produciendo una comitiva cuya singularidad tiende a quedar reducida a veces a sus contenidos explícitamente civiles.

A diferencia de una procesión o un pasacalles, una manifestación es un acto en el que un segmento social determinado reclama alguna cosa o publicita alguna situación que atraviesa. Al mensaje genérico que toda fiesta emite –*somos!*–, la manifestación añade otros más específicos, que exclaman: *¡...y queremos!*, *¡... y decimos*, *¡...y exigimos*, *¡...y denunciemos!*. La voluntad de los manifestantes, a diferencia de quienes participan en un acto festivo tradicional, no es precisamente hacer el elogio de lo socialmente dado, sino modificar un estado de cosas. En ese sentido, la manifestación de calle no glosa dramáticamente las condiciones del presente para acatarlas, sino para impugnarlas del todo o en alguno de sus aspectos, y es por ello que se convierte en uno de los instrumentos predilectos de los llamados *movimientos sociales*, es decir corrientes de acción social concertadas para incidir sobre la realidad y transformarla. Los movimientos sociales, en efecto, *mueven* y *se mueven*: mueven o tratan de mover la realidad y lo hacen a base de moverse –topográfica y cronológicamente– en su seno.

A pesar de todas esas diferencias, también casi todo lo que se ha escrito en torno de las manifestaciones como producciones culturales podría ser, una vez descontada la especificidad de su contenido declamatorio contra el presente, extrapolable a las deambulaciones festivas más canónicas. De las manifestaciones civiles se ha dicho que son una acumulación y concentración de signos, que implican sonidos, gestualidades, formas excepcionales de usar el lenguaje, elementos emblemáticos –pancartas, banderas, alegorías políticas–, despliegue organizado y jerarquizado de cuerpos itinerantes por un espacio privilegiado, es decir prácticamente lo mismo que podríamos decir –en función del grado de solemnidad de que el acto se invista– de un pasacalles o una procesión. Las manifestaciones, por otra parte, hacen explícita esta voluntad de proclamar cosas concretas con relación a contextos no menos específicos, y cierran esa deambulación ritual en el clímax que representa el mitin o la lectura de manifiestos a cargo de personas significativas que dan voz al conjunto de los congregados. Este rasgo todavía resulta más claro en el caso de concentraciones públicas, que no dejan de ser marchas inmóviles y que son respecto de los actos deambulatorios lo que la plaza es a la calle. En todos los casos, las ocupaciones extraordinarias de la calle por parte de fusiones humanas que tienen intención

de decir o hacer una sola cosa al mismo tiempo y en el mismo sitio, obtienen una cierta prerrogativa sobre el espacio que usan transitoriamente, definen su acción con relación a un territorio que afirman como provisionalmente propio y al que atribuyen unos valores simbólicos determinados.

Todas las deambulaciones festivas –incluyendo las manifestaciones civiles– implican un accidente significativo en el tiempo, que ha sido alterado por una actividad prevista, pero no cotidiana. Todas implican una transformación visual y acústica del espacio por el que circulan, un abigarramiento especial, una ornamentación deliberadamente espectacular y un conjunto de sonidos, músicas y ruidos que no son los habituales en la calle. Todas implican una idealización de ese núcleo de tiempo/espacio que, por decirlo así, *trabajan*, que manipulan apropiándose de él o convirtiéndolo en representación pertinente de lo que quisieran que fuese. Lo que se expresa entonces al exterior es justamente lo que habitualmente permanece oculto, por mucho que resulte del todo fundamental: lo sagrado por antomasia, aquello que Durkheim nos enseñó a reconocer como hipóstasis de cualquier forma de comunidad, la esencia invisible de todo *socius* que periódicamente practica sus propias epifanías para recibir un derecho a la existencia sustantiva que acaso la realidad ordinaria no le depararía nunca. Por eso, toda celebración –laica o religiosa, vindicativa o tradicional, tanto da– es una *manifestación* en el sentido teológico de la palabra, es decir una proclamación externa del misterio, tal y como la liturgia católica establece al designar como acto de *manifestar* la acción de exhibir el Santísimo Sacramento a la adoración pública de los fieles.

La diferencia más importante que podemos encontrar entre las deambulaciones explícitamente festivas y los itinerarios rituales de índole civil es que las primeras pretenden expresar cíclicamente la existencia de una supuesta comunidad estable, un grupo humano que se exhibe como coherente y que presume tener la perdurabilidad como uno de sus atributos. En cambio, las manifestaciones de calle son prácticas significantes marcadas por su condición esporádica y por que hacen evidentes las virtudes cohesionadoras del conflicto. Esto implica que estos actos fusionales son, en efecto, un ejemplo de ritualización de los antagonismos sociales, a la manera como ha sido estudiado por la etnología clásica en sociedades exóticas, pero también como recoge la moderna politología, que ha sabido reconocer la manera como

los grupos sociales copresentes pero enfrentados pueden sustituir las agresiones lesivas por demostraciones protocolizadas de fuerza, de las que las manifestaciones serían uno de los ejemplos más clásicos (Tilly, 1978).

El grupo humano que ha cristalizado de pronto en las calles – donde antes no había más que viandantes dispersos– no tiene en común una cosmovisión determinada, ni comparte una misma estructura societaria estable, sino que es una entidad polimorfa y multidimensional que se organiza *ex professo* en nombre de asuntos concretos que han motivado la movilización, susceptibles, eso sí, de generar formas de identificación transversal con frecuencia tanto o más poderosas que las de base religiosa o étnica uniforme.³ Podríamos decir que la manifestación suscita un grupo social por conjunción contingente, mientras que la deambulación festiva tradicional pretende consignar la existencia de un grupo social basado en la afiliación o la pertenencia a una unión moral más duradera. La manifestación de calle hace patentes las contradicciones y las tensiones sociales existentes en un momento dado en la sociedad y las personas que se reúnen objetivan una agrupación humana provisional convocada en función de intereses y objetivos colectivos específicos, provocan un acontecimiento con un fuerte contenido emocional que, al margen de los objetivos concretos de la convocatoria, procuran a los participantes una dosis importante de entusiasmo militante y de autoconfianza en la fuerza y el número de quienes piensan y sienten como ellos. Saben, ahora con seguridad, que ciertamente no están solos. Eso no implica que los conjuntados tengan que mostrarse como una unidad homogénea. Al contrario, con frecuencia las manifestaciones son puestas en escena de una diversidad de componentes en juego, unidos para la ocasión, pero que cuidan de señalar su presencia delegada a través de indicadores singularizadores, como

³ Los politólogos han analizado, por ejemplo, cómo las movilizaciones de empleados de finanzas o de las enfermeras en la Francia de finales de los años 80 generaron sentimientos inéditos de identidad compartida en sectores laborales hasta entonces caracterizados por la atonía y la fragmentación. De igual manera, las movilizaciones en la calle contra la Guerra del Golfo, a principios de 1991, sirvieron para restablecer una identidad de las izquierdas gravemente debilitada por el fracaso de los regímenes comunistas europeos (cf. la compilación de Fillieule, 1993). En todos los casos, las manifestaciones públicas sirvieron, como sucede en el caso de las fiestas explícitas, para corporeizar identidades que la vida cotidiana disuelve o difumina.

su pancarta, sus consignas o su bandera.⁴ La manifestación deviene entonces ejemplo de la forma específica como el espacio público, incluso en las fusiones que en él se generan, implica una forma de integración que permite superar las diferencias sin negarlas.

