

Políticas y tácticas del cuerpo: retablos de la ciudad activista

Autor: Carlos Diz

Tesis doctoral UDC / 2015

Director: Enrique Couceiro Domínguez

Departamento de Humanidades¹



UNIVERSIDADE DA CORUÑA

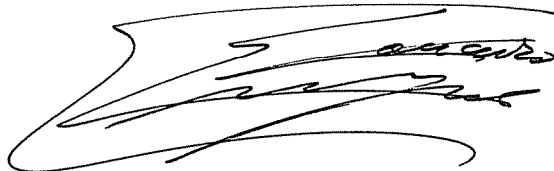
¹ Programa de doctorado *Linguaxe, ciencia e antropoloxía*, regulado por el RD 778/1998

Enrique Couceiro Domínguez
Profesor Titular de Antropología social
Departamento de Humanidades
Universidad de A Coruña

Como Director del trabajo de Tesis Doctoral de D. Carlos Diz Reboledo, con DNI. 35476966H, que se presenta con el título "Políticas y tácticas del cuerpo: Retablos de la ciudad activista", ACREDITO que dicho trabajo de Tesis Doctoral cumple los requisitos de rigor teórico, metodológico y científico, nivel analítico, originalidad y exhaustividad etnográfica, entendiéndose por todo ello que se dan las condiciones idóneas para que su autor opte al grado de Doctor.

Y para que sirva a los efectos oportunos,

A Coruña 3 de septiembre de 2015



Fdo.: Enrique Couceiro Domínguez
Departamento de Humanidades
Area de Antropología social y cultural

Parte de esta investigación ha sido financiada por la Xunta de Galicia, primero a través de una bolsa de estudios de Tercer Ciclo cofinanciada por el Fondo Social Europeo y disfrutada entre 2008 y 2009, y más tarde a través del programa María Barbeito, del que fui contratado-investigador entre 2010 y 2012.

Licencia

Esta tesis puede ser copiada, reproducida y modificada total o parcialmente por cualquier medio siempre que se mantenga la atribución al autor y se comparta en los mismos términos la obra derivada. Los términos de uso quedan establecidos por una Licencia Creative Commons de tipo Atribución-Compartir en los mismos términos, pueden consultarse en el sitio web:
<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/es/deed.en>

Agradecimientos

“La mitad de la palabra es de algún otro”. Así lo escribía José Antonio Fernández de Rota, maestro, en la que sería finalmente su obra póstuma. Lo hacía para indicar, como acostumbraba, su convicción de que no había en el ser humano nada tan intensamente social como su pensamiento, como la relación entre el lenguaje, la acción y el pensamiento. Con él aprendí las primeras lecciones. En gran medida fue su pasión en las aulas, su gusto por el detalle y su amor por la antropología, lo que inspiró y motivó mi llegada hasta aquí. Él me guió y tutorizó durante los cursos de doctorado, dirigiendo los primerísimos compases de esta tesis. Aquellos años son de los recuerdos más hermosos que me deja este duro y largo viaje. Un maldito cáncer nos lo arrancó con premura, pero no a sus libros ni a sus enseñanzas. Valgan estas páginas como humilde homenaje a su figura, la de un hombre que gustaba descubrir el mundo en un grano de arena.

Este trabajo está hecho de muchas mitades, de palabras de otros. Profesores, amigos, autores, informantes... Es imposible que todos quepan en el texto, e igual de improbable que me acuerde de todos ellos. Quisiera agradecer, en primer lugar, a José Antonio y a los demás profesores de doctorado, Enrique Couceiro, María Jesús Pena y Luis Gárate, por brindarme maravillosas lecciones aquellos primeros años, en mi joven e inexperta llegada a la antropología, tras haber finalizado mi licenciatura en sociología. De sus clases nacieron las primeras preguntas y las dudas más valiosas. A Enrique, director de esta tesis, cazador de símbolos y maestro de la sospecha, por descargar ríos de tinta que regaron el texto y por la atención constante a cada renglón y a cada curva.

Gracias a mis colegas de la universidad de Burdeos, donde pude disfrutar de una feliz estancia de investigación, acompañada de un intenso trabajo de campo, entre enero y mayo de 2010. Gracias especialmente a Bernard Traimond, amigo y maestro; a Frédéric Le Marcis, por recordarme la importancia de la cacofonía; a Colette Milhé y a Éric Chauvier, por su destreza y su simpatía; y a la hospitalidad y gentileza de Pierre Bidart, que también nos abandonó demasiado pronto, a los pocos meses de mi regreso.

Este camino, demasiadas veces solitario, tuvo la suerte de cruzarse con compañeras y con compañeros excelentes. A mis colegas de doctorado, Area, Marta, Bea, Alberto, Carmen, y especialmente a mis dos camaradas y amigos, Eleder y Antón, fuentes continuas de apoyo y aprendizaje. El primero, en su *exilio* ecuatoriano, tuvo el detalle de leer y comentar numerosos pasajes de esta tesis. El segundo, sin saber muy bien el porqué, siempre confió en mi trabajo y en mi escritura más de lo que yo lo hacía.

De la mitad de la palabra, seguro que la más acertada es la de otros. Mis agradecimientos a los profesores e investigadores que compartieron conmigo sus saberes, especialmente en aquellos primeros años, en los cursos de doctorado y dentro del grupo de investigación que dirigía José Antonio. Carmelo Lisón, James Fernández, Mary L. Pratt, Renato Rosaldo, Eduardo Restrepo, Maribel Casas, Edurne de Juan, Paco Ferrándiz, José Palacios, Mercedes Cano, José L. Anta, Jesús Aparicio, José Yuste... La lista sería demasiado larga, insuficiente mi cariño y mi gratitud. A los que faltan, estáis presentes.

Por supuesto, y casi en primerísimo lugar, gracias a mis informantes, a ellas y a ellos, por dejarme ser uno más, por enseñarme y darme las palabras, las experiencias y los lugares que dan sentido a este oficio. No están todos presentes, pero sí –espero– representados. Me abrieron sus puertas y me vieron

crecer a su lado. La academia, la mayor parte del tiempo, estaba ahí fuera, en la calle, entre charlas y acciones, aprendiendo las lecciones más importantes. La vida no cabe en un texto, es cierto. Aguardo que comprendan mis errores, mis críticas y mis tropiezos. Gracias por llamarme *compañero*.

¿Acaso hay vida después de la tesis? Espero hallar pronto la respuesta. Tal vez era inevitable perder y perderse, distanciarse, lastimarse demasiadas veces, fruncir el ceño y estar de morros, perder la sonrisa. Probablemente podía haberlo hecho mejor. A los que están y a los que ya no, un abrazo. A la amistad que, pese a todo, aún perdura. Gracias a mis amigos y a mis amigas, de tantos sitios, con tantos acentos. Nuestros sueños no caben en sus urnas, vuestros nombres no caben en esta cuartilla. Un saludo especial a los de siempre, a Xoán por aliviarme la espalda y a Cris por aliviarme las penas. ¿Un antropólogo tantas horas delante de un ordenador? Gracias a Xabi, el amigo-informático que me salvó de tantas y que junto a Alberto me ayudó a maquetar este texto, y a Sari, por la sonrisa y los cuidados. Gracias a Esteva, luchando conmigo por llegar a tiempo en los días más duros, y también a Arturo, compañeros de viaje y de dudas. Gracias a Arpan, por llevarme a aquella esquina perdida en la noche de Chicago. A Jana, por aquellas cinco razones que dejaste en el aire. A Óscar Tejero, por reivindicar a idiotas, locos y payasos, y por echarle valor. Gracias a la vieja y nueva *Universidad Invisible* y a sus colectivos satélites, especialmente Zoopolitik y Ergosfera. A Héctor y a Gutier, compañeros de piso, por aguantar mis horarios y por cantar mis canciones. A vuestro lado viví esta crisis... y tantas otras. Gracias también a mis bibliotecarias y bibliotecarios, Luisa, Belén, Toño, Ventura y compañía, por no cansarse de mi cara a lo largo de los años, por traerme libros y muestras de apoyo, y por ayudarme a buscar los malditos índices de impacto...

A mi familia, siempre presente. A los que ya se fueron y a los que siguen en pie. A la abuela, guardiana de la memoria, *contaora*, la verdadera *storyteller* de la familia. A mis hermanos, por la paciencia y el aguante ante un hermano medio *hippie* y medio *outsider*. A mi madre y a mi padre, que nunca preguntaron si en eso de la antropología había trabajo... (Supongo que ya intuían la respuesta). Y a Fátima y a Raquel, por supuesto.

A la ley de Murphy, claro, por tener también un punto de circense, por llevarme más de una vez ante “el más difícil todavía”, por torcer las cosas cuando menos lo necesitaba y por traer consigo más de un golpe bajo. Sin ella, desde luego, saborearía este momento un poco menos.

A los jóvenes antropólogos, compañeras y compañeros de generación, abocados a la huida y a la precariedad, abandonados a su suerte, y que aun así creen todavía que la antropología también es un arma cargada de futuro, que se rompen los cuernos ante un porvenir incierto, ante un desierto de oportunidades y ante un horizonte robado. Quizá tengamos la herramienta para hacer de éste un mundo menos cabrón. Y nos abriremos paso.

Y a Sara, por caminar.

Resumo

O que segue é un mosaico, un retablo composto de distintas figuras, prácticas e grupos activistas, produto dun traballo de campo multisituado desenvolvido en distintas cidades europeas entre 2008 e 2012. Baixo a premisa inicial de seguir aos corpos e de rastrexar a cultura, nesta etnografía entrecrúzase a antropoloxía política coa antropoloxía do corpo, a antropoloxía urbana e a antropoloxía dos movementos sociais. Ademais, un entrecruzamento maior atravesa todo o texto: o do corpo coa cidade. Velaí a hipótese principal: o corpo vese alterado polas transformacións da cidade e esta pode ser alterada pola acción dos corpos. Instrumentalizados e convertidos en recursos, o corpo e a cidade configuran, na cultura activista, os primeiros lugares do político. O corpo despregado como táctica ou como vertebrador de tácticas, e a cidade como escenario e como obxecto de disputa, son os dous grandes protagonistas. Definir as tácticas do corpo, comprender que é o activismo, estudar o papel actual do corpo e da cidade nos movementos sociais, explicar as relacións entre ambos os dous e rastrexar as relacións de poder e as relacións de resistencia son aquí os obxectivos principais.

Resumen

Lo que sigue es un mosaico, un retablo compuesto de distintas figuras, prácticas y grupos activistas, producto de un trabajo de campo multisituado desarrollado en distintas ciudades europeas entre 2008 y 2012. Bajo la premisa inicial de seguir a los cuerpos y de rastrear la cultura, en esta etnografía se entrecruza la antropología política con la antropología del cuerpo, la antropología urbana y la antropología de los movimientos sociales. Además, un entrecruzamiento mayor atraviesa todo el texto: el del cuerpo con la ciudad. He ahí la hipótesis inicial: el cuerpo se ve alterado por las transformaciones de la ciudad y ésta puede ser alterada por la acción de los cuerpos. Instrumentalizados y convertidos en recursos, el cuerpo y la ciudad configuran, en la cultura activista, los primeros lugares de lo político. El cuerpo desplegado como táctica o como vertebrador de tácticas, y la ciudad como escenario y como objeto de disputa, son los dos grandes protagonistas. Definir las tácticas del cuerpo, comprender qué es el activismo, estudiar el papel del cuerpo y de la ciudad en los movimientos sociales, explicar las relaciones entre ambos y rastrear las relaciones de poder y las relaciones de resistencia son aquí los objetivos principales.

Abstract

What follows is a mosaic; an altarpiece composed of different figures, practices and activist groups, product of a multi-sited fieldwork developed in different European cities between 2008 and 2012. Under the premise of following bodies and tracking culture, this ethnography intersects with the anthropology of the body, political anthropology, urban anthropology, and anthropology of social movements. In addition, a greater thread runs through the text: the body with the city. Here is the initial hypothesis: the body is altered by the transformations of the city, and the city can be altered by bodily action. Instrumentalized and turned into resources, the body and the city set, in the activist culture, the primal spaces in political action. The body deployed as tactical or as the bearer of tactics, and the city as stage and as a subject of dispute, are the two great protagonists. The main objectives here are to define the tactics of the body, to understand what activism is, to study the current role of the body and the city in social movements, to explain the relationship between the two, and to track the relationships of power and relationships of resistance in the activist culture.

Agradecimientos	3
Resumen.....	5
Índice.....	7
Introducción. Seguir a los cuerpos, rastrear la cultura: tramas e itinerarios del activismo contemporáneo.....	15
ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	18
Antropología política.....	19
Antropología del cuerpo	22
Antropología urbana	26
Antropología de los movimientos sociales	30
JUSTIFICACIÓN, HIPÓTESIS Y OBJETIVOS	35
Hipótesis y objetivos	39
APUNTES METODOLÓGICOS	41
Entre rutas y raíces: campo itinerante e itinerarios de campo.....	42
El trabajo de campo multisituado	45
Un viaje intertextual: paisajes de activismo y diálogo narrativo	48
ESTRUCTURA DE LA TESIS	54
PRIMERA PARTE. Contestando la globalización	57
Capítulo 1. Recordando el Guantánamo climático: ruido y furia en las calles de Copenhague	59
DESCUBRIENDO A RIBAS	60
Notas desde una okupa.....	61
Pistola, pizarra, sartén... y cámara	63
968: Let them go!	64
De ovejas negras y rupturas generacionales	66
La política en escenas.....	71
BLACK BLOC DERRIBADO.....	77
Never trust a COP.....	79
La ciudad quirófano.....	83
Los usos políticos del sufrimiento	85
Paisajes de excepción.....	88

Lógicas del control y prevención de riesgos	91
Recordando el ‘Guantánamo climático’	93
Jørgen: la estética de un cuerpo pantalla	96
HISTORIAS DE VIOLENCIA.....	99
Pluralidad de tácticas	100
‘¿Quién define la violencia?’	101
Relaciones de poder, visiones de la policía: el oficial Sánchez	105
Poner el cuerpo: acción directa e intercambio de mensajes	111
Hacia una política del caminar	114
Capítulo 2. Siguiendo al movimiento global: contracumbres en una era de transición	117
DE SEATTLE A COPENHAGUE	117
Rastreado lo global	118
Otro mundo era posible	121
There is no Planet B: las políticas de la urgencia	126
JOKENHAGEN: CIUDAD DE CUERPOS Y PALABRAS	134
Arquitectura en red: del ciberespacio a la calle (y viceversa).....	135
Entre mapas: la ciudad semántica y el <i>sitio</i> de los cuerpos	142
Repensando la ‘ciudad creativa’: el caso de Christiania	151
Juego de tropos y mundo figurado	158
ACUERDOS Y DESACUERDOS.....	162
¿Truco o trato? ‘Soluciones de la gente’, ‘ilusiones del sistema’	162
En transición: narrando mitos, produciendo verdades	165
SEGUNDA PARTE. Los otros lugares de la política.....	171
Capítulo 3. Notas del subsuelo: Centro Social Própolis	173
HACIA UNA NUEVA GENERACIÓN DE CENTROS SOCIALES	173
In-dependencia del Agra do Orzán	173
Símbolo y fiesta en el ‘barrio desastre’	175
Aligerando el drama social.....	178
Gonzalo: del runrún de la sacristía al megáfono callejero.....	180
Intermitencia, ‘buena onda’ y precariado: perfilando el sujeto propolero	182
Breve historia de los centros sociales: instituciones de movimiento	190
HACIA DENTRO: HACER DEL CUERPO UN ESPACIO.....	199
Soberanía assemblearia: círculos y rituales de ensamblaje	201
Activismo, resistencia y tácticas del cuerpo (o del poder y sus disfraces).....	211

Contra la representación.....	228
Lo personal es político... si es compartido (horizontes de comunidad)	236
HACIA FUERA: GANAR LA CALLE, HACER BARRIO	242
Haciendo mapas, redes y cartografías críticas.....	244
Politizar la alegría: ambiente de fiesta y carnavales de resistencia.....	249
Vera, la espigadora: reciclaje político y política reciclada	253
Jugar la ciudad: haciendo semáforos y <i>xogando na rúa</i>	265
Capítulo 4. Bicicletas viejas, ciudades nuevas: ReCiclos y Masa Crítica	275
DEVENIR METROPOLITANO: ¿DÓNDE TERMINA LA CIUDAD?	277
Crisis urbana y giro espacial: dame un coche que me lleve al suburbio.....	279
Cuerpos metropolitanos y mundo urbano.....	284
OBJETOS TIRADOS, OBJETOS SAGRADOS: REAPROPIACIÓN TECNOLÓGICA DE LA BICICLETA	289
La casa de las cosas, el tiempo de los objetos	291
Hacerse una bici por piezas: búsqueda, <i>hackeo</i> y reensamblaje.....	296
Lo flexible, lo invisible y los objetos-frontera	303
EN BUSCA DE LA CIUDAD PERDIDA	315
‘¡Somos tráfico!’: recorriendo las calles en una máquina que se mueve	318
Una máquina de ritmos: política prefigurativa y políticas de la materialidad	322
<i>Hackear</i> la ciudad: tapones, prototipos y máquinas de guerra	326
Alegría entre las piernas: (re)conectar con el entorno a golpe de pedal	333
La ciudad nerviosa: cuerpos manchados en la jungla de asfalto	340
Velosofía: emoción, ciclismo mutante y eficacia existencial	350
Hacia una nueva cultura de la movilidad urbana.....	357
TERCERA PARTE. Lenguajes del presente	367
Capítulo 5. Entre narices rojas: antropología fracasada del humor y la risa.....	369
EN UNA BRIGADA DE PAYASOS ACTIVISTAS	372
El humor, un asunto serio	375
Fugitivos de la carpa: de la arena del circo al campo activista	379
Recordar lo olvidado: la invención social de la infancia	384
‘ <i>C’est qui le chef?</i> ’ Mensajes, masajes, jefes y chamanes.....	386
En la búsqueda del <i>clown: stages</i> , mundo interior y cuarta pared	389
Explosiones, estallidos y vibraciones: el cuerpo de la risa	394
Calzarse la nariz roja: máscaras, disfraces, escudos y umbrales	395
DEL HUMOR EN ACCIÓN	397

Humor situado: imaginando una vida a través del lenguaje	398
Payaseando la política en la ciudad-patrimonio	401
Extraña sensación de riesgo protegido	407
En la estela de Bergson: contra la mecanización de la vida.....	410
Superioridad, incongruencia y alivio: tres teorías sobre el humor	412
De las relaciones jocosas a los anti-ritos: humor y antropología.....	414
Funciones, direccionalidades y usos políticos del humor	417
Entre el desafío al control y el mantenimiento del orden	419
Desnaturalizando la bondad del humor: crítica al pensamiento positivo	422
Cambios de humor: mirándose en el espejo de las paradojas	424
Capítulo 6. 15M: grietas	427
CUERPOS, PLAZAS, PALABRAS: LA LUCHA POR EL SIGNIFICADO	430
Del giro humorístico de la multitud	436
<i>Stiob</i> : hegemonía de la forma y política de la sobreidentificación.....	438
<i>Stiob</i> y democracia: misma forma, distinto significado	442
Cuerpo dolido, cuerpo narrado: un recurso para ganar un derecho.....	447
Cuerpos cuidados entre palabras. Del derecho al silencio al derecho a hablar	452
OBJETO POLÍTICO Y PARA LA POLÍTICA: LA LUCHA POR LA CIUDAD	454
Miedo-ambiente	458
Plazas.....	463
Acampada Coruña: del urbanismo como intervención ciudadana	464
A propósito del concepto de “espacio público”	469
Espacios otros: heterotopías.....	475
De la ciudad como recurso y común compartido	476
APERTURAS Y DESPLAZAMIENTOS DE LO POLÍTICO	480
Conclusiones	485
Aceleración y reacción: el activismo consiste en vivir tácticamente	488
Las tácticas del cuerpo hacen de éste el primer lugar de lo político	492
La ciudad es hoy protagonista, a la vez contexto y objeto de disputa	494
Al descentramiento de la ciudad se le opone la centralidad del cuerpo.....	497
Donde hay resistencia hay también poder	499
Bibliografía	503

“... y escucha cuentos inéditos que son siempre los mismos”

Marcel Mauss, *Esbozo de una teoría general de la magia*.

Políticas y tácticas del cuerpo: retablos de la ciudad activista

Carlos Diz

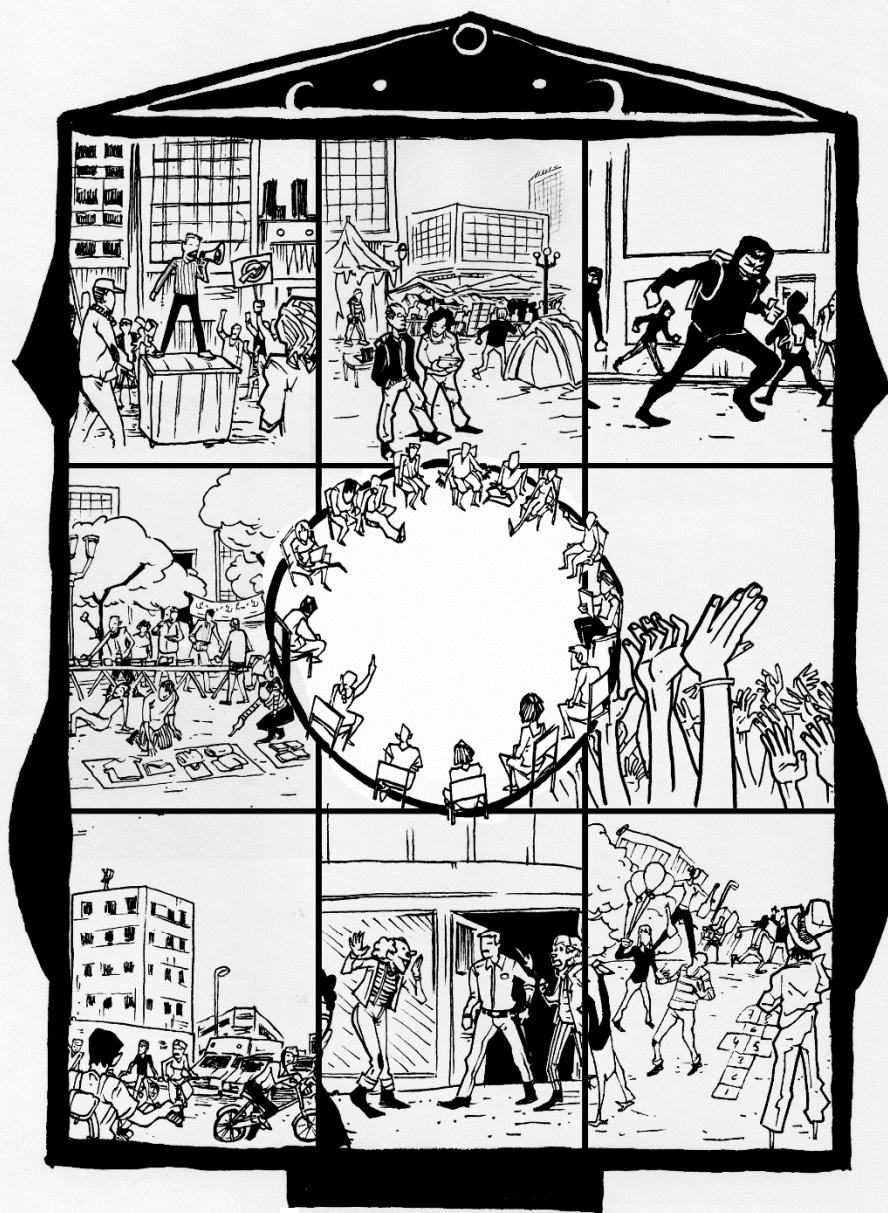


Ilustración de David Buceta

Introducción

SEGUIR A LOS CUERPOS, RASTREAR LA CULTURA TRAMAS E ITINERARIOS DEL ACTIVISMO CONTEMPORÁNEO

“Pero entonces bailaban por las calles como peonzas enloquecidas, y yo vacilaba tras ellos como he estado haciendo toda mi vida mientras sigo a la gente que me interesa, porque la única gente que me interesa está loca, la gente que está loca por vivir, loca por hablar, loca por salvarse, con ganas de todo al mismo tiempo, la gente que nunca bosteza ni habla de lugares comunes, sino que arde, arde como fabulosos cohetes amarillos explotando igual que arañas entre las estrellas”

Jack Kerouac, *En el camino*

Decía que la mano seguía los hilos, y no al revés, que era el peso y la forma del títere lo que guiaba y hacía bailar los dedos en el aire, saltando y cruzándose como las notas del pianista. Jaco era un “manipulador”... de marionetas, y dirigía una escuela de teatro en el barrio coruñés del Agra do Orzán. Fue él uno de los coordinadores del acto de independencia del barrio, analizado en el tercer capítulo. Escena altamente irónica en la que la clase política salía escaldada, entre risas de vecinos y activistas, quienes acusaban a sus miembros de ser, justamente, unos “manipuladores”, y de comportarse –tal y como decía Ribas en las frías calles de Copenhague– como “marionetas del sistema”.

Es difícil hablar de *retablos* sin comenzar aludiendo a su polisemia. Según el DRAE, el Diccionario de la Real Academia Española, una de sus acepciones, la tercera, es precisamente ésta: “Pequeño escenario en que se representaba una acción valiéndose de figurillas o títeres”. Aunque en el mundillo de las artes escénicas, hoy en día, dicha voz tiende a sustituirse por términos como el de “teatrillo”, el retablo aún evoca el lugar de la representación titiritera, ejecutada a partir de variadas técnicas, entre ellas: los títeres de guante, los de varilla, los de sombra, los guiñoles –manipulados desde abajo, introduciendo la mano dentro del muñeco– o los aquí referidos, las marionetas, títeres movidos desde arriba a través de cuerdas o hilos. Historiadores como Blumenthal (2005), por ejemplo, sostienen que su uso se anticipó a los actores en el teatro. Un retablo, cabe decir, que a menudo no sólo contiene sino que expresa la acción, a través de sus dinámicos y cambiantes decorados. Tal y como lo explica Jaco

lo expresa también Latour (2008: 307): “El titiritero aún sostiene muchos hilos en la mano, pero cada uno de sus dedos anhela moverse siguiendo las indicaciones de la marioneta. Cuantos más hilos se le permite tener a las marionetas, tanto más articuladas se vuelven”. Al activista le ocurre lo mismo que al títere: “Cuantos más enlaces tiene, más existe” (ibíd.: 308).