Este principio conocería sus excepciones relativas, que coinciden precisamente con aquellas formas de manifestación civil que más cerca se encuentran del modelo que le prestan las celebraciones deambulatorias tradicionales. Es el caso de las protestas conmemorativas cíclicas y regulares, fijadas en el calendario y repetidas año tras año, como las del 8 de Marzo, el Primero de Mayo o las cercanías del 22 de junio, el día de la muerte de Judy Garland, que coincidió con los enfrentamientos de 1969 en Nueva York entre gays y policía. En estos casos, la actividad deambulatoria por las calles es una especie de monumento dramático en que un grupo reunido se arroja la representación de colectivos humanos víctimas de un determinado agravio histórico que, en la medida que no se ha reparado, ha de ver recordada cada año su situación de pendiente de resolución. Los congregados evocan una herida infringida, una derrota injusta, una ofensa crónica, pero no se presentan como una colectividad contingente, sino como la epifanía de un sector de ciudadanos habitualmente invisibilizados en su identidad y que tienen en común algo más que sus vindicaciones. Las mujeres, la clase obrera o los gays y lesbianas ritualizan, siguiendo las palabras escritas por Teresa del Valle con relación a las manifestaciones del 8 de Marzo en Donosti (1997: 219), “un pacto colectivo que se estrena cada año [...], un pacto que tiene su parte de denuncia, de la actualización de la memoria histórica”. Francisco Cruces ha coincidido en apreciar esta funcionalidad de las manifestaciones urbanas como dispositivos de reificación de identidades habitualmente negadas en la vida pública y, por tanto, como mecanismos con una tarea no demasiado diferente de la que ciertas fiestas tradicionales garantizan: “La marcha 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,

⁴ Por ejemplo, sobre el papel de la bandera roja en las manifestaciones obreras contemporáneas cf. Angenot, 1998.

supone un reconocimiento de diferencias en un contexto de igualdad e invisibilización cultural” (Cruces, 1998a: 66).⁵

Las actividades fusionales que asumen contenidos asociados a los principios de civilidad y ciudadanía son parte sustantiva de la vida cívico-política en el mundo contemporáneo, al mismo tiempo que testimonian la capacidad del ritual de adecuarse a los requerimientos de los *mass media*, la atención de los cuales es siempre un objetivo a alcanzar. Las manifestaciones, son actos rituales destinados a crear solidaridades basadas en el consenso circunstancial, fundar legitimidades, canalizar la percepción pública de los acontecimientos..., siempre combinando una intensificación interna del grupo congregado con una funcionalidad como vehículos de información dirigida al público en general.

Desde el punto de vista de la teoría política, la manifestación de calle concreta el derecho democrático a expresar libremente la opinión, derecho personal ejercido colectivamente. A través suyo, las personas pueden oponerse a los poderes administrativos o a cualquier otra instancia por medio de una asociación transitoria que se hace presente en un sitio de paso público. Este espacio público se convierte así en mucho más que un pasillo: deviene en efecto *público*, en el sentido ilustrado del término, es decir en espacio de y para la publicidad. Recuérdese que la publicidad es ese ideal filosófico – originado en Kant, fundamento del proyecto cultural de la modernidad en que tanto han insistido autores como Hanna Arendt o Habermas– del que emana el más amplio de los principios del consenso democrático, aquel que permite garantizar una cierta unidad de lo político y de lo moral. Ese axioma está asociado a la idea de una sociedad culta formada por personas privadas iguales y libres que se conciertan a la hora de hacer uso público de su razón. Los

⁵ La interpretación de la función simbólica de las marchas de protesta propuesta por Cruces y la nuestra son sustantivamente distintas. Según Cruces, “la manifestación extrae sus potencialidades expresivas de dejar, momentáneamente, en suspenso el orden racionalizador, lineal y restrictivo de la vida urbana. Marchas, plantones y movilizaciones pueden contemplarse como fenómenos de *ruptura*” (1998a: 66; el subrayado es suyo). Estamos de acuerdo con Cruces en que, efectivamente, la manifestación –como la fiesta– implica la proclamación de un estado de cosas distinto del cotidiano, pero no en que esto implique una desarticulación del “orden racional” que impera en el espacio público en condiciones ordinarias, sino, al contrario, la introducción de un elemento de claridad estructural en un contexto dominado habitualmente por los usos heteronómicos y las situaciones no estructuradas.

participantes en ese usufructo intensivo de la calle que implica la movilización en público no pierden en ningún momento que son seres humanos diferenciados y diferenciables, cuyas diferencias han quedado superadas –sin dejar de permanecer preservadas– por el fin comunicacional común que los reunidos han asumido como propio. En este sentido, la concentración o la marcha de un grupo humano en la calle implica una fusión no orgánica, puesto que lo generado no es una comunidad, sino un pacto entre personas individuales que prescinden o ponen provisionalmente entre paréntesis lo que les separa, al haber encontrado una unidad moral más o menos eventual. Por todo ello, de la manifestación podría decirse algo más que constituye un ejemplo emblemático de ritual político moderno (Abélès, 1988; Kertzer, 1992), puesto que en cierto modo es la ritualización de los valores políticos de la propia modernidad.

Recordemos que, para la ciencia política, la manifestación implica una de las expresiones más entusiastas y activas de participación política, así como una de las modalidades más vehementes de control social sobre los poderes públicos. Participar en manifestaciones, *bajar* o *salir* a la calle para expresar mensajes relativos a asuntos públicos constituye lo que un clásico de la politología (Milbrath y Goel, 1977) llama modalidad *gladiadora* de acción política, aquella que implica el máximo grado de involucramiento personal de los miembros de una sociedad en las cosas comunes. En ese orden de cosas, si es verdad que todo poder político institucionalizado reclama hoy su correspondiente escenificación, parece inevitable y pertinente la espectacularización asimismo de instancias civiles y políticas que son constantemente evocadas, pero que, en caso de que no existiesen las manifestaciones y otras ceremonias políticas análogas, no tendríamos la oportunidad de contemplar en vivo jamás. Si el Estado y las diferentes esferas gubernamentales tienen su teatro, este dispositivo de efectos escénicos que dibujan lo que Abélès ha llamado un “círculo mágico” al entorno de los políticos (1988: 118), lo mismo podría decirse de instituciones al mismo tiempo fundamentales e hiperabstractas, como *el pueblo*, *la ciudadanía*, *la opinión pública...*, es decir todo aquello que se supone que el sistema político representativo representa.

En estas oportunidades, el imaginario político hegemónico puede ofrecer la imagen de que todos esos personajes no son entidades protagonistas (pero pasivas) que se limitan a depositar su voto en una urna cada equis tiempo, sino un conjunto de individuos cons-

cientes y responsables que pueden tomar la determinación de hacer oír su voz directamente, sin la intermediación de sus mediadores políticos. Las manifestaciones políticas acaban haciendo, entonces, lo mismo que los rituales suelen hacer, que es convertir en realidad eficaz las ilusiones sociales, constituirse en prótesis eficientes que, como se ha escrito en relación a los mítines, “hacen pensable lo etéreo, sensible lo abstracto, visible lo invisible, material lo efímero, creíble lo paradójico y natural lo misterioso” (Cruces y Díaz, 1995: 165). Lo que vemos desfilar en cada manifestación son *los estudiantes, los trabajadores, el pueblo catalán, los inmigrantes, los antifascistas...*, es decir objetivaciones en que un grupo más o menos numeroso de personas que usan expresivamente el espacio público se presentan y son reconocidos como encarnación de colectivos mucho más amplios, cumpliendo una función más que simbólica, sacramental, en tanto logran el prodigio de convertir la metáfora –o mejor la sinécdoque– en metonimia: se convierten en aquello que representan.

Se entiende también, por todo ello, que el centro de la ciudad sea el escenario privilegiado para que un colectivo sobrevenido hable de sí mismo fusionándose en y por sus calles y plazas. Los urbanitas –es sabido– acuden al centro urbano para llevar a cabo todo tipo de actividades: burocráticas, laborales, administrativas, lúdicas, de aprovisionamiento y consumo... El centro es entonces un campo de encuentro de todos, escenario de una actividad múltiple, paraje permanentemente vigilado, es cierto, pero donde puede pasar cualquier cosa en cualquier momento. Este marco hace inmejorablemente tangible la actividad heterogénea, escindida y contradictoria de la vida urbana, pero también su paradójica capacidad integradora. Resulta lógico, entonces, que aquellos grupos que quieran objetivarse empleando para ello el espacio público lo hagan en ese espacio que es escenario de y para las reverberancias, las amplificaciones y los espectáculos que, de manera ininterrumpida, protagoniza el público o/y que son destinados al público. Cuando una colectividad quiere proclamar alguna cosa lo hace preferentemente en el centro, y no sólo por sus virtudes magnificadoras, ni porque allí residan las instancias políticas eventualmente interpeladas, sino por la propia elocuencia que se atribuye a un territorio donde pasa todo aquello que permite hablar –en el sentido que sea– de una sociedad urbana.