Además de la anterior acepción, de la que daría buena cuenta Cervantes en su entremés *El retablo de las maravillas* —que va más allá de la alegoría del poder político y nos habla de la relación entre el individuo y la sociedad y de los procesos de negociación e interacción en la construcción de la realidad (Pellón, 2006)— y en la segunda parte de *Don Quijote de la Mancha* —“máquina de la risa” (Lisón, 2008) que suponía para los zapatistas, tal y como decía el Subcomandante Marcos, “el mejor libro de teoría política” (Duncombe, 2007: 166), dada su fascinación por la ironía, la imaginación poética y la potencia rebelde de los sueños—, el DRAE le reserva a la voz “retablo” otros dos significados. El segundo: “Obra de arquitectura, hecha de piedra, madera u otra materia, que compone la decoración de un altar”. El primero: “Conjunto o colección de figuras pintadas o de talla, que representan en serie una historia o suceso”. En realidad, estos dos significados van aquí de la mano, y si escarbamos en su etimología veremos que el retablo, del latín *retro* (detrás) y *tabŭla* (tabla), alude a lo que está detrás, tras el altar o tras el escenario.

La sucesión de viñetas, paisajes, tramas e historias, el mosaico de rutas, miradas, situaciones y episodios, la acumulación de planos, secuencias, escenas y actos que se reflejan en esta etnografía, puzzle abierto, cronotópico e inacabado hecho de carne y calle, poblado de mitos, símbolos, figuras y personajes, responde a esa arquitectura monstruosa, compuesta de híbridos y de mezcolanzas, mestiza y rebelde, que convierte a la vez al retablo en un escenario y en una representación narrativa serializada.

Tras el altar y al interior de las iglesias católicas —pues en las ortodoxas, dada la presencia del iconocastio, no existe una función semejante, y en las protestantes la decoración tiende a reducirse considerablemente— el retablo alude a una multiplicidad, una estructura que puede ser arquitectónica, pictórica o escultórica, también mixta —combinando pinturas y tallas, por ejemplo—, realizada con todo tipo de materiales (maderas, piedras, metales, pan de oro, terracota, etc.) y en la que a menudo, dado que su elaboración respondía a un proceso lento y costoso, colaboraban distintas personas y profesionales, arquitectos, carpinteros o escultores. Una obra compleja, al fin y al cabo, elaborada con múltiples materiales y por múltiples manos a lo largo del tiempo, y que al menos desde finales del siglo XIII constituyó uno de los elementos más relevantes en la decoración interior de las iglesias. Retablos, finalmente, que contaban una historia a través de sus imágenes y sus figuras, una historia dispuesta y narrada geoméricamente, dividida en secciones horizontales separadas por molduras (*cuerpos*) y en secciones verticales separadas por columnas (*calles*). Una cuadrícula de calles y cuerpos.

Eso es, después de todo, este trabajo: la intersección textual y narrada, por la vía etnográfica del activismo contemporáneo, del cuerpo y la calle, del cuerpo y la ciudad. Tras el altar, elemento central de la liturgia en el templo de lo sagrado, aparentemente mudo e inmóvil y en la retaguardia del oficio oral del sacerdote, el retablo nos cuenta o nos refrenda visualmente —desde un segundo plano— una historia, con frecuencia la de los ciclos de la vida de Cristo, de la Virgen o del santo a quien el altar se dedicaba, historias que ordenan la Historia sagrada, la del cosmos cristiano. *La ciudad activista* aquí retratada, a fin de cuentas, habla y es hablada a través de estas páginas, con la voz y el acento de sus protagonistas, como esa otra ciudad que se levanta detrás de la ciudad oficial, que emerge de la sombra muda del segundo

plano para dejar atrás el templo religioso y desparramarse, cual retablo vivo de figuras y sucesos, a través de las calles.

Sorprenderá, especialmente a los protagonistas de esta historia, luchadores y luchadoras de nombre cambiado que dieron luz y rumbo a estas páginas, que acuda provocadoramente a esta primera imagen, la del retablo, para presentar sucintamente mi trabajo. Pero el objeto de tal alusión no es describir sus vidas como las de un tropel ciego e ingenuo de títeres descabezados, tampoco igualar sus experiencias a las escenas religiosas grabadas y expuestas por siglos tras el altar. Ahora bien, no por azar traigo y arrastro el retablo al primer plano, sacándolo hasta las puertas del templo, a la luz de la ciudad. Un retablo que alberga y expone la diversidad en una totalidad compuesta. Así es cierto, por ejemplo en este último caso, que lo sagrado trasciende lo religioso: el cuerpo y la calle, sin ir más lejos, serán territorios de sacralidad activista, dialogando incesantemente entre el interior y el exterior. La asamblea, la horizontalidad, el consenso o la igualdad serían sólo algunos ingredientes de estas ficciones, valores y creencias político-colectivas tan profanas y a la vez tan sagradas.

A través de los seis capítulos que aquí se exponen, a través de las descripciones e interpretaciones oportunas, los usos políticos y resistenciales del cuerpo y de la ciudad, rastreados en la densa cotidianidad del activismo urbano, darán buena cuenta del anterior desplazamiento de lo sagrado. Lo político fuera de la política (profesional), lo sagrado fuera del campo de lo religioso. He ahí los rituales seculares, desprendidos a veces del aura más solemne, formal y grave, y he ahí la difuminación del ritual, que no pocas veces lleva consigo la mutación de la eficacia simbólica en instrumentalización simbólica (Velasco, 1992a). Pero no cabe hablar, ni mucho menos, de desritualización, sino de un desplazamiento del campo de lo ritual: “Desde el corazón de lo social, los ritos se han desplazado, principalmente hacia sus márgenes” (Segalen, 2005: 36). Trabajo, cumpleaños, fiestas, deportes, ocio... y también activismo, activismo autónomo, escrito en los márgenes de las instituciones.

La colección de estampas que sigue, el conjunto de tramas e itinerarios aquí compilados, han de verse, efectivamente, como una narración serializada. Ahora bien, si los *retablos* nos llevan a hablar en primer lugar de polisemia, nos sitúan por igual ante la polifonía (más bien cacofónica), repertorio de voces y sitios que hablan entre sí, y resuenan transversalmente, a lo largo de todo el viaje. Por ello, si bien es cierto que cada una de las partes y que cada uno de los capítulos tienen –por así decirlo– vida propia, y que su lectura podría llevarse a cabo de un modo independiente, no es sino el conjunto, el retablo en su totalidad, el que dotará de sentido y significado a cada una de las historias. Como en la madeja de hilos de los que depende la marioneta, cada una de las partes, cada una de las articulaciones, se mueve en un conjunto y hace a éste moverse, pues es de las relaciones, de los cruces, de los que esta tesis se alimenta. La heteroglosia y el dialogismo, ese diálogo narrativo que recorre la obra (Bajtín, 2004), ayudan a actualizar aquella máxima inaugural: “El hecho social es la relación” (Malinowski, 1975a). Cada *calle* y cada *cuerpo* del retablo, por lo tanto, nunca vistos aisladamente sino en el juego de relaciones que entretejen. No pensar las cosas (cuerpo/ciudad/espacio/lenguaje) sino las relaciones entre las cosas; obviar los 5 dedos que teclean esta frase y pensar las 4 relaciones que guardan entre sí (Bateson, 1993).

Una mano guiada por hilos, una historia llevada por pasos. Como indicaré en los apuntes metodológicos, el trabajo de campo multisituado del que este texto deriva me llevó durante años, entre distintos puntos de la geografía europea, a seguir la trama y los itinerarios de cuerpos, objetos e historias, de conflictos, símbolos y metáforas. A menudo llegaba a donde nunca había pensado. Más tarde, sobre el papel y ante la pantalla, la narración solía dispararse por cauces insospechados, rastreando la pista de

mis informantes. Podría exagerar y decir que era yo el títere al que guiaban sus vivencias, que sus rastros me manejaban. Pero en cambio, de un modo u otro, la marioneta es siempre el producto de la mano humana, de su acción, de su emoción, de su pensamiento. En este sentido, no han de olvidarse las *políticas* y las *poéticas* de la etnografía, no ha de omitirse al *autor* y a su *autoridad* (Clifford y Marcus, 1986). Es cierto que también en este retablo los materiales son múltiples (los casos de estudio, las formas narrativas, las voces, los paisajes, las metodologías, los datos de campo, etc.), y es cierto que en mis manos caben los hilos de muchas otras, que en mi voz resuenan tantas voces anónimas, que uno sólo escribe sirviéndose de lo vivido por otros y con otros, y que mis dedos se mueven gracias a las cuerdas de sus palabras, pero en última instancia, la firma y la responsabilidad de estas líneas son sólo mías, pues quien escribe recorta, yerra, elige, sanciona, silencia, ordena y distribuye para hacer hablar un mundo.

Hablar de *activismo contemporáneo* supone entender lo contemporáneo como una *ratio* en movimiento de la modernidad (Rabinow, 2008), formación compleja y heterogénea capaz de moverse no linealmente a través de un pasado reciente y un futuro cercano. Si bien “lo moderno” ha de concebirse más como un *ethos* que como un periodo –y también como una cosmovisión, cabría añadir–, lo contemporáneo se refiere a las formas emergentes, que surgen y van envolviendo el tiempo de la escritura. Lo contemporáneo y lo coetáneo, el vivir en una misma época y compartir unas referencias comunes, también antropológicas, en este caso las de una época actual que progresivamente ha pasado del estudio de los pueblos al estudio de los temas (Augé y Colleyn, 2005). Este viaje se compone de pliegues, de saltos, de bucles, de idas y venidas hacia delante y hacia atrás, escarbando para entender mejor el presente, pero manteniendo cierta linealidad, haciendo camino pausadamente. Si la identidad del activista es algo que se va forjando –los activistas no nacen: *se hacen o se vuelven*–, también este retablo se irá pintando y tallando poco a poco, contando una historia de historias, la de un movimiento de movimientos.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

En este trabajo me ocuparé de la descripción y el análisis de los modos de vida de diversos colectivos de activistas. Centraré mi atención, especialmente, en el uso político de los cuerpos y en su intersección con la trama urbana, haciéndolos dialogar y siguiendo los diálogos establecidos entre la ciudad y los cuerpos de los protagonistas. Dos hitos movimentísticos sirven para enmarcar temporalmente este periplo: en Seattle, en 1999, contestando la globalización neoliberal, se dio por iniciado lo que los medios de comunicación llamaron el “movimiento antiglobalización”; en Madrid, en 2011, tomando las plazas en medio de la vorágine auspiciada por la crisis económica mundial, se inició el movimiento de los “indignados” o “15M”, que aún hoy sigue en las calles. Los episodios aquí narrados se corresponden con distintas estancias en el terreno, en un periodo de trabajo de campo que se extiende entre los años 2008 y 2012. Entre los dos acontecimientos anteriores, toda una serie de mutaciones que serán aquí contempladas. Contempladas y analizadas desde la misma transversalidad con la que cabe acercarse a la lectura de estos retablos. Una cuadrícula de cuerpos y calles, decía, pero también de temas y ejes antropológicos: la política, el cuerpo, la ciudad, los movimientos sociales. Comentaré ahora, iniciando el *Status quaestionis*, dos de estos ejes, el de la antropología política y el de la antropología del cuerpo, ejercicio indispensable para proponer en lo sucesivo –cruzando ambos ejes– el desempeño de una *antropología política del cuerpo*.

Antropología política

Es común, de los manuales y compilaciones más clásicos (Llobera, 1979) a los más actuales (Cañedo y Marquina, 2011), que el inicio de la antropología política se ligue a un libro de 1940, *Los Nuer* (Evans-Pritchard, 1977). En él, las relaciones políticas se definían de un modo que hoy, por razones que explicaré más adelante, se antoja muy simple: “relaciones que existen dentro de los límites de un sistema territorial entre grupos de personas que viven en extensiones bien definidas y son conscientes de su identidad y de su exclusividad” (ibíd.: 16). Su obra, enmarcada en el estructural-funcionalismo, estudiaba la sociedad *nuer*, carente de estructuras políticas centralizadas, y tendría una gran repercusión en la historia de la antropología, pues nos presentaba a un pueblo con conciencia de nación y con una alta complejidad social, pero sin Estado.

Es todavía más común que el arranque decisivo de la antropología política se vincule a un coloquio organizado por Evans-Pritchard y Fortes, publicado también en 1940 con el título *African Political Systems* (Abélès, 1990; Alcantud, 1998; Balandier, 2004; Cañedo y Marquina, 2011; Cañedo, 2013; Gledhill, 2000; Luque, 1996; Llobera, 1979). En su introducción critican la perspectiva de la filosofía política encarnada por Hobbes, Locke, Montesquieu o Rousseau, quienes anteponían –a su modo de ver– el plano de lo ideal al plano de lo real, desentendiéndose del necesario trabajo de campo: “La filosofía política se ha ocupado fundamentalmente del deber ser, es decir, de cómo deberían vivir los hombres y de qué tipo de gobierno deberían tener, y no de cuáles son sus costumbres e instituciones políticas” (Evans-Pritchard y Fortes, 1979: 87).

En este sentido, el punto de arranque de la antropología política parece ser la crítica a la teoría clásica de la representación, de donde se extraía una disyunción preliminar entre el “estado de naturaleza” y el “estado civil” (Abélès, 1990). Según dicha teoría filosófica el contrato social pondría fin a la “anarquía” primitiva, realizando a un tiempo la asociación de los hombres y la delegación de su poder a un tercero, ya fuese éste el *Leviatán* hobbesiano o la *voluntad general* rousseauiana. Con dicho contrato, entendían, se daba el salto del *individualismo* a la *sociedad*. Ahora bien, dice Abélès (ibíd.), la idea fundadora de la antropología política es que la filosofía dio la vuelta al orden de las cosas: si esta última creía que el vínculo político llegaba con el Estado y que el individualismo era la situación original (natural) del hombre, la primera remarcaría que el individualismo era en realidad una invención reciente, posterior al Estado. Sin embargo, una vez descalificada la teoría de los dos estados (natural y civil), la antropología incurriría en una nueva dicotomía: sociedades con Estado y sociedades sin Estado, convirtiéndose estas últimas en un territorio fetiche de investigación social.

Más de tres décadas después de aquel coloquio inaugural, a mediados de los 70, la anterior dicotomía sería cuestionada por Clastres en *La sociedad contra el Estado* (1974). Éste pondría de manifiesto el etnocentrismo y el paternalismo con que se analizaban, hasta entonces, las sociedades dichas “sin Estado”, una expresión que a su entender llevaba implícito un juicio de valor. Lo que se enuncia, decía, es que a estas sociedades –las amerindias, por ejemplo, que él estudiaba– siempre les falta algo, están de algún modo incompletas, pues se las imagina y se las retrata desde la carencia: carecen de un Estado al que habrán de llegar (como *nosotros*) de un modo u otro, careciendo por tanto de relaciones políticas. En cambio, señala, habrá sociedades cuya política no pase por el Estado, y aún es más, cuya política encuentre su razón de ser en la lucha y en la resistencia contra el Estado, en no dejar que éste se implante. Su crítica pasaba por entender aquellas sociedades despojándose de la naturalización con la que veíamos a las nuestras, cuyas instituciones semejaban evidentes, normales y necesarias. Las sociedades

“tradicionales” o “primitivas” eran casi siempre determinadas negativamente: sociedades sin Estado, sin escritura, sin historia, sin mercado.

Sería desde los años 50 cuando se consolidaría la antropología política, a partir de las obras de autores como Gluckman (1954, 1978), Leach (1977, 1989) o Turner (1982, 1988, 1988a, 1990). Estos autores, a su manera, pueden considerarse “figuras de transición” en un nuevo enfoque de lo político (Cañedo, 2013). A finales de los 50, tras casi dos décadas de dominio del paradigma estructural-funcionalista, éste comenzaba a ser puesto en duda, introduciéndose ahora el *enfoque procesual*, que duró hasta mitad de los años 70. Coincidiendo con el proceso de descolonización africana, indica Cañedo (ibíd.), los conceptos de estructura, función y equilibrio, propios del paradigma anterior, daban paso progresivamente al análisis de los procesos y los conflictos. Los estudios tenían, de pronto, menos que ver con la descripción de estructuras y la construcción de tipologías y clasificaciones de sistemas políticos, y más que ver con el estudio de las prácticas y las estrategias individuales en el manejo y en la manipulación del poder, el tema de los liderazgos, la toma de decisiones, el papel de los símbolos, las celebraciones o los rituales políticos y religiosos (Cohen, 1979, 2013; Turner, 1988, 1990).

En este giro tuvo relevancia una obra de transición que combinaba el análisis histórico y estructural, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, publicada por Leach en 1954. Con ella, “la política concebida como una mecánica orgánica a la manera funcionalista habría de dar paso a la dialéctica estructural, en la que las distintas estructuras siguen el modelo del *bricolage* y no del *organon*” (Alcantud, 1998: 57). El historicismo presente en su obra sería obviado en los trabajos de Gluckman, así como en las obras de sus compañeros: “Al final de la lectura de las monografías de la Escuela de Manchester, el lector tiene la impresión de haber visitado una curiosa África, donde están los trenes y las mineras, pero no los hombres blancos” (Signorelli, 1999: 76). En su estudio de los conflictos y los “rituales de rebelión”, que a su juicio restablecen un orden social –no igual al anterior, pero tampoco radicalmente distinto–, Gluckman mostraba una visión armónica en una sociedad, Zululandia, con zonas de *apartheid* y donde el poder colonial blanco impedía que los conflictos apareciesen con transparencia. En cuanto a la metodología, tanto su desarrollo del “análisis de situación” como el análisis turneriano de los “dramas sociales” serían aportaciones de hondo calado a la tradición de la antropología política, cuyo primer manual fue publicado por Balandier en 1967, quien subrayó las ambigüedades del término “política” al valerse de las voces inglesas *polity*, *policy* y *politics* (Balandier, 2004). Sería esta época, por tanto, entre los años 40 y los años 70, la época *par excellence* de la antropología política, una antropología que desde entonces se ha vuelto “fragmentaria” y “amorfa”, en un tiempo de profundas “polinizaciones” trans e interdisciplinarias (Cañedo y Marquina, 2011).

La propia revisión, a partir de los años 60, del concepto de poder por parte de Foucault (1988, 1990, 1999), así como la extensión de sus análisis de los aparatos institucionales a las prácticas cotidianas, tendría también sus efectos en la antropología política, al menos –siguiendo a Cañedo (Cañedo y Marquina, 2011: 16-17)– en los cuatro aspectos siguientes: (1) en la extensión del estudio de lo político a aspectos relacionados con las formas y las prácticas de la corporalidad; (2) en la aproximación al Estado como entrecruzamiento de tácticas y técnicas, de prácticas de administración y control a distintas escalas y con una gran capacidad de penetración en lo cotidiano; (3) en el énfasis puesto en la imbricación de las formas de poder y las formas de saber; (4) en la consideración no sólo “negativa” (represiva) sino también “positiva” (productiva) del poder, capaz de producir sujetos y en relación con las prácticas de resistencia.

Si bien, en sus primeros pasos, la antropología encaró la política como esfera autónoma, como algo separado, haciendo hincapié –según la tradición occidental– en el Estado y en las instituciones oficiales del gobierno (Gledhill, 2000), el estudio foucaultiano de las relaciones de poder –que circulan y van más allá de las instituciones– o el lema feminista “lo personal es político” –que desde los 70 se extendió a toda la sociedad– irían consolidando el salto de *la política* a *lo político*, haciendo de éste un “objeto complejo” (Abélès, 1990). *El lugar de la política*, en alusión a aquella obra de Abélès (1988), dejaba de ser singular, y aún es más, a sus lugares tradicionales habría que añadir –como indica el título de la segunda parte de este trabajo– *los otros lugares de la política*, nidos de resistencia y cotidianidad. La influencia weberiana, clave para entender este corrimiento de la estructura a la acción, resulta fundamental para leer la complejidad de los múltiples estratos de la realidad política, realidad que trasciende la toma del poder y el ejercicio de la representación, realidad múltiple en que lo político penetra y recorre todo el cuerpo social, presente en lenguajes, dramas, símbolos y rituales, en “palabras, actos e intrigas” (Abélès, 1990).

Así, con el desplazamiento anterior –también un desplazamiento en el espacio, estudiando ahora (en) nuestras sociedades, o en este caso (en) nuestras ciudades–, la antropología política se enfrenta desde hace años a “nuevos objetivos” y a “nuevos objetos” (Abélès, 1997). Uno de estos objetos es por ejemplo el de las redes políticas, fenómeno dinámico y más propio aún de las ciudades, que no se funda tanto en el estudio de grupos identificables, “sino de un conjunto de potencialidades que se pueden actualizar si las situaciones concretas lo requieren” (ibíd.: 9). El Estado y las instituciones, a su vez, afectadas e influenciadas por el auge de la globalización, siguen siendo objeto, no obstante, de valiosas etnografías. Estados que, aun perdiendo un considerable peso en detrimento de organismos transnacionales, son todavía actores muy importantes, presentes en nuestra praxis cotidiana, artefactos culturales que se performan y son performados por nosotros mismos (Sharma y Gupta, 2006). Dispositivos incompletos, *in-the-making*, no objetos fijos e inamovibles (Asad, 2003). Estados que precisan de sus márgenes tanto como éstos lo necesitan a él, igual que la excepción se vehicula a la regla y ésta la requiere para existir (Das y Poole, 2003).

En este sentido, siguiendo a las dos últimas autoras y en relación con esta etnografía del activismo contemporáneo, cabe decir que en la vida política el Estado se imagina como un proyecto incompleto que ha de ser constantemente hablado e imaginado, invocando para ello el lado *salvaje* no sólo de lo que vive al margen o fuera de su jurisdicción, sino también de aquello o de aquellos que lo amenazan desde dentro. Pero hoy en día, en un régimen de soberanías móviles (Appadurai, 2003), los centros y las periferias se encuentran también en movimiento, de tal forma que los márgenes se mueven dentro y fuera del Estado, o aún es más, el Estado se convierte él mismo en un margen, en el intento sistemático de anegar cada uno de los márgenes (Asad, 2003; Das y Poole, 2003). La indeterminación que caracteriza a los mismos induce las formas de resistencia que serán aquí contempladas, las de activistas de quienes, no obstante, nunca podrá decirse que están *al margen* sino, a lo sumo, *en el margen*. Una concepción, dicho sea de paso, puramente *emic* y densamente edulcorada, pues ambos extremos –como decía hace un instante– precisan del contrario para hacer y rehacer sus vidas.

Así llegamos al momento actual, fraguado desde las últimas décadas del siglo XX. Igual que Deleuze (1995) dialogó críticamente con la noción de *poder* foucaultiana, priorizando su visión del deseo, las resistencias y las líneas de fuga, y leyendo el uso foucaultiano de la noción de poder como la “miniaturización de un concepto global” y su instrumentalización en tanto “principio de unificación”, el mismo diálogo crítico debería establecerse con el campo de *lo político*. A fin de cuentas, si todo es poder

y si todo es político –como remarcarán con frecuencia mis informantes–, su definición se vuelve imposible al no haber un *otro* contra el que definirlos. He ahí una de las mayores dificultades al movernos en los terrenos cambiantes, múltiples y difusos de lo contemporáneo, y he ahí uno de los problemas actuales (o uno de sus retos) para la antropología política: “del espacio reducido (físico y humano) que alumbró el término *político*, hemos dado el increíble salto que nos sitúa hoy en un espacio sin fronteras” (Luque, 1996: 17). Un espacio, dice Luque, donde a menudo lo político gana en extensión –cada rincón de lo cotidiano puede ser un emplazamiento de lo político– lo que pierde en intensidad –o habría que decir, más bien, en eficacia. Y es que lo político, termina, constituye hoy en día no tanto –o no sólo– un orden de fenómenos, un orden de cosas, sino antes bien un complejo orden de representaciones.

Antropología del cuerpo

Hoy parece evidente que el cuerpo tiene su historia (Le Goff y Truong, 2005), o más bien sus historias. Durante mucho tiempo, en cambio, la antropología y las ciencias sociales permanecieron sumidas en un olvido del cuerpo. Silencio y olvido explicados en parte por el dominio del racionalismo, del dualismo cartesiano, por la idea de que el cuerpo no era más que un objeto, perteneciente a la naturaleza y no a la cultura. Es cierto, no obstante, que su presencia (secundaria respecto al alma) valía desde antaño como metáfora. En el ámbito cultural europeo y occidental, es en la Edad Media cuando arraiga el uso de la metáfora del cuerpo para designar una institución: “La Iglesia como comunidad de fieles está considerada como un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Las ciudades tienden a formar asimismo un cuerpo místico. Las universidades funcionan como cuerpos de prestigio” (ibíd.: 129). Fue en la cristiandad medieval, por tanto, cuando el cuerpo comenzó a funcionar como metáfora con la que describir la sociedad y las instituciones, *metáforas somáticas* que más tarde se desarrollarían para conceptualizar la política en la idea del cuerpo político –por ejemplo en el cuerpo del rey–, alcanzando también nociones legales como la de “corporación” (Turner, 1989). En efecto, la tradición occidental de la teoría política y la teología se empapan de esta relación entre los valores y la corporalidad, el espíritu y la carne, la cognición y la sensación. Véase, en este sentido, que si bien el cristianismo se presenta espiritual y metafísicamente, en sus relatos no hay mayor centralidad que la del cuerpo: “El cuerpo de Cristo, la sangre de la salvación, el agua del bautismo, el pan de la Comunión, el cuerpo quebrado del Salvador: estos han sido los símbolos constantes del pensamiento y la experiencia cristianas” (ibíd.: 10).