LA CALLE: APROPIACIÓN Y CONFLICTO

Estamos viendo cómo son distintas las maneras a través de las que determinados grupos pueden reclamar, fusionalmente y en tanto que tales, su derecho a usar de manera expresiva el espacio público urbano, otorgándole un determinado significado compartido a las calles, las avenidas o las plazas por las que circulan o en que se concentran. Las formas que esta puesta en sentido del espacio público ha adoptado pueden ser diferenciadas a partir de una tipología siempre relativa, en la medida en que sus expresiones experimentan una constante tendencia a la superposición y a la mixtura: comitivas, desfiles, procesiones, ruas, pasacalles, etc., deteniéndose en especial en el caso de las manifestaciones de calle de temática civil. Cualquiera que sea la variante de desplazamiento ritual colectivo podríamos, observando sus preferencias espaciales, reconocer una actividad consistente en establecer puntos de calidad y singladuras que unen entre sí esos puntos siguiendo auténticas sendas rituales, así como un sistema de evitaciones y soslayamientos no menos significativo. Ese uso no estrictamente práctico que recibe periódicamente el espacio urbano –flujos y estancamientos no ordinarios que alteran la hidrostática urbana– no hace sino poner de manifiesto su condición de *público*, es decir accesible a todos, puesto que se entiende que realmente *pertenece a todos* y que estos *todos* pueden ponerlo negociadamente al servicio de sus intereses tanto prácticos como simbólicos. Que la calle se vea transformada por todo tipo de ritos colectivos, consistentes en marchar o detenerse juntos, libremente, implicaría, si fuera realmente así, que ha visto reconocida su naturaleza de ámbito de las proclamaciones sociales del tipo que sea, el contenido de las cuales puede ir de la periódica representación festiva de determinados vínculos comunitarios a la vindicación de objetivos concretos en el marco de todo tipo de luchas civiles.

Es así que la calle, la plaza o la avenida son *apropiadas*, en el doble sentido de hecha *propias* y señaladas como *adecuadas*, por parte de ciudadanos reunidos que proclaman públicamente quiénes son, qué creen, qué sienten, qué piensan o a qué aspiran. Allí los individuos y los grupos que pasan del movimiento a la movilización definen sus relaciones con el poder, para someterse, pero también para proclamar su indiferencia a través de la fiesta o para impugnarlo por medio de la protesta pública. Ahora bien, no resulta demasiado defendible la afirmación de que el espacio público ha

acabado por conseguir aquella alta misión que el en tantos sentidos frustrado discurso democrático le había asignado. En la práctica, no encontramos sino pruebas que la calle ha visto constantemente escamoteado ese papel de escenario privilegiado para la comunicación y la participación, proscenio mayor de la integración civil en que la sociedad debería poder explicitar de manera pacífica y en términos políticos su naturaleza fragmentaria y conflictiva. Aquel espacio público que prometía constituirse en marco preferente para la libertad y la igualdad, en que la opresión y la segregación resultarían inconcebibles, ha acabado siendo un lugar monitorizado, hipervigilado y dispuesto para la estigmatización, sin que la condición polémica de las relaciones sociales haya podido contar muchas veces con la posibilidad de hacerse manifiesta, ni expresar sin trabas los descontentos y las voluntades transformadoras. La naturaleza conflictual de las relaciones sociales de exclusión y de dominación ha tenido que llevar a término sus periódicas escenificaciones a menudo por la fuerza, básicamente porque era por la fuerza que le eran impedidas. Desmintiendo el proyecto del cual era encarnación, el espacio público ha visto en múltiples ocasiones cómo, incluso en estados nominalmente democráticos, se obstaculizaba o impedía su realización en tanto que ámbito no sólo para el consenso, sino también para expresar la pugna entre actores sociales, culturales y políticos que querían reajustar las relaciones que los mantenían al mismo tiempo unidos y enfrentados.

En ese orden de cosas, y como mínimo en teoría, en los sistemas políticos que se presumen democráticos las instancias de gobierno saben ceder su monopolio administrativo sobre el espacio público –interpretado en este caso no como *espacio accesible a todos*, sino como *espacio de titularidad pública*– a sectores sociales en conflicto, de manera que estos puedan hacer un uso pacífico con finalidades de índole expresiva, para dirimir en público todo tipo de desavenencias con los distintos poderes políticos, sociales o económicos. En condiciones no democráticas, pero, el Estado impide todo manejo no consentido del espacio público, en la medida que se atribuye la exclusividad de su control práctico y simbólico e interpreta como una usurpación toda utilización civil no controlada de éste. Es en estos casos que el poder político puede abandonar cualquier escrúpulo a la hora de demostrar sus seculares tendencias antiurbanas, consecuencia de una descon-

fianza frontal hacia el espacio público, territorio crónicamente incontrolable, que cobija en potencia todo tipo de disidencias, deserciones y contrabandeos.

A esa aprensión a lo que de imprevisible está a punto de suceder siempre en el espacio público, se añade la prevención que siempre han despertado las comunidades peripatéticas, los grupos humanos que sólo existen en movimiento, como es el caso de los cuajos que forman en la calle las movilizaciones, alianzas transeúntes de transeúntes, que sólo existen en y para la itinerancia. Es comprensible: todo movimiento y, más, toda movilización se oponen, por principio, a cualquier forma de estado, incluyendo su expresión extrema: el Estado. Por su suspicacia tanto ante la calle como espacio abierto, como ante los desplazamientos fusionales y molares que en ella se puedan registrar –que alcanzan en el toque de queda su explicitación más rotunda–, los sistemas políticos centralizados tienden a convencer a sus administrados de que la vía pública ha de servir para que individuos o unidades sociales muy pequeñas –dos, tres personas– vayan de un sitio a otro para fines prácticos o trabajen para su mantenimiento en buen estado –policías, empleados públicos, etc.–, y sólo excepcionalmente para que participen en movilizaciones festivas patrocinadas o consentidas oficialmente.⁶ Cualquier otro empleo de la calle es sistemáticamente contemplado como peligroso y sometible a vigilancia, y eventualmente a prohibición.

Esta incapacidad de los sistemas políticos centralizados –incluso de aquellos que se autopresentan como democráticos– a la hora de convertir las relaciones entre dominantes y dominados en asuntos políticos dirimibles en público se ha traducido en usos de la fuerza, y en usos *públicos* de la fuerza, en la medida que han buscado sobretodo la manera de visibilizarse, de convertirse en un espectáculo que quiso ser inicialmente histórico –y, como tal, representable y más tarde evocable en clave épica–, pero que en una última etapa ha buscado por encima de todo resultar sencillamente mediático, susceptible de ser reproducido y retransmitido por los medios de comunicación de masas. En este sentido, la imagen que estos medios de comunicación han divulgado en las últimas décadas de lo que habían etiquetado como “violencia urbana”

⁶ Cuando en 1912 el jefe de la policía de Berlín prohibió una manifestación obrera, razonaba en su informe negativo que “la calle sirve únicamente para circular” (citado por Petersen, 1997: 169).

nunca se han limitado a una aséptica crónica de los hechos, sino que ha aparecido modelada por un discurso que venía a exaltar las actuaciones de la llamada “fuerza pública” como justas y pertinentes y que impregnaba las expresiones de ira colectiva con todo tipo de descalificaciones, en tanto que antisociales, perturbadoras de una visión bien sesgada de lo que había que entender por “orden público”.

Resulta interesante comprobar la manera como el lenguaje hegemónico en cada marco sociopolítico trabaja esta categoría de “violencia urbana” en función de requerimientos contextuales diferenciados. Por ejemplo, si en Francia evoca el que hacía un siglo servía para ser aplicado a las “clases peligrosas” –los sectores marginales, que habitan barrios degradados–, en el Estado español lo que hace es reproducir todo el esquema que servía al régimen franquista para descalificar la actividad de los *agitadores subversivos* que rompían la impuesta tranquilidad ciudadana. En efecto, en Francia la violencia urbana es sistemáticamente asociada a expresiones irracionales, descontroladas y absolutamente despolitizadas de la rabia de los jóvenes de los suburbios, a menudo inmigrantes o descendientes de inmigrantes que no han conseguido los niveles deseados de “integración sociocultural” (cf. Macé, 1999). En cambio, en el Estado español la violencia urbana aparece figurada bien como parte de la actividad normal de la que la prensa denomina “tribus urbanas”, bien al lado de figuras no menos arbitrarias, como pasa desde la década de los noventa con el “terrorismo de baja intensidad” o la *kale borroka*, para designar las expresiones contestatarias que protagonizan jóvenes altamente politizados, que son descritos como débiles mentales fácilmente sugestionables o bien como fanáticos conjurados en la destrucción de la paz civil y a sueldo de fantasmáticas instancias ocultas que buscan la destrucción de la sociedad y el triunfo del mal. Tanto en un caso como en el otro, la «violencia urbana» remite a la acción de lo que es presentado en tanto que fuerzas antinstitucionales, despolitizadas en unos casos, hiperpolitizadas en otros, pero marcadas siempre por su conexión con las figuras más abominables y al mismo tiempo más inquietantes –por inconcretas, por mórbidas– de la inseguridad, la criminalidad y todo el resto de formas concebibles –incluso inconcebibles– de la alteridad social.

Pero, ¿de qué se está hablando cuando se alude a unas supuestas “violencias urbanas”? El calificativo de *urbano* para designar un tipo específico de violencia ya de por sí resulta intrigante, pues se trata de expresiones de conflicto social que a menudo tienen lugar en ámbitos rurales o semirurales. La respuesta a este enigma –¿por qué el término *urbano* para etiquetar un determinado tipo de violencias?– tendría que ver seguramente con la vieja estatución de la ciudad como un medio ambiente moral negativo, en el seno del cual se desencadenan sin parar todo tipo de anomias y disgregaciones, un paisaje marcado por la desorientación, la pérdida de valores y la desolación. Y si es fácil descubrir la justificación ideológica de las connotaciones negativas del epíteto *urbano*, también lo habría de ser descubrir que al término *violencia* le corresponde una génesis igualmente bien poco inocente. De hecho no deberíamos hablar de fenómenos de violencia sino de sucesos a los cuales se atribuye una especie de cualidad interna especial que bien podríamos denominar *violencidad*. Ésta se asigna en función de criterios que no tienen nada que ver con la intensidad de la fuerza injustificada o excesiva aplicada, ni con el daño físico o moral causado en las víctimas, sino que responde a una identificación de la violencia como uno de los rasgos de la alteridad social: los violentos son siempre los otros.

Los discursos hegemónicos acerca de la violencia y la representación mediática de ésta –siempre sobrecargada de tintes melodramáticos– inciden una y otra vez en lo que Jacques Derrida había denominado la “nueva violencia arcaica”, una violencia elemental, bruta, primitiva, de la que el manifestante violento o el protagonista de revuelta suburbial sería uno de los exponentes, al lado del delincuente, del terrorista, del *hooligan*, con los que se les emparenta. La *violencia* del “radical”, que es mostrado encapuchado lanzando piedras o cócteles molotov y levantando barricadas, se opone de manera absoluta a la *fuerza* del “guardián del orden público”, el sufrido “servidor de la sociedad”, que encarna los valores sacrosantos de la ley y el orden. Vemos así cómo una violencia heterogénea, escandalosa e inaceptable es imaginada enfrentada a una violencia homogénea, funcionarial, orientada sólo por un supuesto bien público. Una magnífica estrategia, por cierto, con vistas a generar ansiedad pública y fomentar una demanda popular de más protección policial y jurídica.

CALLES LEVANTADAS

La emergencia de la propia naturaleza polémica del espacio público se concreta en un espectáculo que vemos repetirse una y otra vez. De entrada, la imagen de viandantes que marchan juntos, en la misma dirección, demasiado alterados, diciendo unas mismas cosas que no se quisiera escuchar y en voz demasiado alta, increpando poderes en apariencia poderosos, pero que, con su reacción ante todo eso, pronto se revelan mucho más vulnerables de lo que se imagina. El escenario, una vez más el centro urbano, esa provincia que la especulación inmobiliaria, las políticas tematizadoras, la gentrificación y el consumo espectacularizado habían creído suyo y el territorio donde se erigen los palacios gubernamentales y los monumentos más emblemáticos de la ciudad conoce, de pronto, la irrupción de una multitud airada que traspasa los límites de la ciudad sagrada donde habitan las más altas potestades políticas, religiosas y económicas y desobedece las órdenes relativas a qué debe y qué no debe pronunciarse, gritando las frases malditas, las reclamaciones imposibles.

Justo en ese momento, una vieja técnica, bien conocida, se vuelve a poner en marcha, ciega y sorda: la represión. Los inaceptables deben ser expulsados de la calle, disueltos, devueltos a la nada de la que los imagina procedentes, puesto que representan potencias que son oficialmente mostradas como ajenas, física o moralmente extrañas al presunto orden que esa presencia no invitada viene a desmentir. La estampa se repite entonces por doquier en el mundo: botes de humo, pelotas de goma, chorros de agua a presión, golpes de porra, no pocas veces disparos con fuego real. La policía irrumpe en escena como garante de la buena fluidez por los canales que irrigan la forma urbana. Ha de hacer lo que siempre ha hecho: desembozar la ciudad, disolver los grumos humanos, drenar los obstáculos físicos que dificultan la correcta circulación de los coches, acallar las voces cargadas de emoción, hiperexpresivas, vehementes de aquellos que han sido declarados intrusos en un espacio –la calle– en que en principio nadie debería ser considerado como tal. Las enigmáticamente llamadas “fuerzas del orden” –¿de qué orden?– conforman una masa uniforme, inevitablemente siniestra –¿por qué los uniformes de la policía son siempre sombríos?–, una especie de mancha oscura en un escenario que hasta su llegada era multicolor y polifónico, y más todavía por el griterío de los manifestantes, por el

colorido de los estandartes, las pancartas, las banderas y de la propia diversidad humana congregada.

Frente a eso, las barricadas vuelven a ser, una vez más, como tantas veces antes, el instrumento insurreccional por excelencia, la herramienta que permite obturar la calle para impedir otra motilidad, esta vez la de los funcionarios encargados de la represión, sea el ejército o la policía. Ese elemento –ya conocido desde el siglo XIV– aparece recurrentemente en las grandes revoluciones urbanas del siglo XIX y buena parte del XX al tiempo como instrumento y como símbolo de la lucha en las calles. Estas construcciones –a las que Baudelaire describe como “adoquines mágicos que se levantan para formar fortalezas”– han servido de parapetos, pero también de obstáculos, el emplazamiento de los cuales respondía a una vieja técnica destinada a retener o desviar afluencias entendidas como amenazadoras, y se configuraba a la manera de un sistema de presas que interceptaba esas presencias intrusas que habían sido detectadas moviéndose por el sistema de calles. A esa dimensión instrumental, a las barricadas, conviene reconocerles un fuerte componente expresivo. Pierre Sansot (1996: 115) hacía notar cómo la barricada evocaba la imagen de una “subterrneidad urbana”, que emergía como consecuencia de un tipo desconocido de seísmo. La barricada ha asumido de este modo la concreción literal de la ciudad *levantada*.