Fue en 1934, con el texto de Mauss (2002) sobre las *técnicas del cuerpo*, cuando la antropología comenzó a interesarse por sus variaciones en función de las sociedades, las clases, las educaciones, las conveniencias, las modas, los gustos o los prestigios. Cinco años más tarde, en 1939, la sociología histórica de Elias (1973) en *El proceso de civilización* elevaría las funciones corporales al rango de objeto histórico y sociológico, atento a la civilización de conductas, costumbres y cuerpos. En antropología, el texto de Mauss pervive como el trabajo inaugural que, por decirlo bruscamente, rescata al cuerpo del ámbito de lo natural para situarlo en el centro de todo universo social y cultural. A su entender, tales técnicas no son otra cosa que “hábitos del cuerpo”, “artes culturales” que se enseñan y se aprenden, hábitos que varían en función de épocas y sociedades: las maneras de caminar, de nadar, de relacionarse sexualmente, de marchar en el ejército... gestos que hasta entonces eran pensados al margen de la cultura, como simples efectos biológicos y naturales. Toda una “idiosincrasia social” que se funda en torno a posturas y movimientos. Técnicas para *usar* y *estar* en el cuerpo y en el mundo, decía, rescatando la *hexis* aristotélica y empleando el concepto de *habitus* que cuatro décadas más tarde sería popularizado por Bourdieu (1998,

2008), quien lo usaría repetidamente para explicar cómo el cuerpo, el gusto y las emociones son educadas y moldeadas, y para decir que los hábitos corporales generan características culturales y estructuras sociales (y viceversa), de modo que el estatus, la clase o los valores se incorporan en la vida social.

Sin embargo, desde el texto maussiano y con la excepción de algunos estudios previos –por ejemplo el de Hertz (1990) sobre la preeminencia de la mano derecha, publicado en 1909 pero que no se tradujo al inglés hasta 1960– el interés antropológico por el cuerpo parece sumirse en un nuevo silencio hasta al menos tres décadas después. Al margen de la *proxemia* y del “lenguaje silencioso” estudiado por Hall en 1959, enfoque con el que seguiría explorando las relaciones cuerpo-espacio (1987, 2003), será a mediados de los años 60 e inicios de la década de los 70, a través del análisis simbólico de los rituales *ndembu* de Turner (1990) –para quien el cuerpo actúa como un microcosmos de lo social– y principalmente de Douglas (1988, 2007), cuando el interés por el cuerpo alce el vuelo definitivamente. Tanto en *Pureza y peligro* como en *Símbolos naturales*, Douglas recalca que el sistema orgánico tiende a ofrecer una analogía con el sistema social. Los “dos cuerpos”, asegura (social y físico) conviven en permanente interacción: “El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad” (1988: 89). El cuidado del cuerpo (alimentación, ejercicio, terapias, etc.), deberá estar en consonancia con las categorías con que percibimos la sociedad (limpio-sucio, ordenado-desordenado, etc.), “ya que éstas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura” (ibíd.). La imbricación de ambos cuerpos es tal, concluye, que cuanto más se valoren las restricciones sociales, tanto más se valorarán los símbolos relativos al control corporal.

Es, por lo tanto, a partir de la década de 1970 cuando la antropología del cuerpo parece instituirse como campo específico en nuestra disciplina. Además de las aportaciones desde áreas como la psicología, por ejemplo en 1973 con el análisis de la comunicación no verbal (Davis, 2010), los años 70 y especialmente la década de 1980 marcarán la consolidación de dicho campo de estudio. De nuevo, los trabajos foucaultianos y los enfoques del feminismo y del postestructuralismo tendrán una incidencia mayor en el hacer antropológico, que repiensa ahora el cuerpo por la vía de las representaciones simbólicas, las prácticas disciplinarias o las formas discursivas. En Foucault (1994), por ejemplo, su estudio de la *microfísica del poder* permite determinar cómo el poder disciplinario atraviesa los cuerpos y graba en éstos la norma, entendiendo por disciplinas “[los] métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (1990: 141). Un “cuerpo dócil”, dirá, fácil de someter, utilizar, transformar y perfeccionar... “tanto más obediente cuanto más útil, y al revés” (ibíd.).

Así funciona para Foucault (1990) la *anatomía política*, atenta a los detalles y lista para explorar, desarticular y recomponer el cuerpo. Su famoso pasaje que relata el tránsito de la lógica soberana del *hacer morir* a la lógica disciplinaria del *hacer vivir* (1998), explica cómo se desarrolla la organización del poder sobre la vida, “un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente” (ibíd.: 169). He ahí el nacimiento de la *biopolítica*, “que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (ibíd.: 183). La vida y el cuerpo en el centro del poder y de la política. Un cuerpo, en cambio, que pese a la mentada docilidad foucaultiana ha sido pensado –por ejemplo desde el feminismo– como territorio de lucha y performatividad. He ahí el trabajo de Butler (2001, 2004), quien hablará de los “actos corporales subversivos” y del sexo como efecto más que como origen. Para ella, se puede maniobrar un *détournement* en el lenguaje así como en el cuerpo, pues al fin y al cabo –dado el poder que tiene el

lenguaje a la hora de trabajar sobre el cuerpo— éste no es algo pasivo ni previo al discurso —dirá—, ni una superficie plana ni una página en blanco, sino que es en sí mismo un lenguaje, y puesto que no hay lenguaje ni palabras que no se produzcan sin la acción corporal, el cuerpo está en juego en todo discurso.

También, desde los años 70 y 80 tuvo incidencia la obra de sociólogos franceses como Boltanski (1971) —quien estudió lo que él llamaba *los usos sociales del cuerpo*, especialmente en el consumo médico, observando la cultura somática de las distintas clases sociales— y su citado colega Bourdieu (1985, 1998, 2008). Para este último, el cuerpo era el principal terreno de socialización. Así definía la *hexis*: “El cuerpo como recordatorio de la socialización” (1998: 485). “La hexis corporal es la mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar y, por ende, de sentir y de pensar” (2008: 113). *Hexis* que llevaba implícita un *habitus*, corporal pero también lingüístico, tal y como habría de recordar más tarde Butler (2004) en su lectura crítica de la destacada obra de Bourdieu (1985): “El lenguaje es una técnica corporal y la competencia lingüística, y muy especialmente fonológica, es una dimensión de la hexis corporal donde se expresan toda la relación del mundo social y toda la relación socialmente instruida con el mundo” (ibíd.: 60).

Si lo que pretendía Bourdieu era superar a través del *habitus* y la *practice* la dicotomía objetivismo-subjetivismo, o de otro modo, si buscaba romper la dualidad estructura-práctica, mostrando cómo la estructura se graba en el cuerpo y como éste —en su práctica— la incorpora, tal propósito continuaría en la obra de autores como Jackson (1983) y Csordas (1990). El primero, al enfatizar el valor somático y el papel del cuerpo como *sujeto* y no como *objeto*, influenciaría sobremanera al segundo, especialmente en su estudio sobre las técnicas de curación y el lenguaje ritual en movimientos religiosos. En su paradigma del *embodiment* (corporización o incorporación, entre algunas de sus traducciones), Csordas no ve el cuerpo como un simple objeto para ser estudiado en relación con la cultura sino como el sujeto de ésta, su terreno existencial y necesario, donde la conciencia se corporifica. Un “estar en el mundo” a través del cuerpo que bebe de la fenomenología, que toma distancia respecto al texto y a la interpretación para adentrarse en la práctica y en la experiencia corporal. He ahí su crítica a Mauss (2002), quien desarrolla de modo independiente las nociones de *persona* y *técnicas del cuerpo*, contra la intención de Csordas de entenderlas entrelazadamente. Su paradigma, en definitiva, anhelaba desbaratar la distinción cartesiana entre cuerpo y mente y entre objeto y sujeto, y por ello acudía a Bourdieu (1998, 2008) pero también a Merleau-Ponty (1975, 1986), quien entendía el cuerpo como un *cuerpo sujeto* (un objeto para otros, tal vez, pero un sujeto para mí mismo), mediador activo entre el sí-mismo y el mundo. Para este último el cuerpo no era sólo un modo de acceder al mundo sino también un modo de surgimiento del mundo, y advertía su urgencia a su manera: “Es necesario que con mi cuerpo se despierten los cuerpos asociados, los otros” (1986: 18).

Para la antropología del cuerpo, así como para la antropología en general y para tantas disciplinas, la *globalización* supuso (y aún supone, pues ésta existe como proceso y como *continuum*) una verdadera sacudida. Desde finales de los años 60, y muy especialmente desde la década de los 70 y desde el triunfo neoliberal de los años 80, el enfoque del cuerpo pasó a ocupar una posición central. En un brillante análisis, tenido muy en cuenta a lo largo de esta tesis, Harvey (2003) sostiene que esta atención sobre el cuerpo —en la academia pero también en los movimientos sociales— surge en parte como reacción a la descentralización de todo lo demás. La aceleración, la dispersión y la desterritorialización, así como la pérdida de confianza en grandes narrativas y categorías previamente establecidas (nación, Estado, etc.), tendrían su contrapartida desde este enfoque en una preocupación por el espacio y las geografías más cercanas, entre ellas el cuerpo. No hay que mantener ambos discursos, el de la globalización y el del

cuerpo –sugiere Harvey– por separado, sino ver el modo en que ambos se relacionan. He ahí que su aporte más destacable, a mi entender, sea recuperar aquella idea de Munn (1992), la de entender el cuerpo como un signo condensado del espacio-tiempo más amplio del que forma parte; esto es, el cuerpo como un cronotopo, abierto y poroso al mundo.

“¿Por qué ha surgido el cuerpo como el problema central de la teoría social contemporánea?”, se pregunta Turner (1989: 25), apuntando cinco razones: (1) el feminismo ha sometido a examen crítico la idea de que biología es igual a destino; (2) existe un mercado global que toma al cuerpo como objetivo, objeto-fetiché en la publicidad; (3) los cambios en la medicina moderna, que tienen efectos a la hora de problematizar el cuerpo con respecto a la definición del dolor, el envejecimiento y la supervivencia; (4) la secularización de la sociedad, en donde la restricción del deseo ya no constituye un tema central; (5) la crisis total de la modernidad, manifestada por ejemplo en la política contemporánea, que ha pasado –dice Turner– “de roja a verde” (ibíd.), de un debate acerca de la representación de la clase obrera a un debate en torno a la supervivencia misma, defendida en primera y en última instancia a través del cuerpo.

Bien es cierto que a las anteriores razones habría que añadirle otras tantas, algunas ya mencionadas y otras que serán desarrolladas en adelante. En cualquier caso, la preocupación por el cuerpo no ha hecho sino consolidarse en la antropología de las tres últimas décadas, tal y como dan cuenta las numerosas compilaciones que vienen apareciendo, también de la mano de historiadores y de la antropología histórica (Godelier y Panoff, 1998; Le Goff y Truong, 2005; Martínez y Téllez, 2010; Vigarello, 2005). También, cabría añadir, ha venido proliferando el enfoque de la neurociencia, a menudo bañado en reduccionismo, al divinizar y aislar analíticamente al cerebro, separándolo del cuerpo y del entramado social y cultural en que vive (Martin, 2000). Esta proliferación de investigaciones sobre las relaciones entre cuerpo y género, cuerpo y sexualidad, cuerpo y consumo, cuerpo y violencia, cuerpo y salud, etc., se viene expresando académicamente a través del éxito de revistas como *Body and Society* (Ferrándiz, 2011). El cuerpo como lugar de control y socialización, ya se ha dicho, pero también como *locus* de resistencia, mirado más allá de su dimensión física: “cuerpos vividos”, formaciones contingentes de espacio, tiempo y materia, ensamblajes de discursos, imágenes y proyectos, sitios múltiples donde se originan la intención, la práctica y el significado (Lock y Farquhar, 2007). Enclaves fundamentales para entender el dolor, la violencia, la enfermedad o el sufrimiento, del individuo y del mundo entero (Douglas, 1998; Feldman, 1991; Good, 1994; Kleinman *et al.*, 1997; Le Breton, 1999; Martin, 1994; Mol, 2002; Petryna, 2002; Taussig, 1995; Wacquant, 2004), aun cuando el cuerpo puede ser lugar de resistencia (Comaroff, 1985), y aun cuando el dolor y el sufrimiento –el de los cuerpos enfermos, hambrientos o *nervosos*, por ejemplo– pueden ser agenciados para la resistencia (Scheper-Hughes, 1997).

Y así llegamos al momento actual, sabiendo que el cuerpo se ha convertido en el signo primero del individuo, el lugar de su diferencia y su distinción (Le Breton, 2002). También mercancía, moda, consumo (Baudrillard 1995, 2012). Cuerpo que se muda hacia un lugar de salud, sustituyendo progresivamente al alma en la sociedad contemporánea, ya no fijo sino flexible (mutable), la materia prima de una identidad provisional y el territorio en que reducir la incertidumbre que nos rodea, nos presiona y nos angustia (Le Breton, 2010). Si la máxima de la filosofía spinoziana proclamaba “Nadie sabe lo que puede un cuerpo”, y si aún su rumor resuena en nuestros días, autores como Serres (2011: 9) se aventuran, dialogando con su eco, a enunciar que “Nuestros cuerpos pueden casi todo”, pensando el cuerpo –cruzado entre cuadrículas, como en un retablo indomable de relatos y figuras mixtas– como un lugar mestizo. Mestizaje que se vuelve hoy evidente tanto por fuera como por dentro del cuerpo, en sus constantes procesos de construcción, reconstrucción y deconstrucción (Velasco, 2010), bien a través de

las intervenciones técnicas o las tecnologías médicas y farmacológicas, que emborronan y difuminan los límites de lo biológico, o bien a través de implantes y de cirugías, que generan un “tecno-cuerpo” cada vez más híbrido (Haraway, 1995).

Cuerpos que se transforman a la misma velocidad que el mundo. *Por fuera*, su superficie, una “piel social” (Turner, 2007), no actúa sólo como frontera individual o biológica, sino también como frontera social, escenario simbólico en que se representan los dramas de la socialización. Véase la piel pintada, marcada o tatuada, un lenguaje y a la vez un mapa (Martínez, 2011). Un mapa que, como el rizoma (Deleuze y Guattari, 1994), es abierto, alterable y conectable en múltiples puntos. En fin, el cuerpo como mapa y territorio, sujeto a trayectos e itinerarios, brindando la ocasión –como en los tatuajes, sean de camuflaje, extensión, adaptación o rediseño– de poner en marcha, según cada experiencia, un “proyecto corporal” (Atkinson, 2003). Y *por dentro*, finalmente, las transfusiones, los trasplantes de órganos y los intercambios de elementos (semen, tejidos, óvulos, etc.), permiten darnos cuenta de cómo las fronteras de los cuerpos son cada vez más confusas, y de cómo éstos se mezclan entre sí, albergando a menudo un estado híbrido (Lock, 2002, 2007; Scheper-Hughes, 2000, 2002, 2002a).

Si aquí el reto consiste, principalmente, en atender al entrecruzamiento de los distintos ejes del retablo, siguiendo las relaciones que se van produciendo entre ellos, y si la propuesta que más tarde comentaré estriba en desarrollar una *antropología política del cuerpo* que tenga en cuenta los dos ejes anteriores (la antropología política y la antropología del cuerpo), dicha propuesta habrá de incluir también el entrecruzamiento de los dos ejes siguientes, el de la antropología urbana y el de la antropología de los movimientos sociales, para poder contemplar, al fin, *los retablos de la ciudad activista*.

Antropología urbana

De Chicago a Manchester pasando por Rodesia del Norte, la actual Zambia. Ese suele ser el itinerario marcado en artículos, libros y manuales para indicar los antecedentes y primeros pasos de la antropología urbana (Cucó, 2004; Delgado, 1999, 2007a; Hannerz, 1980; Homobono, 2000; Signorelli, 1999). A veces, aunque no siempre, se incluye una tercera escuela, los *Cultural Studies*, corriente nacida tras la segunda Guerra Mundial y dedicada al estudio de las clases subalternas y las subculturas juveniles en Gran Bretaña. *Teds* (Jefferson), *mods* (Hebdige) o *skinheads* (Clarke), eran sólo algunos de los grupos estudiados en aquella época por esta ecléctica e interdisciplinar corriente (Hall y Jefferson, 2010).

La Escuela de Chicago, integrada fundamentalmente por sociólogos, destaca como la primera parada en esta herencia de la antropología urbana. Activa desde el final de la primera Guerra Mundial hasta mediados de los 40, se caracterizó –entre otras cosas– por el desarrollo de sus *community studies* y el análisis de la llamada “ecología humana” (Park), esto es, la correlación entre estructura espacial y estructura social. Sus investigaciones, basadas en su propia ciudad, marcaron el inicio de los modernos estudios urbanos; he ahí, para Signorelli (1999), su mayor contribución, la de haber tematizado a la ciudad como tal, aunque fuese con cierta ingenuidad y de un modo simplificador, “promoviéndola de producto o lugar a factor determinante de las dinámicas sociales” (ibíd.: 68). Para los teóricos de Chicago, la ciudad era a la vez un modelo espacial y un orden moral. En sus estudios, de las *gangs* o pandillas (Thrasher), de los *hobo* –trabajadores nómadas, sin arraigo (Anderson)–, de las salas de baile (Cressey), del gueto (Wirth) o de la vida social en las esquinas –las de Boston, en este caso (Whyte)–, se ocupaban de la integración, la segregación y la sociabilidad, y a menudo, tal vez con excesivo énfasis, de la anomia,

la desviación y la desorganización, remarcando *à la* Redfield el dualismo entre una ciudad desordenada y una idealizada sociedad *folk* (Delgado, 1999; Hannerz, 1980; Homobono, 2000; Signorelli, 1999).

Si en la Escuela de Chicago los estudios urbanos se iniciaron a raíz de la expansión de las grandes ciudades, en la Escuela de Manchester despegaron en relación con la vida en las colonias. Se habla de Manchester, simplemente, porque Gluckman, fundador del *Rhodes-Livingstone Institute* en Lusaka (Zambia), fue transferido a la universidad de esta ciudad inglesa en los años 50, gravitando a su alrededor el grupo que trabajaría en las ciudades mineras africanas del *Copperbelt*, el “Cinturón del Cobre”. Sus investigaciones, las de autores como Cohen, Kapferer y Mitchell –quien aplicaría con destreza el “análisis de situación” gluckmaniano en su estudio de la danza *kalela* (Hannerz, 1980)–, tuvieron lugar entre las décadas de 1950 y 1960, centradas en los procesos de inmigración urbana, los efectos de la urbanización en la vida de las tribus tradicionales, el estudio de la condición obrera o el análisis de redes sociales.

Su enfoque, por ejemplo el relativo a la experiencia de traslado del pueblo a la ciudad, desatendía, no obstante, la importancia de lo que Balandier llamó “situación colonial”, ignorando con ello las palabras de Epstein, quien había advertido que las ciudades africanas no crecían en respuesta a una necesidad local, indígena o nacional, sino a consecuencia de las exigencias del expansionismo colonial (Signorelli, 1999). Por otro lado, en lo referido al análisis de redes –“redes sociales” hoy reducidas, sistemáticamente y en el lenguaje ordinario, al ámbito de las redes telemáticas de Internet–, la Escuela de Manchester fue pionera a través de autores como Barnes y Bott, atentos a los medios informales extensos, los cuales permitían cuestionar el paradigma anterior del estructural-funcionalismo, que atendía casi exclusivamente a los aspectos formales de los grupos institucionalizados. El análisis de redes, “un ejercicio de flexibilidad” (Hannerz, 1980: 199), nacía para adaptar el análisis relacional a los nuevos contextos sociales y estructurales, para extraer de ellos conjuntos complejos de relaciones. Desde entonces, “cuanto mayor es el interés por la vida urbana y por las sociedades complejas en general, mayor importancia adquiere este análisis” (ibíd.: 197).

Bien se sabe que en estos días, y desde hace décadas, vivimos la época de las ciudades y la era de los derechos urbanos (Borja, 2001), peleados hoy con fuerza por los movimientos sociales. Una época en la que, por todo el planeta, la urbanización alcanza su clímax histórico, las ciudades se vuelven laboratorios de lo global y la cuestión social adquiere los tintes de una cuestión simultáneamente urbana (Cucó, 2004). Bien se sabe, además, que la “civilización” crece como idea sobre la base de la urbanización, que la primera utopía fue la ciudad como tal, que tras comenzar como representación del cosmos – trayendo el cielo a la tierra– ésta se convirtió en símbolo de lo posible, y que, no obstante, la utopía puede albergar toda la esperanza o toda la locura humanas (Mumford, 1982, 2012, 2013). En el caso de la ciudad, a la Utopía de Moro de 1516 ya se le habían adelantado la República utópica –y cerrada– de Platón y la ciudad-Estado de Faenza descrita por Homero (Harvey, 2003). La tradición judeocristiana definió el paraíso, precisamente, como ciudad celestial o ciudad de Dios (San Agustín). Pero todo cielo necesita un infierno, y la ciudad podrá ser reino de luz o de sombras; he ahí el desorden y la descomposición de Sodoma y Gomorra, he ahí Babilonia, he ahí Gotham...

Y sin embargo, sabedores hoy de la primacía de la ciudad y del mundo urbano, de su importancia en los procesos culturales del vivir y del imaginar cotidianos, hasta los años 60 y 70 solía decirse que los antropólogos eran por definición “antiurbanos”, apegados a la vida rural de las pequeñas comunidades no occidentales (Hannerz, 1980). No fue, de hecho, hasta la mitad de los años 70, principalmente en Estados Unidos, cuando se inauguró la tendencia a ir o a permanecer en las ciudades. Entre otras razones,

señala Hannerz las siguientes (ibíd.: 12): (1) porque los “exóticos” a quienes habitualmente estudiaban emigraban ahora a ellas; (2) porque a las migraciones por motivos laborales había que sumar la llegada a las urbes de refugiados políticos, de modo que las “otras” culturas, de pronto, se encontraban (y se buscaban) en el paisaje de las ciudades; (3) porque muchos países del “Tercer Mundo”, en mitad del proceso descolonizador, dejaban de dar la bienvenida a investigadores extranjeros llegados de la metrópoli; (4) porque en aquel contexto, y habiendo estallado la crisis económica de 1973, se hacía cada vez más difícil obtener financiación para un trabajo de campo en tierras lejanas.

A finales de los años 60 aparece en Estados Unidos el primer volumen dedicado a la antropología urbana (Eddy, 1968), en 1972 comienza a publicarse la revista *Urban Anthropology*, y ya hacia finales de la década se publica la obra de Fox (1977). Son los años 70, por lo tanto, los que ven nacer oficialmente la subdisciplina. En España, a su vez, las primeras publicaciones aparecen a mediados de los 80, destacando –entre otras– las referidas a las familias barcelonesas (McDonough, 1986), las compilaciones que incluyen autores nacionales e internacionales (Fernández-Martorell, 1988), también las compilaciones sobre las *vilas* gallegas (Fernández de Rota, 1992), el análisis histórico de la ciudad ritual y festiva (Ariño, 1992), y etnografías sobre pequeñas ciudades, atentas a los tiempos urbanos y a la construcción de la vecindad y la ciudadanía, como en Barbastro (Mairal, 1995), a la construcción simbólica de la ciudad, como en Ávila (Cátedra, 1997), a las prácticas del espacio y a su relación con el género y con los usos que de la ciudad hacen las mujeres, como en Bilbao o en San Sebastián (Del Valle, 1997), al o al análisis de la cultura cotidiana, como en Lugo (Lamela, 1998).

Durante décadas, y aún perdura el debate, dos tendencias parecían contraponerse a la hora de entender los estudios urbanos y el trabajo de campo etnográfico: por un lado una antropología *en* la ciudad, por el otro una antropología *de* la ciudad. Canclini, por ejemplo, en el prólogo a la obra de Signorelli (1999), invita a trascender la primera tendencia, “como los que eligen estudiar en las urbes barrios aislados o pequeñas unidades imaginariamente autocontenidas, semejantes a pueblos campesinos”, y realizar una antropología *de* la ciudad, “que abarque sus estructuras macrosociales” (ibíd.: XII). En este sentido, la primera tendencia no entiende la ciudad como un todo ni como la unidad de análisis, sino que intenta recuperar en el contexto urbano sus objetos tradicionales de investigación: familia, parentesco, rituales, tradiciones, etc., de modo que el antropólogo pueda continuar usando sus clásicas herramientas conceptuales y metodológicas. En el segundo caso, en cambio, lo urbano pasa a ser visto como un objeto de investigación, y la ciudad ya no es considerada simplemente como el telón de fondo en que se desarrolla la acción, sino que está en el centro de la escena, en uno de estos dos sentidos: “o como realidad espacial y social que genera y condiciona actitudes y comportamientos, o bien como realidad espacial y social que se identifica, que está constituida por aquellos comportamientos y por aquellas actitudes” (ibíd.: 71). En cierto modo, como iré mostrando en esta introducción, dicho debate reactualiza y nos lleva a discutir en el ámbito urbano aquella sentencia de Geertz (2001: 33): “El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas... estudian en aldeas”.

En cualquier caso, dado el protagonismo sustancial que cobran hoy las ciudades, tanto en la praxis antropológica como en las prácticas de los movimientos sociales, cabe recordar tres macroprocesos interrelacionados que vienen incidiendo en nuestras espacialidades y temporalidades desde hace al menos tres décadas: la globalización, la informacionalización y la difusión urbana (Borja y Castells, 1997). En su despliegue y en su interacción con la ciudad, refuerzan su carácter nodal y su sentido de condensación de los procesos vigentes en la sociedad (Cucó, 2004). La tendencia a la expansión y a la metropolización convierte las ciudades en espacios-frontera, nutridos de múltiples diferencias, sitios donde lo global se

espacializa y enclaves privilegiados para (re)imaginar la globalización (Canclini, 2000). Enclaves, además, más próximos que el Estado o la nación, desde los que pelear y replantear nuevas formas y derechos de ciudadanía (Caldeira y Holston, 2005; Sassen, 2003a; Signorelli, 1999). Una tendencia a la difusión y a la metropolización que, no obstante, genera una nueva clase de regiones económicas (mega-regiones) basadas en la concentración de talento, innovación, mercados y capacidad productiva (Florida, 2009; Sassen, 2003). Surgen así las “ciudades mundiales” (Hannerz, 1998), nodos en sistemas de redes cuya organización implica relaciones locales y transnacionales, y donde se concentran multinacionales, habitantes procedentes del Sur Global, artistas y turistas. Ciudades mundiales o “ciudades globales” (Sassen, 2003a), conectadas a circuitos transfronterizos y que producen nuevas geografías de la centralidad, envueltas en una “guerra de lugares” basada en la competencia entre ciudades y entre regiones por ser centros de negociación y centros financieros, así como sedes estratégicas de las grandes corporaciones, dentro todo ello de un marco internacional en que la propia movilidad del capital dibuja geografías inciertas y cambiantes (Observatorio Metropolitano, 2007).