La doble naturaleza instrumental y expresiva de la barricada continúa vigente, pero la forma que adopta esta técnica de ingeniería urbana efímera ha cambiado. Las barricadas empezaron siendo murallas hechas con barricas –y de ahí el término *barricada*– y así fueron empleadas por los parisinos para defenderse de los mercenarios de Enrique III, en mayo de 1522. En el París de la Comuna de mayo de 1871 llegaron a devenir auténticos proyectos de obra pública y alcanzaron la categoría de arquitectura en un sentido literal. Los adoquines levantados de las calles configuraron un elemento fundamental en el paisaje insurreccional de las ciudades europeas hasta bien entrado el siglo XX. En el París de Mayo del 68 –siempre mayo– las calles fueron levantadas y se construyeron numerosas barricadas con su empedrado, pero la fórmula más empleada fue la de atravesar coches en las calzadas, volcarlos, con frecuencia incendiarlos. Esta también fue la fórmula empleada por las manifestaciones estudiantiles en Barcelona a finales de aquella misma década, como cuando los estudiantes que se manifiestan ante la sede de la Facultad de Medicina el 2 de noviembre de 1968,

por ejemplo, vuelcan e incendian un coche marca Dodge, el modelo de automóvil de fabricación española considerado en aquel entonces de lujo. Estas actuaciones no se han visto como meros métodos para irrumpir el tráfico, sino que implicaban una denuncia a la sociedad de consumo que se quería hacer temblar. Esa es la tesis de Pierre Sansot (1996: 118), que, hablando del mayo del 68 parisino, se refiere a un auténtico “holocausto de automóviles”, del que, por cierto, se libraron ciertos modelos, como el Citroën 2 CV o el Renault 4L, que eran los vehículos habitualmente preferidos por los propios manifestantes y que Sansot interpreta que estos homologaban con bicicletas.⁷

Las barricadas son, hoy, tan móviles como la policía. Responden a una concepción sobremoderna dinámica del disturbio, como si las algaradas de finales del siglo XX y principios del XXI estuvieran caracterizadas por la agilidad de movimientos, por la impredecibilidad de los estallidos, por la voluntad de impregnar de lucha urbana la mayor cantidad posible de territorio. La barricada se forma, en la actualidad, sobre todo con contenedores de basura, con lo que vienen a renunciar a su estabilidad para devenir, ellas también, como todo hoy, móviles, usadas ya no sólo como protección, sino también como parapeto que puede ser empleado para avanzar contra la policía y obligarla a recular. También han cambiado los elementos que los manifestantes utilizan para defenderse y a veces plantarle cara a la policía. Continúan vigentes las piedras y también los cócteles molotov, los viejos protagonistas de tantas revueltas urbanas a lo largo del siglo XX, pero también son frecuentes los cohetes pirotécnicos, una forma de llevar hasta las últimas consecuencias la festivalización creciente de las marchas de protesta.

Todos esos elementos usados para construir barricadas o para ser lanzados contra la policía, contra las fachadas de edificios institucionales o determinados aparadores, no sólo son meros instrumentos para la acción práctica, sino temas codificados, que implican una lectura puesta que sirven para elaborar y narrar un discurso. Hay objetos del todo descartados, por mucho que podrían cumplir a la perfección la función de yugular la calle. A ningún piquete de mani-

⁷ Y fue seguramente para desprestigiar el movimiento estudiantil que *La Vanguardia* colocaba en su portada del 9 de enero de 1969, la fotografía de un solitario Seat 600 ardiendo en la calle Casanova de Barcelona, como una prueba de la inevitabilidad del estado de excepción en todo el territorio español que el régimen franquista acaba de decretar.

festantes se le ocurriría hoy cortar un árbol para hacer una barricada, cosa que sí que pasó en el París del 68, con una lluvia de críticas que hizo abandonar esta práctica. En cambio, ciertas cosas pueden ser consideradas no sólo como buenas para interrumpir el tránsito, sino también –parafraseando a Lévi-Strauss– como *buenas para pensar*. Acabamos de hablar de los coches atravesados en las calzadas a mediados de los años sesenta. En el caso de Barcelona, lo mismo podríamos decir de las antiguas sillas públicas de La Rambla, que sirvieron una y otra vez, en la segunda mitad de los años 70, para ser lanzadas al centro de la calzada –sólo de bajada, por cierto–, a la altura de la fuente de Canaletes. Es cierto que a veces se usaron para interrumpir el tráfico los asientos de las terrazas de bares del paseo; en cambio, aquellas sillas blancas, hoy desaparecidas, eran sistemáticamente maltratadas por los manifestantes. Objetos odiados, ciertamente, no sólo porque aquellas sillas fueran públicas, sino quizás ante todo porque nadie llegó a entender nunca que se tuviera que pagar por utilizarlas. Acerca de los disturbios urbanos, Pierre Sansot (1996: 102) notaba cómo el pavimento que se arranca, los adoquines, las piedras de las obras, los coches que se atravesaban en los bulevares parisinos, eran –desde el punto de vista del revoltoso– elementos “por fin liberados”, como si los objetos urbanos que se lanzaban levantasen el vuelo y dejaran el suelo al que habían sido atados; como si una fuerza surgiese de la ganga que las aprisionaba a ras de tierra; como si pudieran conocer, gracias al insurrecto, una gloria que la vida cotidiana les usurpaba.

En otro plano, la tantas veces supuesta voluntad de los “manifestantes violentos” de causar daños irreparables es más que discutible. Esto es obvio por lo que hace a acciones que raras veces van más allá de agresiones contra mobiliario urbano o transportes públicos –una forma clara de atacar a la Administración de que dependen–, cabinas telefónicas –agresiones metafóricas contra Telefónica– o los cristales de ciertos negocios moralmente condenados por los manifestantes, como hamburgueserías, oficinas bancarias o inmobiliarias, tiendas de moda, delegaciones de multinacionales... Los manifestantes que, por ejemplo, protestan el 8 de mayo de 1970 contra la intervención norteamericana en Vietnam y la matanza de estudiantes en la Universidad de Kent, apedrean el Instituto Norteamericano, en la Vía Augusta, o los almacenes Sears, en lo que entonces era la plaza de Calvo Sotelo –hoy Francesc Maciá. El 13 de febrero de 1971, después de un frustrado recital de Pete Seeger en

la Escuela de Ingenieros y de unos disturbios que afectaron al entorno del Palacio de Pedralbes, un grupo de manifestantes se cita en el centro de Barcelona, donde destrozan las vitrinas de la IBM, en la plaza Urquinaona. El 5 de diciembre de 1970, coincidiendo con el consejo de guerra contra militantes de ETA en Burgos, los manifestantes recorren la calle Tuset –uno de los escenarios predilectos de la *gauche* catalana– asolando todo a su paso. En las octavillas que lanzan puede leerse el motivo de lo que ciertamente era un operación de castigo: “La misma burguesía que asesina en Burgos se refugia en la paz de Tuset” (citado en Colomer, 1978: II, 61).

Una vez superada oficialmente la dictadura franquista, este tipo de agresiones de fuerte contenido simbólico, consistentes en interpelar violentamente a expresiones del mal social, económico y político, se han continuado considerado pertinentes por parte de ciertos grupos. En Barcelona, las celebraciones deportivas por victorias del Barça han desembocado de manera casi preprogramada en el apedreamiento de establecimientos de comida rápida pertenecientes a cadenas internacionales, al grito de “Butifarra, sí; hamburguesa, no”. Las acciones de protesta en la calle a lo largo de los 90 han insistido en ese tipo de actos, dirigidos contra empresas de trabajo temporal, delegaciones inmobiliarias, sedes bancarias, etc., como si se tratase de hacerles pagar su responsabilidad en los abusos del capitalismo, la precarización del trabajo temporal, el precio de la vivienda, etc. En el transcurso de las manifestaciones contra la globalización que tienen lugar en Barcelona el 24 de junio de 2001 o el 16 de marzo del año siguiente, los participantes partidarios de la acción directa apedrean tiendas de moda, al tiempo que pintan en sus paredes contiguas lemas contra el imperio de medidas que provocan la anorexia,⁸ pero también contra oficinas de la Caixa o la sede de Comisiones Obreras, sindicato éste supuestamente culpable de haber traicionado la causa proletaria.