La actualidad de la ciudad y su creciente protagonismo entre los movimientos sociales más recientes cabe comprenderla, sucintamente, a partir de la crisis urbana y del “giro espacial” que estalló a partir de la década de 1960 y que potenció la conciencia de las interrelaciones entre espacio, conocimiento y poder, politizando el saber urbano (Soja, 2008). Al compás de los levantamientos sociales (el del mayo del 68 francés, el de los suburbios norteamericanos de los años 60, etc.), la influencia del marxismo se hizo notar en la aparición de una suerte de *economía política urbana*, caracterizada por el análisis crítico de las revueltas, las crisis, las desigualdades, los conflictos urbanos y la naturaleza de los procesos de urbanización y de producción social del espacio en las ciudades (Castells, 2004; Harvey, 1979; Lefebvre, 2013). Desde aquel entonces y hasta el día de hoy, el espacio ya no se entiende como un *a priori* sino como algo que ha de ser construido. La ciudad capitalista, para Harvey (1979), actúa en realidad como una máquina que genera desigualdades y que halla en dichas desigualdades su razón de ser y su fuerza expansiva. Su obra ha logrado una gran difusión al discutir el aclamado “derecho a la ciudad” hoy tan en boga, reivindicado hace décadas por Lefebvre (1976).

Desde siempre, asegura Harvey (2007, 2008, 2013), las ciudades han brotado de la concentración geográfica y social de un excedente en la producción, dándose una relación mutuamente dependiente entre el sistema capitalista –que produce el excedente requerido por la urbanización– y el urbanismo, del que siempre depende el sistema, pues precisa de la urbanización para absorber el producto excedente. He ahí que el crecimiento de uno discurre íntimamente ligado al crecimiento del otro. Hoy, acelerados tales procesos por el paradigma de la globalización neoliberal, la relación entre ciudad y capitalismo se estrecha aún más al verse obligada la primera –para mantener el crecimiento– a comportarse como una empresa, desplegando estrategias de *boosterism* o “autopromoción”, y ejecutando la transición del modelo gestor típico de los años 60 al modelo emprendedor y empresarialista impulsado desde los años 80 (Harvey, 2007).

En este contexto de empresarialismo urbano y globalización neoliberal es en el que se encuadra hoy todo intento de antropología urbana. Un panorama, además, en el que los límites de la ciudad se vuelven cada vez más porosos, y en el que –al igual que con la cultura– se hace más y más difícil representar la ciudad como una unidad geográfica, económica, política y social discreta y enraizada en su entorno (Soja, 2008). En esta tesis, las tramas e itinerarios del activismo harán dialogar la ciudad y los movimientos, pues al fin y al cabo –como indicaba hace tiempo Castells (1986) en su sociología urbana de la ciudad y las masas–, dichos movimientos son en sí mismos (o encarnan) “proyectos de ciudad”;

proyectos, decía, para una ciudad alternativa, generalmente articulados en torno al consumo colectivo, la cultura comunitaria y la autogestión política. Movimientos, proyectos, colectivos y activistas que entienden la ciudad y el espacio urbano, también, como un espacio para el conflicto, un vasto y plural campo de fuerzas, un universo de tensiones y distorsiones (Delgado 2006, 2007).

Un espacio que el Estado trata siempre de hacer legible con objeto de facilitar su control (Scott, 2006), en el cual se anudan e imbrican cuestiones de poder, urbanismo, identidad y conocimiento (Foucault, 1999, 2006a; Rabinow, 2003), y que hoy los activistas entienden amenazado por dinámicas de privatización (Davis, 2001; Kohn, 2004), de exclusión y segregación urbana (Low, 2003, 2009), de securitización y fortificación (Caldeira, 2007; Davis, 2003), y por ello contestan –a menudo bajo formas de urbanismo social que entienden la intervención urbana como una vía de intervención democrática (Delgado, 2006; Caldeira y Holston, 2005)– el declive del espacio público que lleva décadas siendo enunciado y criticado ávidamente (Sennett, 1978). Una crítica hecha por nuevos actores, que lleva sin embargo viajando décadas a través del globo, ya desde la crítica inaugural de Jacobs (2011) a inicios de los 60, defendiendo el *valor de uso* frente al *valor de cambio* de las ciudades y repensando sentimentalmente los barrios como territorios de proximidad y como órganos para el autogobierno urbano.

Antropología de los movimientos sociales

El primero de los dos episodios señalados al iniciar el *estado de la cuestión*, para situar esta etnografía, se refería a las movilizaciones contra la Organización Mundial del Comercio que tuvieron lugar en Seattle en 1999. En aquel momento se inauguraba, de algún modo, otra era movimentística. Aparecía lo que entonces se llamó un “movimiento de movimientos” (Klein, 2001), descabezado, múltiple y heterogéneo, que anunciaba que la resistencia habría de ser tan transnacional como el capital (Routledge, 2000), y que la revolución habría de realizarse sin líderes ni jerarquías, “sin rostro” (Wu Ming, 2002). Frente a la tradición política occidental, constituida como una política de la totalidad, la universalidad y el sujeto único, el acontecimiento de Seattle anunciaba una “política menor” y de base, una “política de la multiplicidad” (Lazzarato, 2006). “Movimiento por la justicia global”, “movimiento contra la globalización de las corporaciones” o “movimiento global” serían algunas de las nomenclaturas manejadas (Della Porta, 2007; Juris, 2008; Graeber, 2002), aunque al final, tras el revuelo mediático, terminaría generalizándose la etiqueta del “movimiento antiglobalización”.

El segundo episodio se refería al llamado movimiento “15M”, que irrumpe en mayo de 2011 en Madrid, más de una década después, con la ocupación prolongada de la Puerta del Sol. Una ocupación física, cuerpo a cuerpo, que venía precedida de una ingente labor en Internet, intensificando los rituales virtuales iniciados en los prolegómenos de la cumbre de la OMC en Seattle, y ya cinco años antes con el levantamiento zapatista en Chiapas. Una ocupación de la red previa a la de las plazas, acontecimiento que inspiró una “política de la experimentación” orquestada a través de asambleas y acampadas, que volvía a la ciudad contexto y objeto de la experimentación (Corsín y Estalella, 2013, 2013a). Un movimiento “laboratorio” que movilizó a una parte de la sociedad civil inactiva hasta entonces políticamente (Antentas y Vivas, 2012; Cruells e Ibarra, 2013; Feixa y Nofre, 2013), y que lo hizo en primer lugar a través del “ciberactivismo” y la “tecnopolítica”, produciendo “multitudes conectadas” y enredadas que usaban tácticamente las herramientas digitales para la organización, la comunicación y la acción colectiva, sirviéndose además de la viralidad y de la extensión por contagio, y generando al mismo tiempo una suerte de espacio público híbrido, entre el ciberespacio y la plaza, combinando las arterias

virtuales con las calles de docenas de ciudades (Castells, 2012; Padilla; 2013; Jurado, 2014; Tascón y Quintana, 2012).

Siempre en la historia de los movimientos sociales, desde los primeros trabajos sobre las movilizaciones obreras, las lecturas han desprendido un cierto dualismo, entre el temor a las masas y su justo análisis, entre la descripción patológica e irracional del “alma colectiva” –por ejemplo la realizada por Le Bon en 1895, en *Psicología de las masas* (García, 2013)– y el examen de su racionalidad y su anhelo de justicia, por ejemplo en la investigación de mediados del siglo XX sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra (Thompson, 1989). Dicho dualismo siguió vigente en las corrientes analíticas nacidas tras la segunda Guerra Mundial en el seno de la sociología y la ciencia política. Así, del otro lado del Atlántico, la teoría de la “movilización de recursos” (McAdam *et al.*, 1999), basada en el actor racional y en el análisis económico, sin apenas prestar atención a variables políticas y culturales, establecía dos premisas: que los movimientos no eran espontáneos ni desorganizados y que sus participantes no eran personas irracionales, dado que sus expresiones surgían en favor de sus propios intereses y sin buscar directamente la oposición a los partidos (Cucó, 2004). Era ésta una teoría que seguía a su manera el paradigma del individualismo metodológico, planteamiento de corte instrumentalista que ignoraba las cuestiones de significado, conciencia e identidad que los antropólogos tienden a subrayar (Gledhill, 2000).

En relación con el dualismo comentado, a la teoría de la movilización de recursos habría de responderle –dentro todavía de la sociología norteamericana– la llamada teoría de la “movilización política” (Tarrow, 1997; Tilly, 2002), que contestaba su modelo economicista, se mostraba más interesada en analizar los conflictos y los repertorios de acción, y se interesaba por las relaciones entre los movimientos y el Estado, por las cuestiones psicosociales y cognitivas y por el análisis de los *frames*, los marcos estructurales que encuadraban la experiencia de la acción social –en este caso la acción política– y que serían más tarde popularizados por Goffman (2006). Este análisis de los marcos o de los “procesos de enmarcamiento” ponía su atención en el estudio de los factores culturales e ideológicos de los movimientos sociales, analizando los significados, las perspectivas y las interpretaciones compartidas por los colectivos, tratando de comprender las relaciones entre los marcos de referencia y los esquemas interpretativos creados por los movimientos, así como su capacidad para fabricar o proponer ciertas visiones del mundo que legitimen y motiven su protesta (Cucó, 2004).

El cruce de las dos perspectivas, finalmente, alumbró la teoría de la “estructura de oportunidad política”, paradigma dominante en el continente norteamericano y caracterizado por su análisis conjunto de oportunidades políticas, estructuras de movilización y procesos enmarcadores (García, 2013). ¿Su idea central? Determinar qué características del sistema político favorecen o dificultan el desarrollo de los movimientos, entendiendo “que la acción social surge como respuesta a las oportunidades políticas de las que se pueden aprovechar los grupos sociales para comenzar un movimiento” (Cucó, 2004: 206). Del otro lado del Atlántico, sin embargo, el fin convulso de la década de 1960 y el inicio de los años 70, con el impacto de un largo ciclo de protestas que incluía el auge del movimiento *hippie* y antibelicista, la eclosión de la descolonización, el movimiento feminista, la crisis del 73, etc., tuvo por efecto el nacimiento en Europa del paradigma de los “nuevos movimientos sociales”, representado entre otros por Offe (1992), Melucci (1989, 1991) y Touraine (1990).

Este paradigma, interesado en la construcción de la identidad colectiva, combinaba una dimensión psicológica, social, cultural e histórica, y nació en un momento en el que comenzaba a hacerse evidente la crisis de legitimidad que desde entonces acecha a partidos y sindicatos. La acción colectiva

surgida en los 60 deseaba convertir lo personal en político, centrándose en lo cotidiano, desafiando las fronteras de lo público y lo privado y de lo individual y lo colectivo, focalizando sus intereses en el desarrollo personal y sin una relación bien definida entre los roles estructurales de sus participantes, quienes comparten una pluralidad de ideas y valores, movilizándose mediante la desobediencia civil y la no violencia (Cucó, 2004). Movimientos (o “nuevos movimientos”) que son tanto una construcción política como una ficción (Gledhill, 2000), creando historias, mitos y relatos para un mundo nuevo, y que hallan su razón de ser, justamente, en un periodo en que el relato del obrerismo, del comunismo y de la izquierda europea inician su decadencia, incapaces de cambiar la sociedad desde los cauces tradicionales e incentivando así las movilizaciones populares en torno a cuestiones medioambientales, antinucleares o feministas, entre otras.

De un modelo del consenso se pasaba a otro del conflicto, decía Offe (1992). Si en el paradigma de la “vieja política” –argüía aludiendo a las décadas de posguerra, 1950 y 1960– los actores eran ante todo los partidos políticos, y si la resolución de conflictos era competencia exclusiva de éstos, en el “nuevo paradigma” –surgido entre mediados de los años 60 y 70– los movimientos pasan a convertirse en mediadores entre el ámbito de lo público y el de lo privado. Se produce entonces, señala, *la politización de la sociedad civil* en un espacio de política no institucional: “Estos movimientos politizan cuestiones que no pueden ser fácilmente codificadas con el código binario del universo de acción social que subyace a la teoría política liberal” (ibíd.: 175). En este sentido, también Melucci (1989, 1991) señala la confusión de los límites público/privado, analizando los movimientos más allá de la esfera laboral y económica, centrándose en los aspectos culturales, en la identidad, en los tiempos y en los espacios de vida y en los códigos del actuar cotidiano, atento a las redes de acciones colectivas y a la capacidad de los actores de crear y producir; los movimientos como un signo, decía, productores de códigos culturales y capaces de inventar y reinventar el presente.

El paradigma de los nuevos movimientos, por tanto, aparece en contraposición a las tesis que entendían la acción colectiva como una patología social, coincidiendo con el auge de la sociedad postindustrial. La sociología de la acción desarrollada en este contexto por Touraine (1990), centrada en la historicidad y el conflicto, no está libre –sin embargo– de una cierta teleología, al sostener que tales movimientos aparecen cuando la sociedad (europea) alcanza o llega a una etapa de desarrollo postindustrial, fase a la que los países periféricos no tendrían (aún) acceso (Gledhill, 2000). Con todo, los movimientos expresan según Touraine el conflicto por el control de la historicidad, un conflicto que sobrepasa la esfera del trabajo y de la producción y que se inserta en los mundos cotidianos de la información, el consumo o las relaciones sociales, disputándole al poder los relatos, los discursos y los modelos culturales y normativos.

Sería, en definitiva, durante aquellos “largos años 60” referidos por Jameson (1984), que él veía nacer a finales de los 50 –con el proceso de descolonización– y alargarse hasta mediados de los 70 –con el final de la guerra de Vietnam, la guerra de Yom Kippur y la crisis petrolífera de 1973–, cuando reinaría con fuerza el anterior paradigma. Un paradigma que tenía mucho que ver con el Estado keynesiano, pues existe una conexión estrecha entre los nuevos movimientos sociales y el Estado intervencionista, cuya relación con la ciudadanía siguió pautas marcadamente paternalistas: “El trabajador renuncia a la retórica de la lucha de clases y recibe, en contrapartida, la promesa... de un nivel de vida más alto y una seguridad social mayor. A cambio, deja su identidad política como ciudadano” (Cuco, 2004: 180). Dicho contexto ayuda a explicar la pérdida de centralidad del obrerismo y de la movilización política en torno al trabajo, y la exigencia en contrapartida del reconocimiento de otros derechos y otras identidades (las de los

colectivos homosexuales y LGTB, por ejemplo). Al final, cuando estalla la crisis de 1973, y ya hacia el final de la década, las referencias que habían enmarcado a aquellos movimientos comienzan a debilitarse: clase media, clase obrera, consumo de masas, pleno empleo, prestaciones, Estado de bienestar. La reestructuración capitalista y el informacionalismo generan casi todo lo contrario: “mercados de trabajo segmentados, dualización social, quiebra del radicalismo de clases medias que otrora animó a los nuevos movimientos sociales, desempleo estructural, oferta diferenciada y estratificada de bienes y servicios...” (ibíd.: 186). Se abría la puerta, poco a poco, al dominio del paradigma neoliberal y empresarializador.

Todo este sustrato social y teórico no le pasaría inadvertido a la antropología, ni tampoco a los movimientos que convergieron en la contracumbre de Seattle de 1999. La globalización, la deslocalización y el auge de la sociedad de la información (Castells, 2003) tendrían efectos sobre los movimientos sociales y también sobre su estudio desde nuestra disciplina. En un plano general y sociológico, ya no eran mirados como irrupciones excepcionales sino como agentes políticos cotidianos, expresiones de identidad colectiva dispuestas a desafiar a la globalización neoliberal, encarnando en sus prácticas “identidades de resistencia” e “identidades proyecto” alternativas (Castells, 1986, 2003). Así, según el propio Castells, el movimiento se aparecía como un proceso, “corriente que cruza los barrios, los partidos, el Estado, los sindicatos, más que como un lugar específico que sería el de lo instituyente en oposición a lo instituido” (Touraine, 1990: 160). Conjunto de procesos y de narraciones (Ibarra y Tejerina, 1998), en formación y reformulación continua, que no constituyen –ni mucho menos– unidades analíticas homogéneas, ni esferas de lo político realmente autónomas –puesto que en ellas también se dan ambigüedades y contradicciones, y pueden ser influenciadas y reapropiadas por el Estado, a la vez que este último puede verse afectado también por ellas (Gledhill, 2000)–, y que además, cuando consiguen funcionar como “semilleros” (Laraña, 1999), son capaces de incidir en el público y de producir nuevos públicos, fabricando otras legitimaciones y otros modos alternativos de encarar la realidad social.

Hacia el final del siglo XX y con el acento de la globalización, la antropología de los movimientos sociales ve ampliar su horizonte académico. Para Escobar (2008), por ejemplo, el interés radica en estudiar las “modernidades alternativas” y las “posibilidades culturales” que los movimientos imaginan, así como sus “culturas” y “comunidades” de resistencia, sus flujos y reflujos, su papel como productores de conocimiento (Casas-Cortés, 2009; Escobar, 2008). Movimientos de resistencia y textos antropológicos que van surgiendo poco a poco, con sus propias singularidades, en sitios como Argentina (Perazzi, 2002), España (Ávila y Malo, 2007; Casas-Cortés, 2009; Lorenzi, 2007), EE.UU. (Nash, 2005), Francia (Boulianne, 2005), India (Appadurai, 2002; Chatterjee, 2004), México (Holloway, 2005), Sudáfrica (Robins, 2008) y tantos otros lugares (Ribeiro y Escobar, 2008).

En el campo aquí manejado, en el trayecto amplio que lleva de Seattle al 15M y en el viaje etnográfico que discurre entre 2008 y 2012, atravesando los años más duros de la crisis financiera, se ha venido consolidando un nuevo activismo transnacional, otras actitudes y formas de organización (Tarrow, 2010), herederas y negociadoras de la tradición. Se ha reforzado la idea de que, desde finales del siglo XX en adelante, las políticas de todo el mundo envuelven definitivamente no sólo a Estados sino también a otros actores y organizaciones, redes globales de activistas que intercambian experiencias, conocimientos, informaciones y comunicaciones, funcionando como “redes de apoyo transnacionales” (Keck y Sikkink, 1999). Y lo hacen, cabe precisar, sabiendo que en un mundo globalizado “lo local”, “lo nacional” y “lo global” conviven no aisladamente sino en interacción, a veces en lucha y otras en simbiosis, superponiéndose con frecuencia (Comaroff, 1985; Sassen, 2001). Un mundo amenazado por violencias e incertidumbres (Appadurai, 2007), por continuos *shocks* (Klein, 2007), ante los que algunos

responden buscando una “democracia local”, combinando el activismo de base con el *networking* global, federando nodos, ejerciendo una “contra-gobernabilidad” más o menos efectiva (Appadurai, 2002).

En este contexto, un paisaje en el que los movimientos sociales actúan como “ensamblajes globales” (Ong y Collier, 2005), esto es, formas globales territorializadas y articuladas en situaciones específicas y capaces de definir nuevas relaciones materiales, colectivas y discursivas, la antropología – también la joven antropología de los movimientos sociales– ha venido replanteándose el sujeto o los sujetos de acción, y también la agencia. Replanteando y repensando estos temas influida por los procesos de deconstrucción y reconstrucción del viejo sujeto de la teoría humanista, tan criticado por el postestructuralismo, el poscolonialismo y los estudios feministas, en tanto producto de la Ilustración condicionado por la raza y el género. Al contrario, los movimientos sociales y la antropología contemporánea entienden al sujeto como entidad formada y transformada dinámicamente, a la vez un producto y un agente de la historia, un terreno de acción, experiencia, memoria, *storytelling* e incluso estética (Biehl *et al.*, 2007). Un sujeto y un terreno que, en las últimas décadas, se viene distanciando de palabras como “clase”, “socialismo” o “revolución”, acercándose a otras como “derechos”, “sociedad civil” y “ciudadanía”. Si la contracumbre altermundialista de Seattle, en 1999, ponía de manifiesto el fracaso de la teoría del pensamiento único y del “final de la historia” (Fukuyama, 1992), las movilizaciones más recientes –incluido el 15M– han demostrado que tampoco estamos, a fin de cuentas, ante el “final de la política” (Robins, 2008).

En Seattle se manifestaba pública y mediáticamente aquello que en la última década ha venido refiriéndose como “multitud” (Hardt y Negri, 2004), un sujeto múltiple y en ruptura con sujetos tradicionales como el pueblo, las masas o la clase obrera, imaginados desde la unidad, la indiferenciación y la unicidad. Una red abierta y expansiva, decían estos autores, que irrumpía para plantar cara a un “estado de guerra permanente”, una guerra social convertida en un régimen de biopoder, que atravesaba cada rincón de la vida cotidiana y que debía contestarse con tácticas nuevas. La “antiglobalización”, como la llamaban los *mass-media*, suponía para ellos la alternativa política a un poder que –contradiendo la lógica de la soberanía moderna, la cual residía en el límite– encontraba, amparada por la globalización, la lógica de su orden en la expansión (Hardt y Negri, 2005). La globalización neoliberal, por lo tanto, debía ser contestada, o así lo entendían los activistas, como si de una guerra simbólica se tratase.

De las primeras escenificaciones de esa guerra, las llamadas contracumbres, salió más de una brillante etnografía, situando la antropología al compás de las expresiones altermundialistas y de los ritmos de las redes globales de resistencia. Los trabajos sobre el movimiento global y el empleo de la acción directa (Graeber, 2007, 2009), o el análisis de la solidaridad afectiva en las contracumbres, de la violencia y de las lógicas culturales del *networking* y la organización en red (Juris, 2004, 2005, 2008, 2008a) son algunos de sus resultados más remarcables. Con los años, el análisis del mundo activista –de la renovación de los repertorios de acción a las mutaciones en la lógica del compromiso (Ion *et al.*, 2005; Jeanneau y Lernould, 2008)–, ha ido mezclándose con el estudio de las formas de resistencia –de las artimañas de los débiles a las historias cotidianas que hay detrás de la historia oficial (Scott, 1985, 2003)–, en un terreno, el del activismo contemporáneo, todavía necesitado de miradas antropológicas.

Así, en los últimos años, ha ido germinando un nuevo modelo de movimientos, capaces de habitar porosamente entre distintas identidades, como comunidades sensibles que aparecen y desaparecen, nombrados por algunos como “nuevos movimientos globales” (Calle, 2005). Movimientos cuyo énfasis radica en la exigencia y en la práctica de una democracia directa y participativa –produciendo

una *atmósfera* política y democrática (Latour y Gagliardi, 2008)–, y poniendo en juego una “imaginación radical” (Graeber, 2014). El 15M u *Occupy*, entre los más recientes, ejemplifican esta nueva deriva de las prácticas movimentísticas, interconectadas globalmente y a tiempo real a través del ciberespacio, y capaces de agregar en las plazas a multitudes imprevistas, heterodoxas y cambiantes. El día a día de los activistas y de sus “comunidades intencionales” (Bey, 2007) se nutre hoy de todo un trabajo en red (y en la red) intensamente estudiado (Castells, 2012; Escobar, 2005; Jurado, 2014; Juris, 2012; Himanen, 2002; Lévy, 2004; Padilla, 2013; Tascón y Quintana, 2012; Tilly, 2005).

Un activismo urbano, aquí estudiado, que se engarza globalmente y que encuentra en la ciudad su principal terreno de vida, socialización y lucha política. Una ciudad, en ocasiones, que no es sólo escenario (cual retablo titiritero) sino objeto central en la trama activista, a la vez el contexto y el objeto de la experimentación política (Corsín y Estalella, 2013, 2013a, 2014). Si durante años las comunas contraculturales perseguían su mundo utópico emprendiendo la huida a la naturaleza, y si la ciudad representaba en el universo *contra* el símbolo por antonomasia de la Modernidad que ellos y ellas rechazaban (Gómez-Ullate, 2009), el activismo contemporáneo –en clave más heterotópica que utópica (Foucault, 2010)– halla en cambio en la ciudad, y en su deseo primordial de transformarla, su espacio primero de vida, desarrollo y conquista.

Es común, entre arquitectos e historiadores urbanos –dicen Hardt y Negri (2009: 256-257)–, que una periodización típica de la ciudad señale sus cambios con arreglo a los desplazamientos de su función económica. La *ciudad comercial*, por ejemplo, es característica de las sociedades precapitalistas dominadas por la producción agrícola; ella proporciona una sede del intercambio, pues está separada de la producción, que tiene lugar en las colinas y campos colindantes. A su vez, la *ciudad industrial*, nacida desde el siglo XVIII en adelante, concentra a los trabajadores en el territorio urbano, al tiempo que lleva a la proximidad una serie de industrias; ella hace posible el ascenso de la producción capitalista –aunque siempre haya habido algún tipo de producción dentro de la ciudad: artesanía, manufactura, etc.–, al acoger las fábricas en su interior, fábricas en cierto modo cerradas sobre sí mismas y separadas del resto. Por último, señalan Hardt y Negri, hoy está emergiendo la *ciudad biopolítica*, donde el espacio de la producción económica y el de la ciudad tienden a superponerse, quedando ya pocos muros de fábrica que separen interior y exterior; en ella los trabajadores producen en toda la metrópolis, en todas sus grietas y recovecos, confundiendo así los lugares de trabajo y los lugares de vida, los lugares de vida y los lugares de la política. En este contexto, los movimientos sociales encuentran en la *polis* su lenguaje, una ciudad que les habla y con la que hablan, buscando entre sí las maneras de entenderse.

JUSTIFICACIÓN, HIPÓTESIS Y OBJETIVOS

Mi intención no era otra que la de llevar a cabo una tesis en antropología. En realidad, aunque esto pueda parecer aquí evidente, quizá valga para justificar este trabajo. Sorprende, a decir verdad, la escasísima literatura etnográfica que la antropología española ha sido capaz de producir en el campo de los movimientos sociales, y más aún, en el terreno específico del activismo contemporáneo y de las resistencias a la globalización neoliberal. Apenas contamos con monografías que registren y den cuenta de los cambios acaecidos, de las ficciones y las narraciones, de los modos de vida activistas; y de las pocas con las que contamos, las más relevantes –cuyo trabajo de campo tiene lugar en territorio español, aunque

no exclusivamente– han sido desarrolladas desde universidades estadounidenses (Casas-Cortés, 2009; Juris, 2008), y por supuesto antes del estallido de la crisis financiera internacional de 2008.

Por ello, la carencia de un abordaje antropológico de estas cuestiones es la primera de las razones que justifican la presente etnografía. Dicha justificación, además, parece cobrar más valor a raíz de la actualidad y del vigoroso renacimiento de los movimientos sociales, así como de su incidencia en la vida política y cotidiana de la sociedad, durante los últimos cinco años, coincidiendo con la dura crisis internacional. La necesidad de una perspectiva crítica y de una mirada etnográfica, pausada y detallada – a menudo ausente en los textos (no obstante ricos y abundantes) generados por los propios activistas, así como en los libros de sociología, filosofía y ciencia política que abundan en la materia–, enmarcan por lo tanto este estudio, en el que el *activismo* –eso de lo que tanto se habla pero que nadie explica ni describe pormenorizadamente– ocupa el centro del análisis, poblando estas páginas de figuras, temas, problemas y discursos.

Mi intención, decía, era escribir una tesis antropológica. Para ello, tal y como indicaré en los apuntes metodológicos, debía abordar la etnografía desde el punto de vista de una “descripción densa” (Geertz, 2001), y no obviar el análisis de los rituales, de los mitos, de los dramas o de los símbolos, por ejemplo, desatendidos generalmente en la literatura sobre movimientos. Además, si buscaba una pretendida *originalidad*, tan polémica y siempre requerida a la hora de justificar una investigación, debía acompañar esta intención antropológica del estudio de cuestiones largo tiempo desatendidas, sino desprestigiadas. Así, en este viaje, la pluralidad de tramas y colectivos que atraviesan estas páginas me han llevado a detenerme en cuestiones transversales y tan particulares como las del juego y el humor, entre otras. Por ello también la idea de estos *retablos*, y he ahí el enfoque metodológico del trabajo de campo multisituado, comentado con detalle en el siguiente apartado. Retablos que sirven aquí para escenificar y actuar a un tiempo la pluralidad y heterogeneidad que recorre a estos movimientos, amalgama de colectivos e inquietudes que se enmarañan políticamente, cuya multiplicidad y dinamismo obligaban al texto a enredarse (a seguir las redes), llenándose de personajes, voces y lugares.

Para continuar con la propuesta de cruzamientos y transversalidades de estos retablos, a la luz del estado de la cuestión antes expuesto y sabiendo que hoy, en un mundo globalizado en el que abundan los cruces culturales y los procesos de hibridación, el antropólogo se vuelve algo así como un “especialista de las intersecciones” (Canclini, 2005), señalaré las hipótesis y objetivos, deteniéndome antes en varias cuestiones principales que creo que justifican la presente etnografía:

(1) La primera de ellas tiene que ver con el cuerpo. Como ya se ha dicho, la antropología del cuerpo ha venido consolidándose desde los años 70 y 80, llevando el estudio del cuerpo a las primeras líneas de la disciplina. Sin embargo, otra carencia que se ha tratado de subsanar modestamente en esta tesis es la referida a la relación del cuerpo y los movimientos sociales, esto es, el estudio de su dimensión política y simbólica en el seno del activismo contemporáneo. Una dimensión, cabe decir, que sí se ha desarrollado en otros terrenos más específicos, como el de la violencia política en Irlanda del Norte (Feldman, 1992). Su entrecruzamiento, o simplificando, el estudio antropológico del cuerpo en los movimientos, tampoco se ha caracterizado recientemente por su abundancia o su incidencia, al menos desde la perspectiva etnográfica que aquí quiere plantearse. Aquí, por lo tanto, el reto consistirá en practicar una suerte de *antropología política del cuerpo* –tal y como lo propuso Fassin (2003) no hace mucho–, atenta a las hibridaciones teórico-prácticas entre la antropología política y la antropología del cuerpo, rastreando las prácticas activistas que subrayan de distintas maneras y con variadas intensidades

los *usos políticos del cuerpo* (ibíd.), esto es, sus usos tácticos e intencionales que lo convierten en terreno y en escenario de lo político.

(2) La segunda cuestión tiene mucho que ver con la hipótesis principal que plantearé en seguida. Esta cuestión se refiere a la relación (o más bien a la interacción) entre el cuerpo y la ciudad, y entre la ciudad y el cuerpo. Sorprende la escasez de trabajos que contemplan la interacción entre las dos anteriores variables, una interacción, no obstante, analizada con detalle y maestría en *Carne y piedra*, la obra histórico-sociológica de Sennett (1997) en la que examina la cambiante relación del cuerpo con su entorno construido. Ante los poderosos y acelerados procesos de urbanización y globalización, y ante el creciente interés por el cuerpo en numerosas disciplinas, me parecía importante introducir esta cuestión como una cuestión central en el estudio del activismo urbano. Las transformaciones contemporáneas del cuerpo y de la ciudad, por lo tanto, serán contempladas aquí en relación, a la luz de un mismo reflejo etnográfico.

(3) La tercera de las cuestiones con las que justificar la presente investigación está vinculada con las dos anteriores. Parece clara la relevancia actual de los movimientos, su presencia pública intensa, su incidencia en los estados de opinión y cada vez más en las instituciones, así como su destacada presencia mediática, sobre todo a raíz de las últimas movilizaciones en contexto de crisis. A la vez, la ciudad se ha convertido en las últimas décadas en un importantísimo actor (o una actriz, cabría decir), consolidándose mega-regiones metropolitanas y ciudades mundiales o globales capaces de competir en protagonismo con los Estados, asumiendo estrategias y funciones que hasta hace poco sólo competían a las empresas y asumiendo un papel decisivo en la regulación de la vida de sus habitantes. Ciudades protagonistas de un proceso global de urbanización, y que constituyen cada vez más el espacio por excelencia para la vida y la política. Y en cambio, nuevamente, todavía queda mucho por explorar en cuanto a las relaciones que se establecen entre los movimientos y la ciudad, y entre ésta y las prácticas de los activistas: cómo ésta se construye en relación con aquéllos, cómo éstos la contestan, la discuten o la transforman. Cruzar, al fin y al cabo, los dos ejes restantes: la antropología urbana y la antropología de los movimientos sociales. Siempre refiriéndome al contexto nacional, y teniendo en cuenta las aproximaciones sociológicas a esta temática –desde las más clásicas (Castells, 1986) a las más actuales (Adell y Martínez, 2004; Carmona y Rodríguez, 2007; Martínez, 2002; Observatorio Metropolitano, 2007; VV.AA., 2008)–, cabe señalar la ausencia de suficientes trabajos antropológicos que den cuenta de esta relación entre ciudad y activistas, que den cuenta de esta *ciudad activista* hoy tan en boga, a pesar de la existencia de destacables estudios (Delgado, 2003; Lorenzi, 2007) y recentísimas y valiosas contribuciones a la cuestión (Corsín y Estalella, 2013b, 2014).

Por último, antes de presentar hipótesis y objetivos, permítaseme incorporar dos notas de historia que dan cuenta de la relación entre el *cuerpo* y la *calle*, los dos ejes geométricos de un retablo que nos cuenta historias nuevas que son a menudo las mismas. Historias en las que el cuerpo y la ciudad se imaginan y piensan mutuamente, como en tantas relaciones que se establecen entre el cuerpo físico y el cuerpo social.

En 1628, el médico inglés William Harvey sienta las bases de un nuevo modelo circulatorio. Hasta entonces, los principios del calor corporal sostenidos desde la Grecia antigua mantenían que la sangre fluía por el cuerpo a causa de su calor, existiendo en los distintos cuerpos diferentes grados de calor innato, y siendo los masculinos más cálidos que los femeninos: “Harvey creía que la circulación calentaba

la sangre, mientras que, según la teoría antigua, era el calor que había en la sangre lo que la hacía circular” (Sennett, 1997: 276). Harvey revelaba entonces algo que hoy se nos antoja evidente: que el corazón bombea sangre a través de las arterias y que recibe ésta de las venas, descubriendo el funcionamiento del sistema circulatorio en el cuerpo.

Ya en la vieja Atenas de Pericles la ciudad, la *polis*, trataba de ser representada como una obra de arte, a la imagen del cuerpo cultivado en el gimnasio. Sin embargo, será a partir del siglo XVII y en gran medida a raíz de los descubrimientos de Harvey cuando se haga evidente la imbricación entre interior humano y exterior urbano. Sus hallazgos referidos a la respiración y a la circulación de la sangre conducirían a nuevas ideas sobre la salud pública –definida en términos de movimiento y circulación–, aplicándose a la planificación urbana ya en el siglo XVIII. La ciudad había de convertirse en un lugar en que primase la circulación, en que la gente pudiera desplazarse y respirar, y así pronto se generalizaron las metáforas y analogías biológicas que, hablando de la ciudad, hablaban también del cuerpo: las avenidas o arterias, las calles o vías de circulación, los parques o pulmones, etc.: “[...] una ciudad con arterias y venas fluidas en las que las personas circularan como saludables corpúsculos sanguíneos” (ibíd.: 274).

Además, las nuevas ideas sobre el cuerpo coincidieron con el nacimiento del capitalismo moderno, contribuyendo a la gran transformación social del individualismo. De repente aparece el individuo como un ser móvil y presto a circular, al igual que la sangre, las monedas y las mercancías; un individuo, por cierto, que para moverse en plena libertad –para comerciar de ciudad en ciudad, por ejemplo– debía tomar distancia con el espacio, alejarse sentimentalmente de él, evitando cualquier atadura al lugar. La circulación, en suma, quedaba instituida como valor positivo, tanto en medicina como en economía, y desde luego también en urbanismo. La transformación de la mirada sobre el cuerpo implicaba, por lo tanto, una transformación de la mirada sobre la ciudad: la recogida de basuras, el sistema de alcantarillas y desagües o el repavimento de calles con losas planas –reemplazando al pavimento medieval de adoquines en los que se incrustaban los excrementos de los animales–, eran sólo algunos de los efectos prácticos que traducían y trasladaban los principios de orden, circulación, limpieza y respiración del interior del cuerpo al exterior del mismo, al cuerpo abierto de la ciudad moderna.

Así nacería, por ejemplo en la Francia del siglo XVIII, la llamada “medicina urbana” (Foucault, 1999), un tipo de medicina social apoyada por la urbanización. Desde al menos la segunda mitad de siglo surgió la necesidad de unificar la ciudad, de organizar y gobernar el cuerpo urbano de un modo homogéneo y reglamentado. Dicha transformación urbana y dichos cambios en la planificación no estaban al margen de lo ideológico ni de lo político, sino que obedecían al deseo de control de ciertos grupos de población. Si bien, siguiendo a Foucault (ibíd.), se puede afirmar que hasta el siglo XVII, en Europa, el peligro social estuvo principalmente en el campo –donde los campesinos se sublevaban al tener que pagar más impuestos–, a partir del siglo XVIII sus revueltas comenzaron a disminuir gracias a la mejora de su nivel de vida, pero los conflictos urbanos no harían en cambio sino agravarse con la aparición de una población obrera que en el siglo XIX se convertiría en proletariado. Aumentaba la tensión política al interior de la ciudad, fomentada por los enfrentamientos entre ricos y pobres, entre burgueses y plebeyos, materializados en frecuentes motines y disturbios.

En el caso de plagas, enfermedades y epidemias, dice Foucault, la cuarentena y los “planes de urgencia” eran ejemplos de cómo esta medicina urbana se materializaba en la ciudad y actuaba sobre los cuerpos. Si en épocas precedentes, por ejemplo en la Edad Media, en cuanto se descubría un caso de lepra el leproso era expulsado de la ciudad, en el caso de la peste dieciochesca el enfermo no era excluido de

ésta sino que era vigilado y controlado muy de cerca. En este último caso, debía permanecer en casa para ser localizado en un lugar determinado, mientras que la ciudad se dividía en barrios cuyas calles eran recorridas por inspectores que verificaban si alguien salía de su vivienda, pasando revista a diario de cada casa –desinfectando una por una– y presentando los debidos informes. Ahí se combinaba un sistema de información con un sistema de vigilancia generalizada, que dividía y controlaba el espacio urbano. Así, del mecanismo de expulsión medieval (un modelo religioso) que actuaba como purificación del medio urbano, se pasaba a mantener a la sociedad en un espacio compartimentado, vigilado y controlado (un modelo militar). A partir de entonces la ciudad comenzaría a dividirse en sectores pobres y ricos, y la llegada de la *higienización* serviría para separar estas clases, cuya convivencia era entendida como un peligro sanitario y político. Así tendría lugar, ya en el siglo XIX, la conocida remodelación urbana de la ciudad de París.

El “miedo a tocar” que había justificado con anterioridad el levantamiento del gueto judío en Venecia, una suerte de “preservativo humano” que separaba entre sí las poblaciones (Sennett, 1997), se trasladaba ahora, a mediados del siglo XIX, a los planes urbanísticos de Haussmann. No sólo los descubrimientos de Harvey sobre el cuerpo se aplicaban a la ciudad –pensando ésta como un cuerpo–, sino que se aplicaban a la ciudad para, a su vez, diseñar en el plano urbano un cierto gobierno de los cuerpos. Así, entre 1850 y 1860, la mezcla de clases dentro de los barrios fue reducida por medio del diseño y la planificación, en un esfuerzo por hacer de los vecindarios unidades homogéneas: “Una ecología de *quartiers* como una ecología de clases: esta fue la nueva muralla que Haussmann erigió entre los habitantes de la ciudad como asimismo en torno de la ciudad misma” (Sennett, 1978: 171). A su vez, las grandes vías y avenidas que querían impulsar la respiración y la circulación urbanas, funcionaban también como fronteras que juntaban y separan cuerpos a uno y otro lado de su trazado; la anchura de estas vías, además, servía a los rituales de los poderosos, a sus desfiles de militares y autoridades, a sus procesiones, por ejemplo, al mismo tiempo que complicaban el alzamiento de barricadas por parte de los sectores populares y trataban de impedir más motines y disturbios. Limpiar y sanear la ciudad equivalía a gobernar las calles y también los cuerpos.

Hipótesis y objetivos

Mi hipótesis de partida es que el cuerpo, sus prácticas, sus hábitos, sus técnicas, se ve alterado por las transformaciones de la ciudad, y que al mismo tiempo la ciudad puede ser alterada por la acción de los cuerpos. Instrumentalizado en la vida de los activistas, el cuerpo se convierte en el primer territorio de resistencia, y a su alrededor se despliegan múltiples tácticas a través del espacio urbano. Esta idea, la del cuerpo como táctica o como vertebrador de tácticas, ocupa el centro de mi hipótesis, según la cual, para gobernantes y gobernados, el cuerpo y la ciudad –mirados en sus múltiples y cambiantes interrelaciones, en sus prácticas y conflictos– configuran hoy los lugares privilegiados de lo político.

Las “tácticas del cuerpo” que aquí analizo, pues, añaden a la dimensión social del cuerpo su dimensión política, el escrutinio de los usos políticos del cuerpo. En efecto, al hablar de las *tácticas* trato de hacer resonar intradisciplinariamente aquella expresión inaugural, la de las *técnicas del cuerpo* (Mauss, 2002). Heredando y subrayando el valor de aquella lección magistral sobre su construcción sociocultural, he considerado oportuno añadirle al cuerpo –en función de lo vivido y lo observado sobre el terreno, y a partir de mis experiencias de campo y de la voz de mis informantes– el ingrediente de su construcción política. Discutiendo el paradigma del *embodiment* y las lecturas que Jackson (1983) y Csordas (1990),

entre otros, han hecho de la obra maussiana, y entendiendo así el cuerpo como un terreno en que la conciencia se espacializa y del que emerge cultura –y no sólo como un objeto que explicar culturalmente–, su tacticidad revela precisamente conciencia e intencionalidad política.

Pero además, siguiendo el sentido del combate, de la lucha y de la guerra simbólica con el que muchos activistas impregnan sus acciones, sus mitos y sus discursos –aunque sea muchas veces, curiosamente, a través del pacifismo y la no violencia–, la *táctica*, en su dimensión bélica y militar, siempre se despliega sobre un terreno, sobre un espacio. En este caso, las tácticas del cuerpo activista se despliegan sobre la ciudad, que no es sólo el escenario sino también lo que está en juego, cobrando un notable protagonismo. Así, partiendo de la base de que “el poder no es el mal, [sino que] el poder son juegos estratégicos” (Foucault, 1994: 138), las tácticas del cuerpo serán aquí comprendidas a través de las redes de contrapoder de los activistas, y a través de una noción de la táctica inspirada en la obra de De Certeau (1999a), para quien el “desafío de existir” de ciertos grupos y la intención de éstos de “abrir los posibles” (De Certeau, 1999) dialogan tácticamente con la noción de estrategia foucaultiana.

En su señalamiento de la politicidad de lo cotidiano, cuyo signo es el conflicto y no el orden, la tensión y no la pasividad (Abal, 2007), De Certeau aludía a las “antidisciplinas”, prácticas cotidianas que él interpretaba como tácticas, capaces –creía– de contestar el poder de las instituciones y de sus disciplinas (Foucault, 1990, 1998). Así hablaba de un movimiento browniano de “microrresistencias”, irreverentes gestos cotidianos que pululan, a menudo anónimamente, a lo largo y ancho de la ciudad. “Llamo *estrategia* –decía– al cálculo de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable” (De Certeau, 1999a: L). Desde este prisma, “la estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar propio y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta” (ibíd.).

Por otra parte, comenta: “Llamo *táctica* a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio... La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia” (ibíd.: LI). Además, añade, “debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña [...] Es movimiento en el interior del campo de visión del enemigo” (ibíd.). La táctica, en su planteamiento, es un movimiento que obra inesperadamente, que aprovecha las ocasiones y depende de ellas, que caza furtivamente y crea sorpresas. Desde este punto de vista, el anclaje y la posesión de un lugar propio (institucional, por ejemplo) es lo que define a la estrategia, lo que le otorga posibilidades para su eficacia y lo que le posibilita una variedad de formas de dominio: del tiempo, del espacio, de los saberes, de las verdades, un dominio visual, óptico y panóptico (Abal, 2007). En contrapartida, es la carencia de esa condición lo que define la táctica, su debilidad y a la vez su potencial, el del ardid, la astucia o la artimaña, la forma de una resistencia subordinada que a veces se introduce por sorpresa dentro de un orden, y que actúa como el arte de los dominados (Scott, 1985, 2003): “La táctica es un arte del débil” (De Certeau, 1999a: LI).

Esta es la principal perspectiva conceptual, por lo tanto, desde la que abordaré en adelante y críticamente la cuestión de las tácticas, advirtiendo que a veces dicha dualidad (*táctica/estrategia*) no es tan evidente, que a menudo la frontera entre interioridad y exterioridad que plantea De Certeau respecto a la institución no está tan clara, y que los que recurren a las tácticas no buscan otra cosa, con frecuencia, sino un lugar propio –precisamente– para éstas. Al final, el último espacio es el de la ciudad, planificado, diseñado y ordenado “desde arriba” y estratégicamente, el tablero de juego sobre el que se despliegan – “desde abajo” y tácticamente– los cuerpos en liza. Cuerpos y prácticas, empero, sujetos a múltiples

contradicciones. Si la táctica, según De Certeau, es útil en tanto opera sobre el tiempo y el instante, debiendo actuar sorpresiva e inesperadamente, en cambio no es tan útil a la hora de construir vinculaciones entre tácticas diseminadas (Abal, 2007). Las prácticas activistas de estos colectivos, para mantenerse vivas y alcanzar cierto éxito, necesitan perdurar en el tiempo, trabajar a los cuerpos y ser trabajadas por éstos, en un movimiento múltiple y difuso que ha de ser continuado si anhela tener efecto y alcance colectivo; he ahí la generación de narraciones, mitificaciones y mistificaciones que abren en cierto modo un espacio propio de representaciones del activismo. Es en esta disputa entre la orquestación de la dispersión y la articulación donde residirán buena parte de sus dramas y de sus retos.

Habiendo anunciado la hipótesis y teniendo por objeto el estudio y el análisis de las tácticas del cuerpo y de la ciudad activista, o dicho de otro modo, la investigación de las interacciones y de los procesos de politización que tienen lugar entre el cuerpo y la ciudad (y viceversa) en el seno de los movimientos sociales, señalaré a continuación algunos de los objetivos con los que tratar de aclarar y dar respuesta a dicha cuestión:

- (1) *Comprender qué es el activismo y quiénes son los activistas*: qué es lo que hacen, qué es lo que dicen, cómo viven, cómo se organizan, qué desean.
- (2) *Estudiar el papel de los cuerpos en el activismo contemporáneo*: seguir sus rutas, analizar sus valores y significados, sus procesos políticos y simbólicos.
- (3) *Analizar el papel actual de la ciudad*: qué implica hoy para la acción política y para los movimientos sociales, qué procesos y qué derivas la atraviesan.
- (4) *Explicar la relación entre el cuerpo y la ciudad*: cómo se habita y cómo se produce el espacio, cómo afecta el crecimiento de una al desarrollo del otro.
- (5) *Rastrear las relaciones de poder y las relaciones de resistencia*: cómo se retroalimentan, cómo se incorporan, qué efectos tienen en la vida cotidiana.

APUNTES METODOLÓGICOS

Podría citar, antes de indicar las herramientas metodológicas de las que me he servido los últimos años para llevar a cabo esta investigación, aquella frase de Augé (1996: 13): “Hablar de itinerario es hablar de salida, de estancia y de vuelta, incluso si se ha de entender que ha habido muchas salidas, que la estancia también fue un viaje y que el retorno no ha sido nunca definitivo”. Para estudiar los itinerarios del activismo contemporáneo, en efecto, cabe repensar asimismo la práctica etnográfica como viaje y desplazamiento, indicando precisamente que, muy a menudo, el camino del etnógrafo se vuelve también un camino interior, una vía de transformación e incluso de conversión (Gómez-Ullate, 2009). El trabajo de campo, canon identitario y rito de paso elemental, “cordón umbilical disciplinar” (Gárate, 1998: 23), se presenta frecuentemente como un amasijo de conversiones y conversaciones (Fernández de Rota, 2012a). Y es que el antropólogo, por aludir de nuevo a Augé (2007), se encuentra siempre de viaje, aun cuando trabaja en su propia ciudad, a medio camino entre dos maneras de pensar, entre el antes y el después, entre lo que se habla y lo que se escribe; un viajero de lo interno, comenta, que sabe que su estancia –por muy larga que resulte– sólo tendrá sentido a la vuelta, cuando trate de transmitírsela a otros.

Sin embargo, sobre esas mismas nociones, las de “entrada” y “salida”, también conviene reflexionar a la hora de hablar del *fieldwork* o trabajo de campo antropológico, la herramienta fundamental con la que he desarrollado esta tesis. Más de una vez, al iniciar mi investigación y al ser interpelado por colegas que me preguntaban por “mi” campo –dando a entender que cada uno tenía el suyo propio–, solía bromear y decirles que yo no hacía *trabajo de campo*. Los más puritanos, con razón, se indignaban y refunfuñaban. Luego yo añadía con una sonrisa: “Hago *trabajo de ciudad*”. La broma, en efecto, era pésima –pues sólo me hacía gracia a mí–, pero guardaba por detrás cierta intencionalidad reflexiva, a la vez que aclaraba el terreno: mi *campo* era la ciudad.

Entre rutas y raíces: campo itinerante e itinerarios de campo

En efecto, siguiendo a Clifford (1999), la ubicación etnográfica puede ser pensada como un itinerario antes que como un espacio con fronteras; una serie de encuentros y traducciones. Tradicionalmente, el trabajo de campo en nuestra disciplina se ha caracterizado por “el acto de salir físicamente hacia un espacio desbrozado de trabajo” (ibíd.: 72). Esto es, el *campo*, que era literalmente el campo en el que se desarrollaba la vida de las comunidades preindustriales, indígenas y campesinas, era algo hacia lo que se salía y que, con frecuencia, cabía “limpiar” de antemano –al menos conceptualmente–, pues un campo, por definición, no está invadido por la maleza. Además, indica Clifford, “salir presupone una distinción espacial entre una base conocida y un lugar exterior de descubrimiento” (ibíd.). Por último, y en relación con el despliegue de las tácticas del cuerpo aquí rastreadas, cabe recordar que también para el antropólogo, además de su atención concentrada y disciplinada, “salir a un espacio de trabajo presupone tácticas específicas de desplazamiento” (ibíd.). Un trabajo de campo, en definitiva, vinculado estrechamente al oficio etnográfico, que no sólo es definido (y redefinido) por los antropólogos, sino que es lo que define a éstos en primer lugar.

Sin embargo, vale la pena subrayar que “el campo” y el “trabajo de campo” del antropólogo están política y epistemológicamente entrelazados. La palabra *campo*, en la era de la primeras expediciones etnográficas, evocaba el lado agrario, incluso “salvaje”. Evocaba lo “natural” y lo “pre-concebido”, aquello que estaba más allá de la dominación simbólica, una otredad conceptual que todavía no había sido asimilada. Un emplazamiento imaginado al margen de lo urbano, quizá cultivado (un sitio de cultura), pero más cerca de la naturaleza que de la cultura, en oposición a la civilización urbana y moderna de la metrópoli colonial (Gupta y Ferguson, 1997). El campo, en este sentido, era lo opuesto a la ciudad y al hogar. Mucho tiempo después, no obstante, habiéndose cuestionado el rampante etnocentrismo y las burdas dicotomías, perviven aún los tropos referidos a la “entrada” y a la “salida” del terreno.

En relación con lo anterior, en su intento por desnaturalizar el modelo malinowskiano del trabajo de campo y en su lucha epistemológica por no mirar a la cultura como a una naturaleza, Gupta y Ferguson (ibíd.) han criticado la “jerarquía de pureza” ligada a los variados terrenos etnográficos. Así, en su razonamiento, si el campo es lo opuesto al hogar, a mayor diferencia entre ambos mayor grado de pureza: lo más lejano, lo más extraño, lo más exótico... ingredientes que tienen convertido a ciertas monografías, como por arte de magia, en “más antropológicas” que otras, por ejemplo respecto a los trabajos hechos “en casa”, como si las diferencias culturales se produjesen solamente lejos del hogar. Del mismo modo, advertían acertadamente, a esta jerarquía de los lugares le correspondía una jerarquía de los objetos de investigación, dándosele prioridad y una mayor legitimidad a lo extraño, a lo misterioso y a lo desconocido.