Refiriéndose a las destrucciones provocadas por los manifestantes del Mayo del 68 en París, Michel de Certeau (1970: 11), advertía cómo estas nunca fueron de verdad un cataclismo y asumieron desde

⁸ En la manifestación contra la cumbre europea de marzo de 2002, los escaparates de la tienda de moda Gonzalo Comellas, en la esquina Casp/paseo de Gràcia, lucían grandes carteles, colocados en el interior por la propia empresa, en los que, como si de un sortilegio mágico apotropaico ante las piedras de los manifestantes se tratase, se podía leer: “No a la globalización”.

el principio y en todo momento un fuerte contenido simbólico, al mismo tiempo que recordaba que ninguna instalación estratégica, ni ninguna sede política o empresarial importante fue importunada por los revoltosos. “Los daños –anota Certeau-, además de los ocasionados inevitablemente por el desorden, provocan más bien el efecto de sacrificios necesarios a la *expresión* de una reivindicación” (Certeau, 1970: 11-12; el subrayado es suyo). Es por ello que Certeau nos habla aquí de auténticas *luchas rituales*, para enfatizar la escasa vocación destructiva de aquella revuelta, algo que podría ser ampliado a la mayoría de disturbios asociados a marchas civiles, ejercicios de fuerza tan protocolizados como las dramaturgias de que forman parte y de la que no pocas veces no dejan de ser una especie de prótesis no pocas veces perfectamente prevista.

Por lo que hace a los males personales, se podría decir algo por el estilo. De hecho, los enfrentamientos en la calle raras veces implican hoy, en las ciudades europeas, la aplicación de una violencia lesiva de efectos irreversibles, a diferencia de lo que había ocurrido en las grandes revoluciones urbanas del siglo XIX y de buena parte del siglo XX. La utilización de armas de fuego por parte de la policía, si no inédita, sí que es al menos mucho menos frecuente en Europa occidental que en otras épocas, dado que se entiende que las fuerzas de represión cuentan y han de emplear de técnicas y armas adecuadas a la persuasión/disuasión incruenta. Y lo mismo se podría decir de los manifestantes, que no suelen causar daños de verdad irreparables, excepto en aquellas circunstancias en que interviene, aunque sea como telón de fondo, la violencia armada, como ocurre en Irlanda del Norte o Euzkadi. Hay que recordar que el paradigma de revuelta urbana de finales del siglo XX en los países capitalistas avanzados ha sido, repitámoslo, el Mayo del 68 francés, que no provocó víctimas mortales directas, a pesar de su espectacularidad. Los estragos producidos eventualmente como la consecuencia de manifestaciones políticas en las últimas décadas en Europa no han sido nunca de extrema gravedad y el restablecimiento del aspecto anterior de los espacios afectos por disturbios ha costado algunas horas de trabajo a las brigadas municipales. En cuanto al número de muertos y heridos graves resultantes de choques entre manifestantes y policías ha sido escaso, en una tendencia que las actuaciones policiales contra manifestaciones antiglobalización en Gotteborg y Génova parecen querer desmentir en una última etapa. En cualquier caso, y volviendo al ejemplo barcelonés, es significativo que el

número de personas atendidas por los servicios médicos como resultado del accidentado *correfoc* de las fiestas de la Mercè de 1996 fuera mayor del que se registraría unas semanas más tarde en aquel mismo escenario –la Vía Laietana–, derivado del violento desalojo policial del *okupado* cine Princesa y de las protestas posteriores frente a la Jefatura de Policía.

Los choques urbanos entre manifestantes y policías o entre manifestantes de signo contrario han adoptado casi siempre un carácter fuertemente ritualizado, en los que las cargas, los repliegues y los movimientos de defensa..., han adoptado un cierto aspecto de juego ceremonial, dominado siempre por la convicción de que la violencia usada será limitada y no tendrá consecuencias irreversibles. Ni los manifestantes –ni siquiera los más hostiles– ni los policías dejan nunca de explicitar este énfasis en la dimensión fundamentalmente escénica de sus actos. Las actuaciones contra sitios considerados encarnación de lo maligno o difusores de corrupción e infamia estaban orientados por esa misma voluntad dramaturgica. En esa línea, el tipo de vestuario que usan los manifestantes más radicales quiere ser elocuente y la policía y los espectadores son capaces de reconocerlo aún fuera de las marchas de protesta en sí. Esta preocupación por distinguirse acaba generando no sólo un efecto estético, sino estetizante, cuyo destino último es en buena medida mediático. Hoy, en una deriva de la que las manifestaciones antiglobalización de finales de los noventa y principios del siglo XXI han sido confirmaciones, se puede apreciar una notable tendencia mundial a uniformizar a los propios protestatarios. Los pasamontañas –línea Comandante Marcos–, las sudaderas con capucha, el calzado deportivo..., han acabado perfilando un *look* característico del manifestante radical.

Por descontado que los policías, por su parte, no olvidan tampoco nunca esa dimensión teatral de su actuación. Los despliegues de los agentes antidisturbios no son simples intervenciones destinadas a alcanzar un cierto objetivo –defender el orden público ofendido, di-

⁹ Esa percepción de los movimientos de la policía y los manifestantes como coreografías aparece explicitada en un excelente corto grabado para la televisión bosnia, en que un montaje paralelo muestra simultáneamente actuaciones en el festival de danza en espacios públicos de Barcelona –“Dies de dança”– y las marchas de protesta y las actuaciones policiales durante las jornadas antiglobalización también en Barcelona, en marzo de 2002. Se trata de *Alta tensión bajo Voltaje*, dirigida por Erol Colakovic y Patricio Salinas.

cen-, sino auténticas coreografías en que cada movimiento funciona como un verdadero paso de baile.⁹ El producto final muchas veces no disimula sus resonancias cinematográficas. La imagen de los policías de muchas ciudades europeas o norteamericanas avanzando por las calles golpeando con las porras sus escudos, recuerda inevitablemente las batallas de las películas “de romanos”. Con motivo de los hechos de Seattle, en 1999, la prensa ya llamó la atención acerca de cómo los uniformes y el equipo de los antidisturbios parecían extraídos de una película de ciencia-ficción. La vestimenta de trabajo que estrenó la policía española con motivo de las movilizaciones antiglobalización en Barcelona, en junio de 2001, estaban en esa misma línea de fantasía. Pierre Sansot habla de las furgonetas que transportaban a los CRS franceses del Mayo del 68 como “grandes bestias fabulosas en la caída de la tarde, monstruos que se hundían en la noche parisiense” (1996: 129). Michel de Certeau decía que los “manifestantes de mayo luchaban contra marcianos negros y con casco” (1970: 12). La propia presencia de espectadores es una prueba de esta naturaleza controlada, ritualizada y espectacularizada del disturbio urbano. Su desencadenamiento, en efecto –y los reportajes televisados nos lo deberían advertir–, no implica muchas veces que los viandantes tengan que huir y, si la intensidad de la lucha no alcanza un cierto nivel, buena parte de ellos permanecerá en el lugar como público de lo que es vivido como un acontecimiento urbano más.¹⁰ Ni que decir tiene que la condición de actualidades retransmitidas que tienen las manifestaciones en la calle no han hecho sino agudizar esa preocupación por la puesta en escena de los eventuales choques posteriores.

Es ahí que, cuando se habla de “actuaciones desproporcionadas” de las fuerzas policíacas, lo que se está diciendo es que estas, en cierta manera, se han saltado las normas implícitas y han hecho, por así decirlo, “trampa”, abusando de su poder, invirtiendo en su acción un encarnizamiento con el adversario e incluso con los propios espectadores. Esa ruptura de las reglas sobreentendidas que hacen de la lucha callejera contemporánea un juego ritual implica que los policías no se amoldan a su papel de funcionarios de los que cabe esperar una actuación profesional co-

¹⁰ No es casual que una coartada recurrente por parte de todo manifestante detenido por la policía es la de declarar que “él sólo miraba” o “pasaba por allí”; lo cual no quiere decir, por cierto, que muchas veces la policía detenga a viandantes o mirones con el fin de justificar su incapacidad para detener a los verdaderos manifestantes.

medida. La mera exhibición de armas de fuego y no digamos su uso –conductas que rarísimas veces han podido ser atribuidas a manifestantes– funciona como una trasgresión inaceptable por parte de uno de los intervinientes. Estas actuaciones “que no se valen” se producen casi siempre por cuenta de la policía, con casos recientes tan desgraciados como los Gotteborg y Génova en el año 2001. En Barcelona, la imagen de policías uniformados o de paisano esgrimiendo sus pistolas en la calle no ha sido inusual en los últimos tiempos, según denuncias de movimientos sociales anticapitalistas que no han sido recogidas casi nunca por los medios de comunicación.