La base de esta crítica, explican sus autores, subyace en las representaciones del espacio que han dominado durante tanto tiempo las ciencias sociales, apoyadas en imágenes de quiebra, disyunción y ruptura (Gupta y Ferguson, 2008). A la manera de un colorido mapamundi, con sus divisiones perfectamente claras, fijas y predefinidas, los países, las sociedades y las culturas se distinguen a partir de una división del espacio, fundada en que estas entidades ocupan espacios *naturalmente* discontinuos. Según este prisma, tan difundido y que ignora la artificialidad de los límites (Leach, 1989), cada país encarna una cultura que le es distintiva, pues aparece “enraizada” en su propio lugar: “La premisa de la discontinuidad constituye el punto de partida para teorizar los contactos, los conflictos y las contradicciones entre las culturas” (ibíd.: 235). Se presupone así un isomorfismo entre espacio y cultura, imaginando esta última como un todo discreto y simplificando los aspectos culturales que atingen, por ejemplo, a quienes viven en zonas de frontera o a quienes viven de cruzarlas (migrantes, élites comerciales, etc.), a la vez que se omiten toda una serie de problemáticas relacionadas con el hecho de explicar las diferencias culturales dentro de un mismo país o de una misma localidad.

Tal isomorfismo, tal concepción discreta de la cultura –fomentada al calor de los nacionalismos que irrumpen en el siglo XIX, capaces de recrear mapas, conciencias e identidades–, empapa también toda una serie de metáforas que vienen operando con éxito desde entonces, naturalizadas y reproducidas sin cesar. El hecho de “tener raíces”, que se dice, o el “estar arraigado” en algún lugar, son expresiones que denotan y ejemplifican el íntimo vínculo presupuesto entre las gentes y los lugares. La cultura, en el lenguaje, encuentra su imbricación directa con las raíces, con la tierra: “autóctono” o “nativo” son palabras que relacionan estrechamente a la gente y a su entorno, tal y como la primigenia voz latina asociaba la *cultura* al cultivo... de la tierra. Una tierra que atrapaba a la cultura, que no la dejaba viajar, y que permitía a los primeros antropólogos jerarquizar y encasillar sus objetos de estudio (Abu-Lughod, 1991), a la vez que se producía una suerte de “encarcelamiento espacial del nativo” (Appadurai, 1988). He ahí las “metáforas botánicas” (Malkki, 1992), metáforas arborescentes con las que la gente se piensa y es pensada en relación al lugar, a su ascendencia y a su descendencia, siendo la identidad un efecto derivado de su enraizamiento. Véase aquí el concepto de “Madre Tierra” empleado por los grupos ecologistas, o el “árbol genealógico” que tantas veces hemos dibujado en la escuela, el mismo árbol que simboliza la familia de las naciones.

La “nación”, precisamente, es referida a menudo metafóricamente –por ejemplo en inglés– a través de sinónimos como *country* (país, pero también campo), *land* (tierra) o *soil* (suelo, terreno y tierra). Así, por ejemplo, la expresión *the whole country* puede referirse al país entero (a toda su ciudadanía) o bien a la extensión de territorio que dicho país abarca. *Land*, a su vez, es un sufijo frecuente no sólo en el término *homeland* (patria, y descompuesto: *home*, casa; *land*, tierra), sino en países como *England*, *Ireland* o *Thailand*. Este carácter altamente esencialista guarda una intensa relación con un tipo de sedentarismo que es a la vez teórico y estatal, tal y como indicaban Deleuze y Guattari (1994), quienes abogaban por una suerte de *nomadología* que desafiase a una Historia (con mayúsculas) escrita desde un punto de vista sedentario y en nombre de un Estado unitario. Por todo ello, dirá Malkki (1992), los desplazamientos de población serán vistos muchas veces como patología, la patología del desarraigo, ejemplificada y grabada a fuego en el cuerpo de tantos nómadas, viajeros, migrantes y refugiados.

Hoy en día, en la era de la hipermovilidad y con el notable incremento de los cruces culturales, cuando ya no sólo se desplazan los que viajan sino que también los que se quedan se ven a su manera desplazados, al ver mudar poco a poco su entorno (Bhabha, 1994), ya no tiene sentido mantener una concepción tan estática de la cultura, ni tampoco entenderla como un todo homogéneo, sin conflictos ni

confrontaciones internas: “A medida que las personas se desplazan con sus significados y a medida que los significados encuentran formas de desplazarse aunque las personas no se muevan, los territorios ya no pueden ser realmente contenedores de una cultura” (Hannerz, 1998: 24). Es precisamente por eso por lo que Clifford (1999) cuestiona las premisas según las cuales la cultura está circunscrita a lugares cerrados. Contra éstas apuntará a la centralidad del viaje, subrayando las rutas (*routes*) sobre las raíces (*roots*). Como en aquella aldea egipcia, que él comparaba con la terminal de un aeropuerto –con gente llegando y partiendo sin cesar–, las culturas se presentan hoy como “culturas viajeras”, lo cual afecta irremediabilmente al trabajo de campo: en muchas etnografías, el *fieldwork* ya no se sustenta tanto en una residencia localizada como en una serie de encuentros en viaje, una suerte de residencia en viaje. En consecuencia, y ante la vivacidad de los cambios, el autor propone entender el *campo* más como un *habitus* que como un lugar: “[...] un conjunto de disposiciones y prácticas corporizadas” (ibíd.: 91).

Una etnografía móvil e itinerante, por lo tanto, capaz de desplazarse siguiendo a los cuerpos, rastreando la cultura que en ellos se inscribe y que ellos producen y transportan. Una etnografía, volviendo a Gupta y Ferguson (2008), capaz de superar el viejo paradigma, el que imaginaba los espacios culturales como entidades autónomas, permitiendo “que el poder de la topografía oculte la topografía del poder” (ibíd.: 237). En este sentido, es importante tener en cuenta su aportación, la de recordarnos que los espacios no están naturalmente desconectados sino jerárquicamente interconectados. La diferencia cultural, si existe, es producida por el contacto, la conexión y la negociación mutua, y no viene dada de antemano. El desafío radica, para estos autores, en cuestionar sistemáticamente la unidad del *nosotros* y la otredad del *otro*, atendiendo a los procesos de producción de la diferencia. Anotación fundamental, más aún cuando –en la era de la globalización– las *zonas fronterizas* ya no designan tanto una localidad topográfica fija ubicada entre otras dos localidades fijas, “sino una zona intersticial de desplazamiento y desterritorialización que configura la identidad del sujeto híbrido” (ibíd.: 251). Hoy en día, esto parece tan aplicable para las migraciones como para los movimientos sociales, para el arte como para el activismo: si en el fondo toda cultura es frontera (Fernández de Rota, 2005), o mejor, si toda cultura vive en frontera y la necesita para negociar límites y significados, la frontera se antoja como la ubicación más corriente en el mundo actual.

Y ante estos cambios, convendrá moverse de una etnografía de las localizaciones fijas a otra de las circulaciones (Appadurai, 2002). Si hoy resulta tan oportuno pensar a través de la movilidad, y si el flujo se ha convertido en la metáfora reinante –y a la vez legitimadora– de la globalización (Pratt, 2006), siendo ésta el corolario de la intensificación de las interconexiones, las mezclas y los movimientos (Inda y Rosaldo, 2002), conllevando consigo un juego constante de redefinición de fronteras (Pujadas *et al.*, 2009), y siendo también corolario de un mundo de flujos (objetos, mensajes, personas, ideas, tecnologías, etc.) que no son homogéneos sino que funcionan en base a relaciones de disyuntura y con distintas velocidades, ejes u orígenes (Appadurai, 2001), vale la pena replantearse el *fieldwork* como un conjunto de *localizaciones políticas* y cambiantes más que como un campo bien acotado, esto es, asumir las interrelaciones jerárquicas entre los sitios, la agudizada interconexión en un mundo globalizado y el hecho de que “entrar” y “salir” del campo se hace cada vez más difícil, pues éste nos atraviesa y nunca estamos, en realidad, fuera del mismo (Gupta y Ferguson, 1997).

El trabajo de campo multisituado

En esta tesis, para *seguir a los cuerpos y rastrear la cultura* debía emprender algunos de los giros anteriores, sirviéndome principalmente del trabajo de campo y de la observación participante. Debía estar en el campo y tener el campo adentro, incorporado, ser uno más y moverme entre sitios –sitios físicos, materiales, pero también sitios simbólicos, “sitios de identidad” (Gárate, 1998)–, entre ciudades y países al compás de mis informantes y de sus historias, volviéndome activista y viajando a manifestaciones, participando en protestas, talleres, asambleas y centros sociales, recorriendo las calles en bicicleta, introduciéndome en una brigada de payasos, acampando en las plazas... En medio de estas tramas e itinerarios, debía congeniar la capacidad de sorpresa con una cierta improvisación, entendiendo el trabajo de campo como una incansable vía de aprendizaje en la que a menudo era más difícil preguntar que responder, una sucesión de encuentros tanto como de observaciones (Fernández de Rota, 2012a). Y entendiendo que en el proceso de construcción intersubjetiva que implica la vida en el terreno, y en la dialéctica entre los polos de observación y participación, “la participación transforma al antropólogo y le lleva a una nueva observación, en donde ésta modifica su forma de participar” (Rabinow, 1992: 84).

En el “laberinto del conocimiento” que supone el trabajo de campo (Velasco y Díaz de Rada, 1997) y sabiendo que el antropólogo lleva consigo la intención y en gran medida la iniciativa de la relación, hay que reconocer que nosotros hacemos un trabajo, pero que también hay un trabajo que se hace sobre nosotros, o de otro modo, que también nosotros somos trabajados por el campo, por sus actores y sus dramas, por el tiempo y las experiencias, por nuestros aciertos y fracasos, sintiendo y viviendo sus efectos (Abélès, 1988). En la necesaria “gestión empática” que marca dicha tarea, consistente en “ver al Otro con los ojos del Otro, tomar conciencia de la conciencia del Otro, pero desde y para un yo” (Lisón, 2007: 17), interpretamos desde que recogemos el material etnográfico, al escoger y al rechazar: “[...] hemos seleccionado relaciones, hechos y acontecimientos porque hemos aprendido a mirar, no basta con ver” (ibíd.: 18). Bello y arduo oficio que nos aporta unos datos que son sólo partes de una historia inacabada, “posibilidades ilustrativas de una cultura en continuo proceso de creación, de la cual ni los propios actores poseen una idea completa y explícita” (Sanmartín, 2007: 80).

En este caso, rastrear la cultura activista suponía desbordar fronteras y territorios, no sólo físicos sino también teóricos, simbólicos y convivenciales. Una cultura activista engarzada localmente pero anudada a redes y a tendencias globales; redes que, en cierto modo, están siempre por hacer, o mejor aún, que cobran sentido al ir haciéndose poco a poco, a través de conexiones, relaciones, asociaciones y ensamblajes (Latour, 2008). Una cultura activista, por tanto, impura y cambiante, de formación plural y heterogénea, un nido de nudos y nodos imposible de aprehender en toda su complejidad en los límites físicos de un solo paisaje etnográfico. En este sentido, si el análisis de las tácticas del cuerpo en el seno del activismo me obligaba a estudiar su particular despliegue sobre el espacio, no podía obviar el hecho de que dichas tácticas se desplegaban en espacios múltiples, a veces en una misma ciudad, otras veces entre ciudades y algunas otras entre países. Para seguir a los cuerpos en toda su trayectoria, debía optar por la realización de un trabajo de campo multisituado (Marcus, 2001).

En su planteamiento de la investigación “multilocal” o “multisituada”, Marcus incide en la necesidad de atender a la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso: “Esta etnografía móvil toma trayectos inesperados al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad” (ibíd.: 111). No todos los sitios, cabe decir, son tratados con la misma intensidad. Haría falta otra vida para que así lo fuesen: “Las etnografías multilocales son

inevitablemente el producto de conocimientos de varias intensidades y calidades” (ibíd.: 118). Además, es verdad que en esta tesis se siguen las rutas de ciertos informantes y de algunos grupos, pero más aún se siguen las tramas que los atraviesan y que son compartidas por otros colectivos a nivel nacional y transnacional, se siguen las retóricas y las tácticas de resistencia enmarcadas en los procesos de globalización neoliberal. La conexión entre sitios, por lo tanto, viene así definida por la interrelación de estas maneras de hacer, de estos discursos y narraciones. Una conexión, por cierto, que pone de manifiesto que pese a los agudos procesos de desterritorialización –con los que se pierde aquella relación “natural” antes explicada, con la que un día se imaginó la cultura en su correspondencia esencialista con la geografía–, cada sitio y cada lugar, cada emplazamiento local, continúan siendo importantes en la vida de la gente: “[...] para la mayoría de los miembros no influyentes de cualquier sociedad la vida cotidiana es un asunto local” (Cucó, 2004: 73), a menudo el más relevante, el verdaderamente importante. En este sentido, retomando la propuesta metodológica de Eriksen (1995), habrá que encontrar un equilibrio entre “lugares pequeños” y “temas grandes”.

Un equilibrio a caballo entre redes de prácticas y redes de lugares, entre desplazamientos, conjugando las estancias intensivas con los cruces y los viajes. De hecho, rastrear la cultura activista requiere rehuir cualquier carácter esencialista y objetivado, siguiendo y tratando de entender el dinamismo de sus procesos culturales. En este sentido, la cultura no debiera entenderse como una cosa, como un objeto inerte o una unidad discreta, sino que convendría entenderla como un adjetivo más que como un sustantivo (Appadurai, 1991; Canclini, 2005; Rabinow *et al.*, 2008), en tanto en cuanto lo cultural se refiere a los procesos a través de los cuales gestionamos las relaciones con los otros, procesos de significado y de producción de significados, un plano abierto y un conjunto de relaciones de sentido que cambian y se transforman, a través de las cuales se identifican y se producen las diferencias. La cultura, por lo tanto, no como una realidad en sí, sino como una manera de mirar la realidad (Fernández de Rota, 2012), siempre relacional y renovándose, siempre redescubriéndose y reinventándose (Fischer, 2003; Marcus y Fischer, 2000). Rastrear la cultura supone rehuir, además, la segmentación e instrumentalización que el Estado y otras instancias (la publicidad, las disciplinas científicas, los artistas, las empresas, etc.) hacen de ella, *ministerializándola* y convirtiéndola en una especie de categoría administrativa (Hannerz, 1998). Simplificándola, en suma, tratando de crear un mundo y un lenguaje integrados, ficciones y constructos de un poder monológico que contrastan con el carácter real, múltiple, abierto, complejo y contradictorio de la cultura (Clifford, 1986).

Con el objeto de llevar a cabo esta investigación y sabiendo que el paisaje etnográfico cambiaba entre los distintos lugares, que mi etnografía era algo así como una “etnografía multiescala” (Juris, 2008), debía ser consciente de que mi propia identidad de antropólogo había de negociarla en cada punto y en cada etapa. A pesar de que el campo se extendía en el tiempo y en el espacio –a pesar de que todo parecía ser campo, y probablemente lo era–, habitándome tanto como yo lo habitaba, atravesándome y difuminándose, pese a perfilarse como una red de lugares más que como un punto concreto, y sabiendo que no había una sola entrada y salida al terreno, veía acentuarse en mi propia figura aquel rol marginal y liminal con el que Evans-Pritchard asociaba al antropólogo, a medio camino entre sitios, entre verdades, entre grupos y campos culturales (Eriksen, 1995). Habiendo de franquear varias entradas, por tanto, sería conveniente emplear la expresión de Ferrándiz (2011) y hablar de una dinámica de “entradas múltiples”, con una “entrada inicial” seguida de “entradas derivadas”, que podían estar asociadas entre sí o ser negociadas independientemente, sumándose así al conjunto de sendas, intrigas, conjunciones y yuxtaposiciones locativas.

La centralidad del trabajo de campo multisituado, decía Marcus (2001), radicaba en la posibilidad y en la necesidad de seguir a las personas, a los objetos, a las metáforas y a los símbolos, de seguir también la trama (o las tramas), los mitos y las historias, de seguir la vida y el conflicto. De este modo, creía, se podrían generar mapas a través de una “sensibilidad multilocal”, un tipo de práctica etnográfica –cabría añadir– que de un modo u otro es siempre local, pero múltiple. Un enfoque aparentemente oportuno para el campo de los movimientos sociales, y más aún para el análisis etnográfico de ciertas prácticas del activismo contemporáneo, imbuido a menudo de viajes y desplazamientos. Pero, no obstante, una apuesta metodológica que olvidaba al cuerpo, o cuando menos no le otorgaba la posición central que aquí adquiere. La vida de un activista, en primer lugar, pasa por hacerse un cuerpo, por reivindicar un cuerpo propio. *Seguir a los cuerpos*, por lo tanto, se volvía un aspecto central, pues la acción se iniciaba en ellos y pasaba por ellos. En su cotidianidad y en su defensa de “lo local” en un mundo globalizado, el cuerpo activista guardaba una estrecha relación con el espacio inmediato, politizados ambos en una suerte de “experiencia sensual” (Hannerz, 1998) con la que la gente conectaba con el entorno, mirando, escuchando, tocando, haciendo.

También para el activista, lo mismo que para el antropólogo, primaba un “estar allí” –en protestas, marchas, fiestas, acciones y días clave–, un estar allí o un “haber estado” que tenían su peso y su valía, que marcaban el camino y la experiencia, que otorgaban capital activista, estatus, credibilidad y confianza. Ambos, de un modo u otro, tenían que “poner el cuerpo”. Aunque la visibilidad y la intensidad varíe en cada una de ellas, toda etnografía implica poner el cuerpo en acción, en alerta y en escucha, en movimiento, a veces en riesgo, aunque sea tras una pantalla y navegando en el ciberespacio. En este sentido, y asumiendo el carácter procesual, presencial, situado e intersubjetivo de la tarea investigadora, a sabiendas de que el etnógrafo puede incidir en el terreno pero que también el terreno impacta en él, habrá ocasiones a lo largo del texto en que acompañe la observación participante y el trabajo de campo de una cierta reflexividad, textualizando la observación interna que hará dialogar los efectos del campo sobre mí: “[...] el primer informante del investigador es siempre uno mismo, que aprehende el espacio social que investiga en su propio cuerpo, en sus rutinas, en su vestuario, en sus gestos, en su aprendizaje lingüístico...” (Ferrándiz, 2011: 95).

Pese a que la observación interna dista mucho, en esta tesis, de ocupar el centro del relato, sí que habrá momentos para la crítica y la autocrítica etnográfica, sin ser éste –ni mucho menos– un caso de “autoetnografía corporal”, como por ejemplo el testimonio de Murphy (1987), en primera persona, de su parálisis y de su enfermedad degenerativa. Sí que intentaré, no obstante, practicar una suerte de *antropología sensible*, en relación con aquella “antropología de los sentidos” reclamada por Stoller (1989). Una antropología en la que el cuerpo no está ausente, ni el de los informantes ni el del antropólogo, sino que se envuelve en una red de hablas, contactos, acentos, lugares, olores, sonidos y sabores, estímulos sensoriales que influyen y son influidos por las identidades en juego, percibidos muchas veces más allá de la vista, el sentido privilegiado de la modernidad y uno de los imperantes en la práctica etnográfica, junto al oído, con el que ejercitamos nuestra escucha (Lisón, 2004). No soy el primero, huelga decir, en tener esto en cuenta. He ahí el caso paradigmático de Wacquant (2004), antropólogo entre las cuerdas, enfrentando el “sabor y dolor de la acción” en un *ring* de boxeo, abordando la “dimensión carnal de la existencia” y estudiando el cuerpo a partir del cuerpo, produciendo lo que Haraway (1995) definió como “conocimiento situado y encarnado”. O he ahí los trabajos de dos antropólogas, Esteban (2004), conectando el trabajo de campo con su experiencia corporal y planteando una “antropología desde una misma”, y Martín (1994), analizando los cuerpos a través de un “aprendizaje visceral”.

Aquí, la interrelación del cuerpo y la ciudad, el espacio y los *movimientos* recuperará aquella metáfora del *caminho* (Scheper-Hughes, 1997), el cuerpo como un camino de vida y de lucha. Si el espacio nunca es algo ontológicamente dado, si no hay un espacio *a priori* sino que éste se produce a partir del entrecruzamiento de cuerpos, discursos y acciones, de prácticas, andares y palabras (De Certeau, 1991a), desde esta perspectiva –para el etnógrafo y también para sus informantes– nada está dado en lo que se refiere a un campo, pues se hace campo al observar: “Éste debe ser trabajado, transformado en un espacio social distinto, por las prácticas corporizadas del viaje interactivo” (Clifford, 1999: 73). Así, en esta tesis trataré de atender a los *itinerarios del cuerpo*, itinerarios llenos de significados, capaces de contarnos qué le ocurre al cuerpo, cómo avanza, cambia y camina (Ferrándiz, 2011).

Un cuerpo, precisamente, que se mueve entre fronteras, en espacios cambiantes y no estáticos, en “campos móviles” (Munn, 2003). Espacios que se viven, que se construyen y se significan, que no son contenedores inertes sino producciones políticas, históricas, simbólicas y culturales. Tan complejos y variados como las voces: así, a la “multivocalidad” le corresponde igualmente una “multilocalidad” (Rodman, 2003), pues los espacios pueden ser igual de ricos y plurales que las voces del campo transcriptas por la etnografía. Localizaciones políticas en las que el tiempo y el espacio convergen y se anudan (Velasco, 1992), y donde al mismo tiempo las imbricaciones entre el cuerpo y el espacio provocan que todo comportamiento se localice y se construya a través del espacio, a través de la orientación, del movimiento y del lenguaje, gestándose de esta manera los llamados “espacios incorporados” (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003).

Un viaje intertextual: paisajes de activismo y diálogo narrativo

Convivir entre activistas implicaba convertirme en uno de ellos, guardando a la vez una distancia crítica y reflexiva. Convertirme o tal vez mimetizarme, pues es cierto que la conversión total, la metanoia, se complica en tanto en cuanto uno sigue investigando al tiempo que participa, uno sigue preguntando a la vez que responde. Debía hacer lo que ellos hacían, vivir como ellos vivían, pero sin perder el fundamento antropológico que daba sentido a mis estancias, sin perder la duda, la comparación, la sospecha, la pregunta. Muchas veces no era fácil. Muchas veces deseaba olvidar el diario de campo y las laboriosas tareas de inventariado y recopilación de datos. Olvidar las notas, el rigor y el lento análisis del centenar de entrevistas en profundidad y dejarme llevar sin más por el terreno: “Déjese llevar por el terreno” (Descola, 2005: 49), le aconsejaba Lévi-Strauss a su doctorando antes de que éste viajase a América. Muchas otras veces, en cambio, descubría la pasión por este oficio, una pasión inocente, de principiante, que se nutría de escuchar al otro y de perderse y encontrarse a sí mismo una y mil veces, anhelando los momentos de calma para escribir mis apuntes, rumiar mis conjeturas y profundizar en mis lecturas. Un largo viaje de aprendizaje, de dudas y de trompicones, de sentir que nunca era el momento de abandonar el terreno, de saber que todavía quedaban (y quedan) muchas preguntas.

Mucho se ha escrito sobre el papel del antropólogo y su implicación en el mundo. No es mi intención profundizar en ello. Este texto tiene un autor, no hay duda, y entre los capítulos y la realidad hay una distancia no escrita. Una distancia, o una “extraña sensación de distanciamiento” (Barley, 1989), que se acentúa con el tiempo, pero no en razón del desapego o de la falta de empatía, sino por todo lo contrario, por entender –se haya o no se haya viajado lejos, sin importar realmente el *terreno*– que las cosas ya no vuelven a ser “normales” o “naturales”, como lo eran antes. La crítica ha de ser una obligación, no sólo para con la disciplina sino para con las personas y los grupos que nos dan vida y que nos dan

pedazos de sus vidas para achicarlas entre cuartillas. A veces la crítica, además de un vano recuerdo, es lo único que podemos dejarles como recompensa. Una recompensa a menudo insuficiente, pues escribir – por más que duela– es en gran medida traicionar (Fassin, 2011), traicionar la confianza de sus gestos y de sus palabras, y traicionar una realidad que, por más fielmente que se quiera retratar, captar, describir e interpretar, siempre es más grande, más viva y más compleja.

Una crítica que haga más útiles nuestros análisis y que enriquezca en lo posible sus ya valiosos mundos de vida. Esa debería ser la meta: aprender unos de otros, incesantemente. La “investigación militante” (Malo, 2004), la “etnografía militante” (Juris, 2008), la “investigación-acción participativa” (Greenwood, 2000), el testimonio moral y reivindicativo de la “antropología descalza” apegada al terreno (Scheper-Hughes, 1997), la etnografía escrita desde las periferias de una “antropología con acento” (Caldeira, 2007) o el carácter del etnógrafo como “activista circunstancial” (Marcus, 2001) son sólo algunas de las aproximaciones que se han venido dando al respecto. Pese a la crítica y a la distancia requerida, no obstante, no cabe duda de que la antropología debiera servir al mundo tanto como éste le sirve a ella. No era otro el mensaje final de *Tristes Trópicos*: “[...] que los textos antropológicos, al igual que los mitos y las memorias, existen menos para el mundo de lo que el mundo existe para ellos” (Geertz, 1988: 58). Para reequilibrar la balanza y darle algo al mundo que tanto nos da, habrá que abrir y hacer viajar textos y preguntas, redescubriendo la capacidad de intervención de la antropología: “La razón final tiene más que ver con lo que hacemos con el mundo que con lo que pensamos acerca de él” (Fernández de Rota, 2102a: 313).

Mientras tanto, sobre el terreno, aunque éste fuera múltiple y cambiante, no podía hacer otra cosa que mirar, participar, escuchar, aprender, anotar, registrar los detalles, realizar entrevistas, compartir ideas, confundirme, preguntar de nuevo, rellenar cuadernos, poner el cuerpo, implicarme de lleno. Algunos días me sentía como un intruso, pero las más de las veces me sentía (y me hacían sentir) como uno más, y pensaba que en mitad de la acción, de la vida y del movimiento nadie recordaba que había allí un antropólogo, sino un *compañero*. Al hacer viajar todo aquello al texto, al tener que escribir e imprimir lo vivido, y al insistir en el deseo antropológico con el que encaraba esta tesis, debía hacer que la propia narración exudase metodología, debía valorizar el papel del trabajo de campo y de la observación participante, con sus luces y sombras. Una “observación participante”, por cierto, que a menudo tenía más de *participación* que de *observación*, practicada como una suerte de “participación observante” (Becker y Geer, 1970; Lorenzi, 2010). Por ello echaré mano, con frecuencia, de extractos de mi diario y de viñetas de campo, pero también del *diálogo etnográfico*: cómo me afectaba el campo y cómo yo lo afectaba, cómo se transformaba y me hacía resituarme y rearmarme teóricamente, cómo se tejían las relaciones con mis informantes, cuál era mi posición, cómo manejaba y me manejaban los límites, qué debía hacer –a fin de cuentas– para llevar a buen puerto mi etnografía. Pero también, sin omisiones, cómo fracasaba, cómo iba derivando, cómo vivía mi experiencia entre los colectivos; una cuestión que, sin ser aquí central, quise incluir en varios capítulos con el objeto de desligarme de esa “esquizofrenia” – tal y como la define Cátedra en su introducción a Rabinow (1992)– con la que, habitualmente, tienden a separarse tajantemente el texto etnográfico de los relatos sobre la experiencia en el campo, como si estos relatos y estas experiencias –acaso poco “serias”– no influyesen en el texto.

“Conocimiento local” y “descripción densa” (Geertz, 2001), dos caminos que se me antojaban ineludibles. Sendas adecuadas para el análisis antropológico, que de ser bien trazadas podrán llevar, como en la expresión de Althabe, al conocimiento del interior de un mundo social a una escala microscópica (Traimond, 2007). Conocer de cerca y desde el detalle, manchándose las manos, compartiendo faenas,

bajando a la calle. Lección geertziana: no generalizar a partir de los datos, sino a través del ejemplo. Llenar el texto de ejemplos, de sitios, de objetos, de rostros, de mitos, de voces, sabiendo además que el *dato* no es tanto lo que vemos sino lo que significa (Fernández de Rota, 2012a), más un problema que una solución, algo que hay que interpretar y recubrir de significados. Datos arrancados en entrevistas, desvelados en descripciones, contextualizados. No hay mayor dato que observar de cerca la vida, que incorporarla y hacerla tuya, y tratar luego de escribirla con perspectiva, desde la atención al detalle y la experiencia compartida. “Si una descripción está necesitada de una explicación –señala Latour (2008: 198)– significa que es una mala descripción”. En este trabajo, en la medida de lo posible, trataré de ofrecer descripciones a la altura de la realidad, ofreciendo las interpretaciones oportunas que ayuden a leer y a recorrer esta etnografía.

Descripciones e interpretaciones que den cuenta de un paisaje etnográfico, de un retablo de retablos, amplio y diverso. En plural, podría hablar de “paisajes de rebeldía” o de “paisajes de activismo”, en alusión a los paisajes globales presentados por Appadurai (1991, 1996), *ethnoscapes* o “paisajes de etnicidad”, pero también de tecnologías, *mass-media*, finanzas e ideas. Paisajes heterogéneos, cambiantes, desterritorializados y reterritorializados, que llevan impresos la huella de un pasaje, poblados –en muchas ocasiones– por quienes se debaten entre la realidad de tener que irse y el deseo de marcharse. Descripciones e interpretaciones, qué duda cabe, escritas con el eco de lugares, encuentros, manos y voces, deudoras de tantas conversaciones, en resonancia con lo que decían al hacer y con lo que hacían al decir. Informantes, en su mayoría formados e informados, que llenan esta tesis con sus comentarios y vivencias, y a los que he intentado arrastrar fuera del concurrido ejercicio de la “desinterlocución” (Chauvier, 2011), aquel que niega la palabra en beneficio de un autor “omnisciente” que todo lo sabe, que ni siente ni padece, y que impone a la realidad un “simulacro de orden” (Barley, 2007). Productores de saber y de discursos, a veces publicando artículos junto a quien escribe, actuando como *epistemic partners*, “socios epistemológicos” o “compañeros del conocimiento” (Holmes y Marcus, 2008). Informantes, a fin de cuentas, que aquí se aparecen como interlocutores antes que como simples observados. No están todos los que son, evidentemente, pero los que están tienen voz y cuerpo.

La narración, al mismo tiempo, no podía pasar por alto la crisis de representación en las ciencias humanas (Marcus y Fischer, 2000). Desde los años 80 se ha venido evidenciando un proceso de experimentación con las maneras de hacer y de contar, que ha valido para recordar, entre otras cosas, que la antropología es también literatura, y que a menudo, en ambas, lo político y lo poético conviven y se interrelacionan (Clifford y Marcus, 1986). Repensar la etnografía como un diálogo antes que como un monólogo, añadirle una conciencia literaria; he ahí uno de los éxitos de *Writing Culture*. En esta tesis, teniendo en cuenta los giros anteriores, y sin experimentar excesivamente con el texto, he querido introducir no obstante dicha conciencia literaria, no por un afán presuntuoso, sino porque los propios informantes portaban consigo parte de esa conciencia, compartiendo y fabricando textos y narraciones, siguiendo y viviendo las historias y los discursos, protagonistas de carne y hueso de mil cuentos, escenas y pasajes. Habitar y explorar el texto, recorrer sus recovecos y exponerlo del modo más fiel al universo etnografiado, plagado de matices y curvas, de gestos, figuras, colores y ritmos, me parecía la manera más adecuada de emprender la escritura. Una escritura desde dentro y a la vez desde fuera, pues bien se sabe que, en la experiencia etnográfica, el fotógrafo forma parte de la cámara pero también de lo que ocurre delante y detrás (Peacock, 2005), y así vale la pena jugar con la luz y los enfoques, con los planos y los espejos que se ven reflejados sobre el papel.

Paisajes de activismo que revelaban en su estudio y en su recorrido toda una red de colectivos y “lugares intencionales” (Gómez-Ullate, 2009), localizaciones de lo político y lo alternativo, a menudo inestables y pasajeras, cruzadas de tensiones e incertidumbres. Grupos, prácticas y lugares que desbordaban en su despliegue aquella clásica definición, ya comentada, de Evans-Pritchard (1977), la que encuadraba las relaciones políticas dentro de unos precisos límites territoriales, entre una población homogénea y bien definida. Aquí, al contrario, a estas espacializaciones de lo político le ocurrirá lo mismo que a las espacializaciones de lo cultural, englobando gentes diversas y sitios múltiples, entrecruzándose, mezclándose, reterritorializándose, hibridando, viajando entre cuerpos y ciudades. Pero a la vez que a estos grupos, a estas prácticas y a estos lugares los atravesaba, no pocas veces, la fragilidad y la intermitencia, también los cruzaba la pasión y la alegría, el esfuerzo y la constancia, la creatividad, los proyectos, el deseo y la imaginación. Esta última, concretamente, ha venido intensificándose –por efecto de la globalización y según Appadurai (1991, 2001)– en la vida cotidiana de la gente ordinaria, apareciendo otros ritmos, otras formas y otras aplicaciones de la imaginación, actuando ésta como una “fuerza social” con la que imaginar múltiples vidas posibles. Una imaginación, y en esto coincidirá con Hannerz (1980), importante también en la práctica investigadora; “imaginación antropológica” –recuperando aquella vieja fórmula sociológica de Wright Mills– con la que comparar distintos ordenamientos sociales y culturales, y con la que comprenderse a través de los otros.

Lugares físicos, retóricos e intencionales en los que se fraguan estilos de vida y “estilos de pensar” (Douglas, 1998), identidades más o menos sólidas, a menudo ambiguas. En este sentido, tal vez debería hablar de identificación y de procesos de identificación más que de identidad (Balibar, 2005), del mismo modo que cabría hablar de procesos de hibridación –de transacciones, combinaciones e intersecciones– más que de hibridación (Canclini, 2001). Procesos que ayudan a entender que ninguna identidad es dada ni adquirida de una vez y para siempre, sino que ha de ser constantemente negociada y renegociada con otras y contra otras, en procesos desiguales e inconclusos, asumiendo que todos combinamos varias identidades dentro de un repertorio, y que vivimos entre varias referencias simbólicas: “No hay identidad idéntica a sí misma” (Balibar, 2005: 62). Identidades ambiguas y a veces fracturadas, parciales y contradictorias (Haraway, 1995), también dinámicas y recombinantes, en movimiento, improvisadas cuando es menester a partir de relatos y pasados recoleccionados (Clifford, 1995). Identidades y estilos de pensar, a la manera propuesta por Douglas (1998), que cuanto más fuertes son más efectivas se vuelven sus comunidades. De la famosa cuadrícula o rejilla douglasiana, revisable y rígida en exceso, los protagonistas de este retablo quedarían encuadrados en la “diagonal negativa”, la de los “aislamientos en remansos” y los “enclaves disidentes”. Frente a ellos, en la dicotomía de la autora, la “diagonal positiva” vendría caracterizada por un “individualismo activo” y una “jerarquía conservadora”, así como por su actitud positiva y proactiva ante el poder y la autoridad. Como se verá, numerosas contradicciones y complejizaciones (en cuanto a la concepción del poder, en cuanto a las jerarquías, etc.) empañarán la presunta claridad del conocido análisis douglasiano.

Sitios, en definitiva, que de algún modo siempre están atravesados de poder, moral e ideología, al igual que la ciudad y el diseño urbano, al igual que todo espacio, también el epistemológico (Low, 2009; Rabinow, 2003). Sitios que se engarzan en redes y ensamblajes, convirtiendo esta antropología del activismo contemporáneo –por retomar la expresión de Rabinow– en una “crónica de ensamblajes emergentes” (Miyazaki y Riles, 2005). Una crónica, por otra parte, que encuentra en la globalización su propia condición de posibilidad, y que entiende los “problemas antropológicos”, principalmente, enmarcados y generados en condiciones de movilidad, diversidad y contingencia (Ong y Collier, 2005).

Por todo ello, atender a las “gramáticas de lo cotidiano” (Goffman, 1987) supondrá asumir definitivamente el giro que la antropología comenzó a dar a finales de los años 70, pasando de una ciencia de las estructuras a otra de los procesos, entendiendo lo político y lo cultural ya no como entidades cerradas y autónomas sino como producciones históricas en devenir (Augé y Colleyn, 2005).

Sitios, emplazamientos, ciudades. A menudo no sólo contienen la acción sino que forman parte de ella, la cobijan pero también la envuelven, la afectan de un modo u otro: sus tramas, sus derivas, influyen la acción de los protagonistas y son influidas al mismo tiempo por éstos. He ahí que la (no tan) vieja polémica “antropología *en* la ciudad *versus* antropología *de* la ciudad” se salde en esta etnografía con un viaje entre ambas, a veces combinándolas y otras dándole prioridad a la segunda, entendiendo que se ha hablado mucho de la ciudad pero que se le ha dejado hablar más bien poco.

Por lo tanto, recapitulando para cerrar este apartado metodológico, enumero de corrido las principales herramientas empleadas en la elaboración de esta etnografía:

- El inexcusable trabajo de campo, y más concretamente el trabajo de campo multisituado.
- La observación participante, que muy a menudo derivaba en una participación observante.
- La revisión bibliográfica y las entrevistas en profundidad, así como varios grupos de discusión, numerosas pesquisas digitales y mi participación más o menos activa en el ciberespacio.
- La observación interna y el diálogo etnográfico, tratando de contextualizar los efectos del terreno y mi posición en él.
- La reflexividad, con su crítica y autocrítica a la autoridad etnográfica y al hacer antropológico.
- El conocimiento local y la descripción densa, condiciones fundamentales antes de la narración y durante la misma.
- El análisis de situación y el estudio de caso.
- El análisis de dramas, de redes y de contenidos.
- La combinación del enfoque biográfico con la historia de vida, o más bien con la historia episódica o historia de vivencias.

Por último, y no menos importante, el estudio de los discursos, las historias, los mitos y las narraciones, el carácter intertextual que cruza de un lado a otro las cuadrículas y las casillas de este retablo. Si las novelas de Rabelais y Dostoyevski, entre otros, dejaban huella porque guardaban en su interior rostros de mil caras, y si de ellas brotaban según Bajtín (1987, 2004) “polifonías textuales”, su traducción al texto etnográfico traerá consigo la multiplicación de relaciones dialógicas, diálogos narrativos que se imprimen y que viajan entre mundos repletos de palabras ajenas, de acentos y voces otras, entre las cuales situarse, reorientare, hablar y hablarse a un tiempo. Palabras, historias y discursos, empero, que no siempre suenan en armonía, sinfónicamente, sino que resuenan manchadas y a encontronazos, heridas de cacofonía. Un puzle, un retablo, cruzado de dichos y hechos, escrito en una soledad ficcional, arropada en sombras y en sueños por mil voces y mil rostros, por cuerdas imaginarias que mueven mis dedos. Al final, todo emisor, dentro y fuera del texto, ha sido antes receptor de discursos, de ahí que toda etnografía resulte del diálogo, del reciclaje y del bricolaje de textos y discursos, un palimpsesto en que se encabalgan

las palabras de la vida y las palabras de los libros, una obra repleta de voces, de nombres, de sitios y de acentos superpuestos.

Justamente, y aún a pesar de que Benjamin (1989) insistía en que, al igual que con el arte y en la era de la reproductibilidad técnica, las historias se apagaban o dejaban de contarse a causa del auge de las tecnologías de la comunicación; y pese a que también Lyotard (1995), entre otros, habló del final de los grandes relatos y creyó, con el advenimiento de lo posmoderno, que el poder de los mitos y las narraciones era cosa del pasado, sin otorgarle ninguna capacidad de convencer, legitimar o movilizar, cabe subrayar en cambio la viveza de las prácticas narrativas, pues tras el final de la historia había muchas historias, tal vez no nuevas ni originales, pero sí prestas a ser renarradas, recicladas, recombinadas e insertadas al calor de redes y colectivos. Quizá ya no haya, es cierto, grandes relatos, o quizá ya sean pocos los que creen en ellos, pero existen sin embargo multitud de pequeñas historias, escritas desde abajo, por cualquiera, al fragor de lo cotidiano y a la sombra del anonimato, como aquéllas historias que empezaron a desparramarse a partir del levantamiento zapatista y de la contracumbre de Seattle, en 1999, poniendo en la boca de muchos palabras como comunidad, horizontalidad, multitud, red o asamblearismo. Aquí, precisamente entre movimientos, seguiré el rumbo de algunas de ellas, atento a la vida social de las historias (Jackson, 2002), aquéllas que –como los textos– siempre implican otras y a otros, siempre dan que hablar, pues sus actores implican también a otros actores, sus sujetos a otros sujetos. Historias que no dejan de circular, sino más bien todo lo contrario, en tiempos convulsos como éstos.

He ahí la mito-praxis (Sahlins, 1988), conjunto de estructuras narrativas y discursos performativos con los que crear relaciones a partir de la práctica, narraciones hechas para viajar y ser contadas, para recomponerse a través de otros y encontrarse a sí mismos en las historias. La intersección de la acción y de la mitología, al fin y al cabo, o más bien la acción desde la mitología y el refrendo del mito mediante la acción, muy presente en el discurso de mis informantes, quienes con frecuencia reactualizaban estructuras míticas para reconstruir la genealogía del movimiento, para resituarse a sí mismos y a sus respectivos colectivos, haciéndolo a través de juegos e incesantes evocaciones cronotópicas e intertextuales. Discursos, cabe indicar, producidos siempre en un contexto y desde un lugar, obedeciendo a intereses, inquietudes y sensibilidades. Si bien es cierto que toda producción de discurso y que toda producción de sentido es social, y si por tanto no podrá explicarse ni describirse un proceso significativo sin explicar sus condiciones y condicionantes sociales (Alonso y Fernández, 2013), cabe señalar que “los relatos que circulan en la sociedad no son azarosos, infundados, gratuitos o caóticos, sino que corresponden a razones prácticas de sujetos sociales en conflicto por la producción y la distribución tanto de lo material como del sentido” (ibíd.: 15). En efecto, la disputa simbólica librada por los activistas incluye también las batallas por el sentido y por el significado, las luchas con palabras y por las palabras.

Así, en una época en la que los discursos dominantes, los discursos del presente –empapados en la retórica neoliberal que viene desplegándose desde los años 80, articulados tanto por fuerzas políticas como por agencias de *marketing*, de *rating*, por publicistas o *mass media*, y enunciados con el afán de naturalizar los requerimientos personales, económicos y financieros de la etapa de regulación postfordista– justifican y legitiman valores como la desregulación, la financiarización, la flexibilidad, las redes, el empresarialismo, el *management*, la creatividad o el emprendimiento, los activistas responderán –primeramente– posicionándose ante tales conceptos, desplegando críticas, discusiones y alternativas, generando otra gramática política y a menudo reinterpretando tales significantes con otros significados. Tal es el caso de la creatividad, de la flexibilidad o incluso de la red, organizada desde abajo y horizontalmente, a través de nodos subalternos, una red cooperativa que representa “una especie de

reverso izquierdista del neoliberalismo hegemónico” (ibíd.: 149). La red, esta red activista, es tan sólo un ejemplo de esta lucha cotidiana, orquestada a través del espacio urbano y a través de los cuerpos, pero también a través del lenguaje, del discurso y de las palabras.

ESTRUCTURA DE LA TESIS

El trabajo se divide en tres partes, compuesta cada una de dos capítulos. En la primera parte (*Contestando la globalización*) procedo a enmarcar la tesis en clave de movimientos y bajo la lógica etnográfica del trabajo de campo multisituado. Prestando atención al marco global, contextualizo las prácticas de la última generación de movimientos, visibilizada mediáticamente a través de sus protestas contra la globalización neoliberal, y que fija su origen en las movilizaciones de Seattle, en 1999.

El primer capítulo (*Recordando el ‘Guantánamo climático’: Ruido y furia en las calles de Copenhague*) se inicia con un desplazamiento, pues va siguiendo las rutas de distintos activistas coruñeses a Copenhague, en diciembre de 2009, ante la cumbre de la ONU sobre el cambio climático. Analizo las protestas celebradas durante la “contracumbre” y narro la historia del movimiento a través de la experiencia de Ribas, *black blocker* y principal protagonista de este capítulo. A través del enfoque biográfico y de la historia de vivencias –que no busca la profundidad ni la centralidad de una historia de vida– sigo sus narraciones e itinerarios, atendiendo igualmente a los itinerarios corporales de otros protagonistas. La acentuación contemporánea de las “culturas viajeras”, retomando la expresión de Clifford (1999), se materializa y se espacializa en el seno de los movimientos en una especie de *culturas políticas viajeras*, enredadas por medio de “conexiones transnacionales” (Hannerz, 1998) y que se despliegan espacialmente en las ciudades a través de múltiples tácticas, haciendo converger a variados sectores de la sociedad civil y movilizándolo a una suerte de cuerpos multisituados, que reparten su activismo entre sitios locales y encuentros globales.

El segundo capítulo (*Siguiendo al movimiento global: Contracumbres en una era de transición*) se emplaza todavía en Dinamarca, pero ofrece un recorrido de una década, la que discurre entre Seattle y Copenhague, explicando lo que la prensa refirió como “movimiento antiglobalización” y que aquí refiero como movimiento global. Partiendo de mi experiencia en la contracumbre, analizo tales encuentros como grandes ceremonias colectivas, manifestaciones rituales que despliegan sobre el espacio urbano una arquitectura en red (articulada entre la calle y el ciberespacio), al tiempo que actúan unas “políticas de la urgencia” que dan buena cuenta de las aceleradas agendas y de las nuevas temporalidades de la política. Estudiando los lenguajes de la protesta, hablaré igualmente de la ciudad como lenguaje. Además del estudio de caso de Christiania, ciudad-comuna instalada en el centro de Copenhague y que nos sirve para discutir la llamada “ciudad creativa”, la contracumbre ejemplifica la lucha por la ciudad que centra la cotidianidad de muchos de estos colectivos, una forma de lucharla, de alterarla y de alterizarla que lleva consigo una manera distinta de imaginarla. Por último, según la experiencia de campo y la visión de mis informantes, aquel episodio –el más concurrido desde entonces, y probablemente la última gran contracumbre– supuso una suerte de *intermezzo*, un alto en el camino que situaba a los movimientos en una era de transición.

En la segunda parte (*Los otros lugares de la política*) la mirada se centra en lo local, etnografiando las prácticas de resistencia fraguadas en la vida cotidiana y al interior de varios proyectos autogestionados. El enfoque se traslada, por lo tanto, de lo extraordinario de las contracumbres a lo ordinario del mundo

activista, posando el análisis en los modos de vida, las relaciones, el consumo, las tácticas, los rituales, los símbolos y las formas organizativas. Se trata de explicar el activismo, así como esa otra política alternativa, la no oficial, la que ocupa los espacios de los movimientos sociales.

El tercer capítulo (*Notas del subsuelo: Centro Social Própolis*) es producto de mi trabajo de campo en A Coruña, al interior de este proyecto autogestionado, entre mayo de 2008 y diciembre de 2009. La relación con el barrio y con los vecinos será importante para entender cómo los activistas imaginan la ciudad y cómo la replantean y la reivindican a través de sus prácticas, de sus acciones o de sus múltiples talleres. Dos movimientos, hacia dentro y hacia fuera, serán constantes al analizar las dos principales categorías, la del cuerpo –convertido en un espacio de búsqueda y reinención– y la de la ciudad, terreno a recuperar para la gente, “ganando la calle” y “haciendo barrio”. Los intentos de reducir y humanizar la escala de la ciudad se corresponden a su vez con los intentos de reducir y humanizar la escala de lo político, siendo importantes en este sentido tanto el análisis de las políticas del espacio como el análisis de las espacialidades de lo político. Asambleas, fiestas, *performances*, acciones de protesta, talleres de formación, maneras anti-jerárquicas, horizontales y contra-representativas, las formas de reciclaje, el carnaval, la politización de la alegría y el recurso al juego como metodología (de relación, de comunicación y de aprendizaje), serán algunos de los rasgos de estos jóvenes, cuya generación se ve atravesada por la precariedad.

El cuarto capítulo (*Bicicletas viejas, ciudades nuevas: ReCiclos y la Masa Crítica*) profundiza las relaciones entre el cuerpo y la ciudad, mediadas esta vez por un concreto artefacto cultural, la bicicleta, y por la vía de una etnografía ambulatoria. El trabajo de campo que sirve para desarrollar este apartado tuvo lugar intermitentemente entre septiembre de 2010 y julio de 2012. Las localizaciones incluyen, principalmente, los bajos de Própolis –en el taller de reciclaje y auto-reparación de bicis (ReCiclos)– y las calles coruñasas, pedaleando junto a los cicloactivistas de la Masa Crítica, así como puntuales desplazamientos a otras ciudades gallegas, a Madrid y a varios puntos de Austria. El seguimiento a los objetos (objetos-actantes, en este caso) se combina con pinceladas de auto-etnografía y observación interior, poniendo mi cuerpo en la narración y deteniéndome en el análisis fenomenológico de las vidas rodantes de los ciclistas. La atención a los procesos de metropolización y difusión urbana se combina con el análisis crítico de los discursos activistas, quienes contraponen a la tendencia centrífuga de la urbe un movimiento centrípeto con el que reconectar con su entorno, siendo la bici una herramienta de recentramiento, politizada en pos de otra cultura de la movilidad urbana. Entendiendo dicha movilidad como un “habitar móvil”, los protagonistas defenderán el derecho a la movilidad como elemento básico del derecho a la ciudad. Las conexiones entre el cuerpo, la ciudad y la tecnología serán los ejes vertebradores del capítulo, atendiendo además a las políticas de la materialidad, a la retroalimentación entre capitalismo y urbanización, a la correlación entre cambios urbanos y cambios políticos, y a una cierta transición mitológica que sitúa a la bicicleta en el centro de un horizonte verde y ecológico que hace del cuerpo un lugar de salud.

En la tercera parte (*Lenguajes del presente*) discuto y analizo los discursos y las tácticas de contestación orquestadas en gran medida a través del humor y del lenguaje, subrayando la interrelación de los tres elementos de esta tríada: cuerpo, espacio y lenguaje. En un contexto de marcada precarización y crisis económica mundial, activistas y movimientos sociales intensifican sus labores de reinención y resignificación, removiendo el presente a través de las palabras y formulando otras gramáticas de lo político. En tal intento, sus producciones parecen marcar poco a poco un nuevo rumbo en los

movimientos, si cabe una nueva etapa, continuadora de las protestas altermundialistas y ejemplificada en el caso español en el movimiento 15M.

El quinto capítulo (*Entre narices rojas: Antropología fracasada del humor y la risa*) es producto de una estancia en el terreno de cuatro meses de duración, entre enero y mayo de 2010, en la ciudad francesa de Burdeos. Mi trabajo de campo multisituado me lleva esta vez a integrarme en el seno de una “brigada” de payasos activistas, a partir de un primer contacto hecho en la contracumbre de Copenhague, en diciembre de 2009, tras seguir en varias acciones al “ejército” de CIRCA, la red internacional de payasos rebeldes. Entre narices rojas, analizaré los procesos de reinención de la acción colectiva, escudriñando el humor situado y las situaciones del humor, su instrumentalización política y sus múltiples significados. Participando activamente entre payasos y como un payaso más, recurriré a la observación interna y al diálogo etnográfico para repensar, a través de un juego de espejos, el papel del antropólogo, revalorizando de algún modo la importancia de sus *fracasos*. Al interior de la brigada, una suerte de comunidad emocional que envolvía la entrada en cierto estado mental, explicaré sus rituales de resistencia y de rebelión, expondré la condición liminal del *clown* y de las acciones de “combate” de la tropa, y estudiaré la historia y las funciones socioculturales del humor y la risa, así como sus usos políticos entre los movimientos.

El sexto capítulo (*15M: Grietas*) recoge la experiencia de los primeros compases del movimiento de los “indignados” o 15M, a partir de las acampadas sucedidas en tantas ciudades españolas desde el 15 de mayo de 2011. Mi trabajo de campo se ciñe aquí a las dos primeras semanas del movimiento en Coruña, notablemente a su acampada, así como a numerosas pesquisas en el ciberespacio, lugar para el encuentro a través de las “redes sociales” y para el despliegue de la tecnopolítica. Continuando con el análisis de los discursos y del giro humorístico de la multitud, me detengo en las formas y en las normas del mismo, detallando la emergencia de una política de la sobreidentificación con la que resignificar lo político, lo cotidiano y lo democrático. En su insistencia en las palabras y en el lenguaje, en su lucha por los significados, el movimiento se abrió como una grieta en el discurso dominante, reciclando el concepto de democracia y poniéndolo en primera línea, dotando al significante de otros sentidos, recomponiendo narraciones y reorganizando mitos. Además, el capítulo se acompaña de un análisis de la interrelación del cuerpo y la ciudad, discutiendo el papel del cuerpo en las plazas (cuerpos dolidos, cuidados y narrados) y el papel de la ciudad misma, convertida al igual que el cuerpo en recurso primordial para la acción política, contexto y objeto de la experimentación activista, donde desplegar tácticamente una especie de urbanismo social que, en su despliegue, es enunciado como intervención democrática.