Las violencias en que desemboca una manifestación inicialmente pacífica son en no pocas ocasiones el resultado de intervenciones policiales que parecen buscar el enfrentamiento. En ese sentido, es cierto que la policía puede ser responsabilizada muchas veces de ser ella la que altera un orden público que sobre el papel afirma defender. Eso no quiere decir que los alborotos no puedan desencadenarse como la consecuencia de la acción de elementos exaltados que confían en las virtudes mágicas de la acción directa y se abandonan a una tarea purificadora del espacio por el que transitan. El ataque contra los edificios que albergan instituciones tenidas por perversas es un ejemplo de esa voluntad de borrar literalmente del mapa potencias consideradas al mismo tiempo intrusas y malignas. Esa misma lógica de “castigar y liberar” se aplica a la hora de atacar presencias abominables, en un gesto en última instancia de higiene y purificación. En todos los casos, los agresores se consideraban a sí mismos como una especie de ángeles exterminadores que ejecutaban una misión de limpieza de la ciudad de corporeizaciones espaciales del mal. Con ello, no dejan de darle la razón a Henri Lefebvre, que, ante el espectáculo de las calles de París en Mayo del 68, creía ver en la revuelta un instrumento espontáneo de renovación urbana, la expresión de una voluntad absoluta de modificar no sólo el espacio físico, sino también el espacio social: “Sólo el bulldozer y el cóctel molotov podrían cambiar el espacio existente” (Lefebvre, 1974: 68).

En una última etapa ya hemos visto cómo los objetivos de estas operaciones de castigo y limpieza afectan, además de a sedes institucionales, a cajeros automáticos, cabinas telefónicas, autobuses, sucursales bancarias, empresas inmobiliarias, hamburgueserías, oficinas de ocupación, etc. La lógica escénica que invierten es siempre la

misma y responde a una idéntica obsesión por ritualizar al máximo el espacio y por marcar territorio. Por ejemplo, los *black bloc* que acompañan las manifestaciones antiglobalización se infiltran en su corazón para, desde allí, ir marcando los puntos fuertes por los que van pasando, como si quisiesen dejar un rastro etológico que hiciese inequívoco el itinerario seguido, puntuado gracias a ellos con destrozos el recorrido, a la manera de las migajas de pan del cuento. A las pocas horas, los cristaleros han repuesto los vidrios rotos y las brigadas municipales han retirado los contenedores incendiados, como respondiendo a una voluntad de borrar las huellas de lo que ha venido a ser como un fenómeno meteorológico, una especie de huracán humano que ha arrastrado a su paso todo aquello que había sido señalado antes como indigno de estar, como inaceptable factor de impureza que había que suprimir de raíz del paisaje urbano.

Otras veces, la acción destructiva puede ser atribuida no a alborotadores que creen ejecutar una tarea sagrada, sino a agentes gubernativos o a sueldo suyo. A raíz de la escandalosa actuación policial contra los manifestantes anti-Banco Mundial el 24 de junio de 2001 en Barcelona, diversas organizaciones presentaron ante los juzgados más de un centenar de testimonios que declaraban haber visto a presuntos manifestantes que arrasaban escaparates y que salían o volvían a entrar en furgonetas policiales, cambiando pañuelos por porras y deteniendo o apaleando a manifestantes pacíficos. Al año siguiente, en marzo, en los disturbios derivados de las protestas contra la cumbre europea, también se pudo fotografiar a personas enmascaradas que salían de furgonetas de la policía y que actuaban como si fueran manifestantes violentos. En estos casos, y si fuesen ciertas las imputaciones hechas contra la policía, nos encontraríamos ante una táctica bien conocida en la historia de la represión contra las revueltas urbanas, consistente en la actuación de provocadores policiales o en connivencia con la policía, que servirían para desacreditar las movilizaciones y justificar la actuación de las propias "fuerzas de orden público", "obligadas" a actuar por un "cariz de los acontecimientos" que ellas mismas se han encargado de propiciar. La actuación de la policía en Barcelona, en el caso de las protestas antiglobalización de 2001 y 2002, funcionaron como un magnífico ejemplo de ese tipo de mecanismos, en los que la propia policía pudo haber asumido la tarea de que se cumpliesen los pronósticos formulados por la delegada del Gobierno español acerca de las intenciones violentas de los manifestantes.

FIESTA Y MOTÍN

Estos ejemplos de usos expresivos del espacio público ponen de manifiesto cómo los sectores más inquietos y creativos de la ciudadanía pueden desplegar maneras alternativas de entender qué son y para qué sirven las vías por las que habitualmente se agita una difusa sociedad de transeúntes y vehículos. ¿Qué implican esos sitios y esos trayectos entre sitios que hacen sociedad entre sí y a los que justamente llamamos *ciudad*? ¿Meros canales por los que circula de manera siempre previsible y ordenable la dimensión más líquida de lo urbano? Estos acontecimientos advierten de cómo las calles no son sólo pasillos que sirven para ir de un espacio privado a otro, ni lo que en ellas puede uno encontrar –mobiliario urbano, semáforos, monumentos, escaparates, quicios, kioscos...– elementos instrumentalmente predefinidos. De igual modo, tampoco las calzadas son simples pistas para que se desplacen por ellas los vehículos, sino también escenarios idóneos para que se expresen en él y a través suyo anhelos y voluntades colectivas.

Las calles y las plazas están cargadas de valores y significados compartidos que se han emitido desde una memoria que no tiene por qué ser la oficial, aquella que denotan sus placas identificatorias o los monumentos que con frecuencia las presiden, cuyo significado explícito casi siempre se ignora, en el doble sentido de que se desconoce o resulta indiferente. Allí, de tanto en tanto, se pasa de la dispersión a la fusión, de la movilidad a la movilización. Transeúntes que hasta hacía un momento se agitaban de un lado a otro, dejan atrás su habitual discreción y se agrupan para proclamar lo que viven como una verdad colectiva y urgente. Manifestaciones, marchas, concentraciones... A veces, disturbios, altercados, algaradas.. He ahí lo que se airea como “acontecimientos mediáticos”, incluso en el mejor de los casos podrán ser homologados con el tiempo como “hechos históricos”. Su contenido ha sido provisto por fuentes ideológicas bien diferentes o por estados de ánimo políticos no siempre coincidentes. Lo que interesa no es tanto la intención explícita de los actores en relación con un cierto contexto institucional político o económico, sino la realidad que construyen con su acción grupos sociales que no se conforman con esperar y mirar, sino que entienden que pueden y deben intervenir en el curso de los acontecimientos y hacerlo en el lugar en que esos se producen, que es ante todo la calle.

Por encima de sus contenidos e intenciones explícitas, esas interrupciones/irrupciones de la vida ordinaria que implican las movilizaciones sociales en la calle emplean unas técnicas, unas maneras de hacer, que *ya estaban ahí*, disponibles y a punto, probadas una y otra vez con motivo de otras movilizaciones sociales que se llevaban a cabo a título de celebraciones populares. En efecto, en la fiesta ya se desplegaba todo el repertorio de maneras posibles de apropiarse de la calle los individuos ordinarios, aquellos que molecularmente, día a día, usan la calle y la subordinan a sus intereses prácticos y simbólicos. También en la fiesta podía escucharse amplificado ese murmullo de la sociedad apenas audible en condiciones cotidianas, a no ser como una especie de bajo continuo, un rumor ininterrumpido y omnipresente que está siempre debajo de la multiplicidad infinita de las prácticas consuetudinarias de los peatones. Ese zum-zum que se visibiliza momentáneamente en toda festivalización, corporifica brevemente lo opaco, clandestino, viscoso, casi imperceptible, puesto que propicia una metamorfosis del espacio ciudadano, al que se le hace funcionar lejos de las propuestas e intenciones de los arquitectos, los diseñadores urbanos y los políticos, en un *registro otro*.

La fiesta y su expresión extrema, la revuelta, improvisan un proyecto urbanístico alternativo, es decir, otra manera de organizar simbólica y prácticamente el espacio de vida en común en la ciudad. Se ve desplegarse entonces una potencia que crea vida social de espaldas o encarándose a los poderes instituidos y lo hace de una manera que no tiene por qué ser coherente con el espacio que aparentemente usa, pero que en realidad cabe decir que *vivifica*. Se cumple, de nuevo, en contextos urbanos contemporáneos, la tantas veces notada e ilustrada relación de contigüidad entre la fiesta y el motín. Con la excusa de la fiesta o rentabilizando las oportunidades que la historia se encarga de deparar, se organizan sociedades anónimas inquietantes, aglomeraciones de desconocidos que conforman comunidades tan transitorias como enérgicas, el sentido y la función de las cuales es la de concentrarse, discurrir, gesticular, actuar, interpellando o mostrándose indiferentes ante la autoridad –ahora desautorizada– de la *polis*. Se confirma así el pensamiento profundo de Michel de Certeau (1996), cuando hablaba de la actividad furtiva de los usuarios del espacio público, aquellos que van y vienen, se desbordan y desbordan los cauces de los que en principio no deberían escapar, se abandonan a todo tipo de derivas por un

relieve que les es impuesto, pero en el que protagonizan movimientos espumosos inopinados, que aprovechan los accidentes del terreno, mimetizándose con el entorno, filtrándose por las grietas y los intersticios, corriendo por entre de las rocas y los dédalos de un orden establecido, agitándose entre las cuadrículas institucionales que erosiona y desplaza, agitaciones de las que los poderes no saben nada o casi nada. La fiesta y la revuelta conducen al paroxismo y la apropiación por parte del practicante de la ciudad de las texturas por las que se mueve.

La fiesta y el motín ejercitan una misma técnica de apropiación radical del espacio que usan. Ejecutan una práctica casi espasmódica de movimientos singulares y de ocasiones irrepetibles. La celebración popular de manera larvada y el disturbio descaradamente nos recuerdan que es cierto que existe una ciudad geométrica, diáfana, hecha de construcciones y monumentos claramente identificables, pero que existe también una vida urbana hecha de acuerdos secretos entre transeúntes que, sin conocerse, pueden interrumpir la ciudad, yugular el falso orden que parece dominar la cotidianidad. La revuelta siempre acecha, en una ciudad, su hora. El disturbio conduce a su exacerbación lo que la fiesta más inocua ya insinuaba: una apropiación sin concesiones de un sistema topográfico que el viandante comprende y usa y que ahora conoce su sentido último, que es el de llenarse y moverse al aplicársele fuerzas societarias que son o han devenido de pronto salvajes. Ese espacio que al mismo tiempo recorren y generan es al fin y al cabo una pura potencialidad, una virtualidad disponible de ser *cualquier cosa* y que existe sólo cuando esa *cualquier cosa* se produce. Patria absoluta del acontecimiento, su protagonista es un personaje al mismo tiempo vulgar y enigmático: el peatón, el transeúnte, que de pronto decide usar radicalmente la calle, actuarla, decirla diciéndose y que, haciéndolo, se apropia de ella. Aunque acaso fuera mejor decir que, sencillamente, la recupera.

BIBLIOGRAFÍA

- As, M. 1988. Modern Political Ritual. *Current Anthropology*, vol. 29/3. Pág. 391-404.
- Adell Argilés, R. 1989. La transición política en la calle. Manifestaciones políticas de grupos y masas. Madrid 1976-1987. *Departamento de Sociolo-*

- gía I (Cambio Social)*. Madrid: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral inédita.
- Angenot, M. 1993. "Le Drepeau rouge: rituels et discours". En Coblenz, F.; Couderc, S. y Eizykman, B. (edits), *L'Esthétique de la rue*. París: L'Harmattan. Pág. 73-99.
- Ayats, J. 1998. Cómo modelar la imagen sonora del grupo: los eslóganes de manifestación. *Antropología*, núm. 15-16 (marzo-octubre). Pág. 243-268.
- Certeau, M. de. 1970. *La conquista de la palabra*. Barcelona: Estela.
- . 1996. *La invención de lo cotidiano*. México DF.: Universidad Iberoamericana.
- Cochart, D., 2000. "La Fête dans la protestation". En Marouf, N. (ed.), *Pour une sociologie de la forme*. Mélanges Sylvia Ostrowetsky, Picardie: Université de Picardie Jules Verne/CEFRESS. Pág. 413-415.
- Colomer i Calsina, J.M. 1978. *Els estudiants de Barcelona sota el franquisme*. Curial, Barcelona, 2 vols.
- Collet, S. 1982. La manifestation de rue comme production culturelle militante. *Ethnologie française*, vol. XII/2. Pág. 167-177.
- . 1988. Les pratiques manifestantes comme processus révélateur des identités culturelles. *Terrain*, núm. 3 (octubre). Pág. 56-58.
- Cruces, F. 1998a. "El ritual de la protesta en las marchas urbanas". En García Canclini, N. (ed.), *Cultura y comunicación en Ciudad de México*. México DF.: Grijalbo, vol. II. Pág. 27-83.
- . 1998b. Las transformaciones de lo público. Imágenes de protesta en la Ciudad de México. *Perfiles Latinoamericanos*, Vol. VII/12. Pág. 227-256.
- Cruces, F. & Díaz de Rada, Á. 1995. Representación simbólica y representación política: el mitin como puesta en escena del vínculo electoral. *Revista de Occidente*, núm. 170-171 (julio-agosto). Pág. 162-180.
- Entel, A. 1996. *La ciudad bajo sospecha. Comunicación y protesta urbana*. Buenos Aires: Paidós.
- Filleule, O. 1993. *Sociologie de la protestation. Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*. París: L'Harmattan.
- Joseph, I. 1999. *Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de la acción*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

- Kaplan, T. 1992. *Red City, Blue Period. Social movements in Picasso's Barcelona*. Berkeley: University of California Press.
- Kertzer, D.I. 1992. Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales. *L'Homme*, vol. XXXI/1 (enero-marzo). Pág. 79-90.
- Lefebvre, H. 1974. *La production de l'espace social*. París: Anthropos.
- Macé, E. 1999. Les violences dites "urbaines" et la ville. *Les Annales de la Recherche Urbaine*, núm. 83/84 (septiembre). Pág. 59-64.
- Marin, L. 1983. Une mise en signification de l'espace social. Manifestation, cortège, défilé, procession (notes semiótiques). *Sociologie du Sud-Est*, núm. 37-38 (julio-diciembre). Pág. 13-27.
- Milbrath, L.W. y Goel, M.L. 1977. *Political Participation: How and why do people get involved in politics?* Lanham: University Press of America.
- Offner, J.-M. 1980. Enjeux politiques et sociales de la marche a pied. *Métropolis*, núm. 75 (3er semestre). Pág. 18-20.
- Petersen, A. B. 1997. "...Sert uniquement á faire circuler". En Larsen, S.E. y Petersen, A.B. (eds.), *La rue, espace ouvert*. Odense: Odense University Press. Pág. 169-196.
- Remy, J. y L. Voyer, 1992. *La ville: vers une nouvelle definition?* París: L'Harmattan.
- Robert, V. 1996. *Les chemins de la manifestation*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Sansot, P. 1996. *Poétique de la ville*. París: Armand Colin.
- Tcherkézoff, S. 1986. Logique rituelle, logique du tout. *L'Homme*, Vol. XXVI/4. Pág. 91-117.
- Tilly, Ch. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Chicago: University of Michigan.
- Valle, T. del. 1997. *El alcance de las ocupaciones temporales: la manifestación del 8 de marzo, Andamios para una ciudad nueva*. Madrid: Cátedra. Pág. 214-22.
- Velasco, H. 1982. "A modo de introducción". En Velasco, H. (comp.), *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres-catorce-dieciséte. Pág. 8-9.
- , 1992. El espacio transformado, el tiempo recuperado. *Antropología*, núm. 2 (marzo). Pág. 5-30.
- Zorrilla Castresana, R. 1976. *Sociología de las manifestaciones*. Bilbao: Desclée de Brower.