PRIMERA PARTE

CONTESTANDO LA GLOBALIZACIÓN

“Encontré hoy en las calles, por separado, a dos amigos míos que se habían peleado. Cada uno me contó la historia de por qué se habían peleado. Cada uno me dijo la verdad. Cada uno me contó sus razones. Ambos tenían razón. No era que uno viera una cosa y el otro otra, o que uno viera un lado de las cosas y el otro un lado diferente. No: cada uno veía las cosas exactamente como habían sucedido, cada uno las veía con un criterio idéntico al del otro, pero cada uno veía una cosa diferente y, no obstante, cada uno tenía razón. Quedé confundido con esta doble existencia de la verdad”

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*.

Capítulo 1

RECORDANDO EL GUANTÁNAMO CLIMÁTICO RUIDO Y FURIA EN LAS CALLES DE COPENHAGUE

“[...] y de pronto comenzaron a sucederse gritos y empujones, con la gente corriendo nerviosa y despavorida, queriendo escapar sin saber adónde. Los ‘cachorros’ [los más jóvenes] del *black bloc*, como los llamaban algunos activistas, se adentraban en el interior y tomaban del lateral los cócteles molotov que arrojaban a la policía, quien acababa de rociar el vientre de la carpa con lacrimógeno y gas pimienta. Apenas te daba tiempo a ver el trapo o la tela en la boca de la botella, porque salían disparados y sólo te quedaba el sonido, el estruendo de afuera: allá un casco roto entre el ruido de sirenas, ahí el disparo de pelotas de goma. Sólo llegaban rumores acelerados, diciendo que la policía había rodeado la ‘ciudad libre’ de Christiania, que las salidas se habían convertido en barricadas, que no había manera de escaquearse [...] Pararon la música y muchos se dispersaron desordenadamente, pero tú sólo te preocupabas de sacudirte el cuerpo lleno de picor: unos se echaban agua en los ojos, otros estrujaban limones para frotarse la piel. Tratabas de respirar con calma, pero era fácil contagiarse por el pánico. [Aún ahora, de vuelta en Ragnhildgade, escribo estas líneas tembloroso y excitado, con el cuerpo inquieto]. [...] Nos cogimos de las manos y corrimos los cuatro colina arriba, contra el río, dejando atrás la carpa de circo y saliendo a la noche cerrada, sin apenas luz eléctrica, con varios helicópteros zumbando sobre nuestras cabezas. Tropezando entre la maleza, asustados, aceleramos el paso para librarnos de los perros que venían detrás, ladrándonos como a convictos recién fugados. El punto de luz al que nos dirigimos resultó ser un control policial. Uno de los agentes gritaba en danés a través del megáfono. Nadie entendía una mierda. Una vez registrados salimos con las manos en alto, a nuestro alrededor el cuerpo abierto de una ciudad levantada, cristales rotos y contenedores ardiendo: ‘territorio de guerra’, dijo alguien. En el arco situado a la salida una frase tallada en la madera nos despedía con cierta ironía: *You are now entering the EU*²” (*Diario de campo*, madrugada del 15 de diciembre de 2009).

²“Estáis entrando en la Unión Europea”.

DESCUBRIENDO A RIBAS

Con la pasión en la garganta. Así solías encontrarte habitualmente con Ribas³, silueta fina y estirada, mirada fulgente y de ojos claros, en cualquier acción o en cualquier asamblea. Temblándole las palabras, cargadas de ironía y gracia, pero llenas sobre todo de convicción y entusiasmo. El gesto nervioso, la voz intermitente, el cuerpo siempre oscilante. Su carisma y trayectoria política convierten a este activista coruñés en una figura reconocible y regularmente evocada entre los movimientos sociales de la ciudad. El primer recuerdo que guardo de él viene de lejos, del invierno de 2003. Yo acababa de llegar a Coruña para empezar mis estudios en la universidad. Junto con algunos compañeros de la facultad decidí dormir un par de noches en el parque Europa, sumándome así fugazmente a lo que se había dado en llamar la *Acampada contra as Redes Negras*. Eran aquellos los meses del “chapapote” y de la guerra de Irak, y la acampada quería denunciar con sus actividades y su mismo asentamiento –sin permiso ni autorización– tanto el conflicto bélico en Oriente Medio como la catástrofe y polemizada gestión del hundimiento del petrolero *Prestige* en las costas gallegas. Negras se habían vuelto, para los campistas, tanto las redes de los marineros como las razones esgrimidas por George W. Bush y sus aliados para atacar Irak: el petróleo manchaba por igual, creían, las redes de los primeros y las mentiras de los segundos.

En aquellas primeras semanas de marzo, la acampada se convertiría en el epicentro de las protestas locales, recogiendo firmas contra la guerra o celebrando charlas sobre la globalización y la ecología. Con un destacable impacto mediático, los activistas desarrollarían además *performances* frente a la sede del Partido Popular –por aquel entonces en el gobierno– o delante de la Oficina Consular de los Estados Unidos, y llevarían a cabo una acción nudista y pacifista en el monte de San Pedro –emplazamiento de una vieja instalación militar en donde aún se conserva la batería de cañones Vickers que en su día fue utilizada para la defensa costera, y reconvertido en 1999 en parque municipal, con sus miradores, sus merenderos y su correspondiente museo–, dibujando sobre la hierba, con sus cuerpos desnudos, las palabras *No War*.

En el recuerdo de aquellas frías noches, apretados en coloridas tiendas de campaña, están las largas asambleas celebradas al caer la tarde. Alumbrados bajo los focos de una torreta de luz, de la que colgaba verticalmente una enorme pancarta en la que se podía leer *Paremos a guerra*, el corro asambleario se interpelaba rítmica y circularmente. Con su chupa de cuero y su lata de cerveza en la mano, revolviéndose incómodo en una silla de playa, allí estaba Ribas, fumando y platicando de política como tantas otras veces, hablando *del* Estado y *contra* el Estado, con el mismo fervor que aún hoy conserva, refiriéndose a los políticos –sin importarle demasiado su color ni su escuela– con una expresión socarrona que más de una vez le he oído repetir: “aquéllos que trabajan diciendo que me representan”. En un momento de la discusión, aprovechando que el círculo asambleario daba la espalda a las tiendas y a los víveres que en ellas se almacenaban, algunas aves palmípedas revolotearon a nuestro alrededor, picoteando varias bolsas, esparciendo las migajas sobre el césped e interrumpiendo brevemente la reunión. Con una sonrisa pícaro, distendiendo el ambiente y burlándose del símbolo del partido que gobernaba entonces en la Xunta y en la Moncloa, Ribas se erguió de golpe y señaló con el dedo: “¿Lo veis? ¡Son las gaviotas jodonas del PP!”.

³Buena parte de los nombres que aparecen a lo largo del texto son inventados.

Notas desde una okupa

Una década después de aquel campamento, en una de las tardes más calurosas de julio, este apasionado anarquista de 35 años me recibe a las puertas de la *okupa* de Palavea⁴, un enorme edificio rodeado de huertas y cuya finca tiene una extensión de unos 7.000 m². Biblioteca, zonas de lectura y ludoteca, cocina, cancha de baloncesto, bar y taller de bicicletas (o “ciclofactoría”), sala de conciertos, gimnasio, estudio de tatuajes y hasta una capilla, en donde se ha construido una rampa de *skate* y se ha girado e invertido –tras el altar– una cruz latina de varios metros de longitud. A la salida de la ciudad y junto a un hipermercado Alcampo, dicho inmueble fue habitado hasta el año 2003 por la Congregación de Hermanas Oblatas del Santísimo Redentor, funcionando como internado femenino y abandonado hasta el 2011, cuando un colectivo heterogéneo de activistas decide *okupar*⁵ –“liberar”, en sus propios términos– dicho espacio.

No fue fácil arrancarle un hueco en su apretada agenda. Aunque pueda parecer contradictorio, más de una vez me ha costado concertar entrevistas con gente que se dice “libre” y “liberada” de los horarios, las rutinas y las obligaciones laborales: el ajeteo de las okupas y el trajín de los centros sociales, el ir y venir de talleres, charlas, conciertos, formaciones o manifestaciones, el andar de aquí para allá entre asambleas, reuniones y acciones; la intensa cotidianidad, en suma, marcada igualmente por el peso del calendario y por los ritmos de los compromisos, los encuentros y los viajes⁶.

Precisamente, para viajar, Ribas acaba de comprarse una “furgo”, una ambulancia de segunda mano que estos días pone a punto. Recién entrada la época estival, combina su activismo con el trabajo en una de las brigadas forestales que llevan a cabo las tareas de limpieza, prevención y minimización del riesgo de los incendios que asolan Galicia los últimos veranos. Años antes había trabajado como carpintero. Dicha estrategia tiende a reproducirse entre muchas y muchos de estos jóvenes: trabajar de temporero en verano, dentro o fuera del país, ganando lo suficiente para “ir tirando” el resto del año. “Dar bolos” con su grupo de música, “pasar la gorra” en festivales de circo y teatro, “hacer semáforos” o malabares en la calle, “currar” de socorrista o de teleoperadora en un *call-center*, “chollar” de camarero o “camareta” o poner copas en un bar o “bareto”, montar puestos ambulantes de cuero, ropa, jabones o artesanía en fiestas y mercadillos, y “hacer campas” o trabajar de animador o monitor de tiempo libre en

⁴Tal y como explicaré en el tercer capítulo, desde mediados de los 90 y sobre todo con el nuevo siglo, fruto de varias mutaciones sociopolíticas, parte de las *okupas* pasarán a auto-referirse como CSO (Centro Social Okupado) o CSOA (Centro Social Okupado y Autogestionado). En este caso, CSOA Palavea.

En tanto pequeño barrio periférico absorbido hoy por las dinámicas de expansión de la ciudad, situado en un nudo de intersecciones viales y rodeado por la autopista A-9, la carretera nacional N-550 y la carretera regional AC-173, Palavea cuenta con construcciones de poca altura, creadas en su mayoría a mediados del siglo XX por el gobierno franquista como viviendas de protección oficial. En este enclave, resulta curioso observar el ejercicio metonímico que se opera sobre el CSOA Palavea. Cuando los activistas y participantes del centro social, en discusiones o charlas de bar, o en concentraciones y manifestaciones celebradas en el centro de A Coruña, se refieren a, o dicen que están *en* Palavea, lo que están haciendo es resituar a través del lenguaje las coordenadas de la *okupación* en una nueva cartografía local, moral y política. Tomando la *okupa* por el todo, por así decirlo, dotan de otros valores y significados a los lugares que enuncian, reemplazando así la oficialidad toponímica por la nueva experiencia hablada y practicada.

⁵En lo sucesivo, conservaré la “k” –tal y como hacen mis informantes– para referirme a las *okupas* (edificios, naves o viviendas okupadas), a los *okupas* (aquellos y aquellas que, por diversos motivos, han decidido okupar), y a los distintos procesos de *okupación* a los que pueda referirme en estas páginas.

⁶En ocasiones, pareciera que lo que acometen en realidad es una intensificación escenográfica, esto es, un incremento fuerte de la escenificación comunicativa, más que de la propia comunicación en sí.

cursos y campamentos de verano. En suma, “safar” [librarse para no quedar “sin un pavo” o “a dos velas”] y “hacer algo de pasta” [ganar dinero] mientras dure el calor.

A la vez que cargamos y trasladamos una serie de cajas y tablonas a uno de los almacenes de la planta baja, saludamos a varios chicos que se nos cruzan con sus gorras y sus botes de *spray*. Durante las más de dos horas de jugosa conversación, nuestra entrevista tendrá como telón de fondo –apenas perceptible desde el piso de arriba– el festival de hip-hop celebrado aquella tarde en Palavea, con DJ’s “pinchando” y gente pintando murales y grafitis, hablando, bebiendo y yendo sin parar de un lugar a otro. Subimos la gran escalinata que nos lleva del fabuloso vestíbulo, con un techo altísimo acristalado con vidrios de colores, a una de las dos alas de viviendas del edificio, donde quedan reservadas las zonas “sin animales”. En su cuarto luce colgada la bandera rojinegra sobre el colchón estirado en el suelo, y varias revistas, cuadernos y libros duermen apilados en una estantería, donde está apoyada una vieja guitarra española que en su día tuvo incorporada en su caja la frase *This Machine Kills Capitalism*⁷.

Antes de sentarnos en los sofás del “salón de vivienda” –expresión que confirma no sólo la pluralidad de salones existentes, sino que denota que el edificio en cuestión es pensado y descrito como vivienda y como algo más (“espacio autónomo”, “centro social autogestionado”, etc.)– Ribas hace un comentario alegre sobre mi aspecto y mis atuendos: dice que parezco un *pirata*. Con el pelo largo y desordenado cubierto bajo una pañoleta roja que me protege de un sol de justicia, unas bermudas holgadas que caen bajo las rodillas, gruesas y largas patillas y una perilla casi independizada, acepto sonriente un comentario que –sin duda– sería visto como un cumplido por los presentes en la planta baja. Y es que la figura romántica del pirata –oportunamente mitificada y magnificada–, no es ajena a estos mundos culturales en los que desde ahora navegaremos “viento en popa a toda vela”, rescatando el conocido verso de Espronceda.

Él mismo, aprovechando su comentario, me cuenta que está terminando de escribir un artículo sobre los piratas. Enumera a un ritmo de vértigo las publicaciones más destacadas en la materia y cita varias de las historias más conocidas de Isla Tortuga, la isla atlántica que durante el siglo XVII fue un bastión para los bucaneros y filibusteros que surcaban el mar del Caribe. Saltando entre épocas, islas e historias, deja entrever –como hará en lo sucesivo– líneas o esquemas narrativos (mitos) que son reflejo de una intertextualidad con la que negocia el presente. No por casualidad, como me recuerda, su pasión por los corsarios lo llevó a proponer la bandera de *Calico Jack* como símbolo del CSOA Casa das Atochas, okupa del barrio coruñés de Monte Alto en la que Ribas mantuvo una presencia activa, desalojada en abril de 2011 –apenas tres meses antes de la okupación en Palavea⁸– y en donde colgaba, a mano izquierda

⁷“Esta máquina mata el capitalismo”. Dicha consigna actualiza viejos “fantasmas” y “enemigos”, pues bebe de la conocida frase que Woody Guthrie escribiera en su guitarra en los años treinta: *This Machine Kills Fascists* (“Esta máquina mata fascistas”). Adalid de la canción-protesta norteamericana, compañero de Pete Seeger e influencia de Bob Dylan, coqueteaba con el comunismo y el mundo libertario. Sufrió las sequías y las tormentas de arena que escurrieron los Estados Unidos durante la Gran Depresión, forzado a emigrar como tantos granjeros de las tierras baldías de Oklahoma a las soleadas costas de California. A los pobres y trabajadores dirigió su canto, apoyando la lucha sindical y vagando hasta caer enfermo. La rabia de aquellos años nunca abandonó sus canciones. Probablemente no exista mejor recuento de aquella época que el ofrecido por John Steinbeck en *Las uvas de la ira*, fabulosa novela llevada al cine por John Ford en 1940. Sobre Guthrie, véase su autobiografía *Bound for Glory* (Rumbo a la gloria), publicada por *Global Rhythm Press* en 2009, o véase la película homónima dirigida por Hal Ashby en 1976.

⁸El lema “un desalojo, otra okupación”, coreado en manifestaciones de okupas a lo largo de todo el país, o la consigna “okupa y resiste”, denotan no sólo el carácter continuo de confrontación entre las fuerzas del orden y la justicia, por un lado, y los activistas y okupas por el otro, así como la necesidad de *dar continuidad* colectivamente tanto a la “lucha” y al “movimiento” como a la “ley” y la “autoridad”, sino también la condición temporal, transitoria y liminal de estas

y en el fondo del amplio escenario donde tuvieron lugar tantos conciertos y actuaciones, la bandera negra del pirata inglés, con su calavera y sus dos sables cruzados en vez de tibias, usados para expresar su ferocidad en la lucha. En un proyecto plural y autogestionado como aquél, en donde convergían diferentes activistas, escuelas y culturas políticas –nacionalistas, comunistas, anarquistas, autónomos, etc.–, parecía que la única bandera capaz de ponerlos de acuerdo era la bandera de la *piratería*.

Pistola, pizarra, sartén... y cámara

Sin tabaco ya entre sus dedos, llena de agua un bote de garbanzos de la marca *Leader Price*, abre la ventana, saca de su bolsillo un bolígrafo y un bloc de notas que deja abierto –junto a mi grabadora– sobre la mesa ubicada entre ambos, se acomoda en su sofá y me invita a arrancar. Consciente de que estamos socialmente situados, y de que situado y encarnado resultará nuestro conocimiento (Haraway, 1995), que el tono, la cadencia o la estructura condicionan y hasta construyen en cierto modo el resultado, que el lenguaje existe en contexto y que éste no ha de ser externo a la descripción (Duranti, 1997), asumo que la entrevista etnográfica tiene mucho de puesta en escena; puede ser conceptualizada como una “inmersión teatral” (Ferrándiz, 2011: 114) en donde entran en juego una pluralidad de claves comunicativas. No sólo lo que se recoge, sino lo que se omite. No sólo lo que se dice, sino lo que se guarda, se esconde y se silencia. La “comunicación no verbal” (Davis, 2010): lo que cuenta y calla el cuerpo, lo que hablan entre sí las miradas. Al igual que siempre se escribe *contra*, es decir, que toda inscripción conlleva una selección y una exclusión (una ex-cripción), que se escribe mientras se borran, se omiten, se ciegan o se enmudecen las palabras y las historias que no tienen cabida en el texto – escribimos desde un lugar, desde un recorte en el paisaje, con un límite, un tiempo y un horizonte, y la escritura es siempre más pequeña que el mundo–, se habla tanto para no decir como para decir algo.

Influido e inspirado por el trabajo de Goody, Traimond (2008) nos recuerda la importancia que tuvo para la antropología la irrupción del magnetófono en los años sesenta: el registro de lo hablado y su transcripción detallada benefician que el antropólogo, a diferencia del historiador, fabrique él mismo los documentos sobre los que trabaja. Hoy en día, armados con minúsculas grabadoras digitales, tales aparatos siguen funcionando como marcas de la casa, herramientas de trabajo y elementos distintivos – aunque no exclusivos– de nuestra disciplina. Por ello, Traimond equipara su significado con el de la pistola para el policía, la pizarra para el maestro y la sartén para el cocinero: verdaderos signos del oficio. Sin embargo, pese a que el texto fabricado al terminar la entrevista es una de las principales fuentes de información durante el trabajo de campo, no es conveniente olvidar la aventura que el autor enuncia cuando recupera la expresión de François Rabelais –“palabras congeladas” (Traimond, 2008: 53)–, para referirse al riesgo que conlleva la descontextualización de las citas, la selección de palabras dichas en un momento y escritas en otro distinto. Así, al tiempo que en nuestro diálogo emerge lo que Gérard Althabe llamaba *conciencia verbal* –“el esfuerzo que realizan los lugareños por dar a su situación vivida una

experiencias políticas. A lo largo de mi trabajo de campo, no sólo las “casas okupas” –que no son propiamente, he de aclarar, mi objeto de estudio– sino aquellos espacios autogestionados y los proyectos o “experimentos” que le son afines, han vivido su mundo cotidiano, acentuado más o menos según los casos, casi siempre desde la inestabilidad, la amenaza y una sensación de incertidumbre. Este *ethos de la inconsistencia*, por así decirlo, provoca a la vez inseguridad ante el futuro y una acentuación del tiempo presente. Como la vida misma, y desde el centro de la propia experiencia vital de sus actores, tales experiencias no están exentas de quiebras, fallas, idas y venidas, pérdidas y reemplazos; llegan y pasan, se van para volver de nuevo, de otra forma.

expresión verbal” (Traimond, 2007: 368)—, debemos ser nosotros los que (nos) recordemos que “la forma del texto examinado habla de las circunstancias que han llevado a su expresión” (ibíd.: 369).

Apuntado lo anterior, y compartiendo el aplauso a esa retórica del detalle que lleva implícita la tarea minuciosa del análisis textual, quisiera valorar por igual el peso de aquellos encuentros verbales, intercambios e interacciones que acontecen en las esquinas y en los pliegues casuales de lo cotidiano, en situaciones imprevistas y más o menos espontáneas, o por el contrario rutinarias y previsibles, lejos de la *mise en scène* de las entrevistas en profundidad, pero no menos valiosas y pertinentes. Desde luego, al trío de objetos con que Traimond compara la grabadora habría que añadir un cuarto artilugio: la cámara de cine. Aun cuando la registradora de voces no cohibe tanto a nuestros entrevistados como la lente del cineasta, atrapa por igual palabras, murmullos y silencios, ayudando a controlar lo dicho y lo decible. He ahí la importancia de combinar las entrevistas con aquello que Ferrándiz denomina *conversaciones desestructuradas*, que no son sino las interacciones ordinarias que surgen en el terreno, “dada la imposibilidad de mantener un ritmo de entrevistas más estructuradas sin violentar o forzar demasiado el campo social y las relaciones que vamos tejiendo” (ibíd.: 113).

968: Let them go!

RIBAS (R): “Bueno, yo creo que la mayoría éramos del *black bloc*, o al menos con la cara tapada [risas] [...] En este caso... me parece que era un banco. Sí que recuerdo: había roto un cristal, inmediatamente se había escapado, se había dado la vuelta y apareciera al poco rato con una cazadora de Greenpeace... ¡el mismo tío que iba de negro! [...] Evidentemente, todo era ya un plan preestablecido”.

CARLOS (C): “¿Y eso cambiaba respecto a otras *contracumbres*?”

R: “Claro, fue un cambio. Detenciones preventivas las ha habido siempre, lo que pasa es que en este caso las legalizaron. A lo largo de las veces que he ido viendo, han utilizado estrategias diferentes. Por ejemplo, también viera a 500 personas detenidas en Suiza, en Lausanne, pero era una detención que se hacía después de los disturbios [...] A nosotros, cuando nos detienen en Copenhague... [Hace una breve pausa y se inclina hacia delante para continuar]. Tenían todos los buses urbanos y los autobuses Arriva estaban preparados... Para empezar, tenían un lugar donde meternos. Nos llevaron al campamento de Valby, que llamaron el ‘Guantánamo climático’. En Copenhague estaba muy estudiada la historia”.

Fragmento 1.

Me interesaba, particularmente, el relato de su experiencia en la *contracumbre*⁹ del clima celebrada en la capital de Dinamarca entre el 7 y el 18 de diciembre de 2009. La tarde del 12 de diciembre,

⁹Al hablar de las *contracumbres* me refiero a los encuentros, actividades y manifestaciones celebradas en paralelo a las reuniones de instituciones como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, o a la vez que las cumbres de los jefes de Estado y de los países más poderosos (G8), llevadas a cabo desde mediados de los años noventa en ciudades como Seattle, Praga, Quebec, Génova, Barcelona o Rostock, por aquellos a quienes los media acuñaron —a finales del siglo XX— como “movimiento antiglobalización”. Más allá de su carácter “anti”, opositor y contestatario, dichas demostraciones han intentado dar peso y paso a un carácter propositivo y agregativo. Su planteamiento como cumbres o reuniones alternativas, no obstante, carga semánticamente el concepto de lo “alternativo” y lo aleja de cualquier valor de neutralidad. De un modo semejante —aunque distinto,

con los termómetros de la Rådhuspladsen (plaza del ayuntamiento) marcando los -2°C, Ribas y otras 967 personas permanecieron tendidas durante más de cinco horas en el frío asfalto del centro de la ciudad, aguardando a ser transportadas a la cárcel improvisada de Valby, a unos 5 kilómetros al Sudoeste. Con cerca de una veintena de furgones policiales –algunos de ellos llegados desde Holanda y Alemania– cortando la calle Amagerbrogade y la esquina de Amagerport, formando paradójicamente una barricada, cerca del edificio de la Bolsa y del Ministerio de Asuntos Exteriores, y docenas de agentes custodiando la zona junto a la unidad canina K-9, varios centenares de personas rodeábamos el cordón policial al grito de *Let them go!* (¡Dejadlos ir!), increpando a la policía y bailando al ritmo de palmas y tambores para combatir el intenso frío. Incapaz de tomar notas con mis dedos temblorosos, reculé hasta el extremo norte de la calle, junto al puente que da a Christianshavn –una de las islas que corta en canales la ciudad, en el distrito de Indre By–, contemplando la escena y uniéndome esporádicamente a los cánticos junto a mi “grupo de afinidad”¹⁰, compuesto por Olga, licenciada en Ciencias Políticas y miembro de la *Asociación Sen Papeis*, que celebra sus asambleas en el Centro Social Própolis, ubicado en el barrio coruñés del Agra do Orzán; Rodríguez, rapero de *Dios ke te Crew* (DKTC), una de las principales bandas de hip-hop gallegas, activo en la red de *Galiza Non Se Vende*, formada por agrupaciones ecologistas, sociales y vecinales, muy presente en el bienio 2007-2009; Jørgen, un joven danés de los suburbios de Copenhague, con estudios en magisterio y ligado al movimiento *queer* y feminista local; y Gael, otro emblemático del activismo coruñés de la última década, uno que –como suelen decir, para referirse a las fiestas y a las manifestaciones– “está en todas” y “no se pierde una”, del colectivo *FugaEmRede*, colaborador del periódico *Diagonal*, miembro del consejo editorial de la revista *Altermundo* y asiduo del *Atreu!*, centro social del barrio coruñés de Monte Alto.

como explicaré– a los asentamientos *contra* y a las formas de vida de los *Rainbow* en la España contracultural de los años noventa, lo alternativo se politiza e ideologiza y lleva implícita la voluntad de negar, “de ir en contra de lo establecido, de lo convencional o consensuado” (Gómez-Ullate, 2009: 329).

¹⁰Los *affinity groups* o “grupos de afinidad” suelen ser grupos de entre 5 y 20 personas, conocidas o de confianza, que funcionan –en las acciones de masa– como células dotadas de libertad y autonomía. Sus componentes deben saber qué es lo que quieren de cada acción, individual y colectivamente. Primero, el grupo trabaja *para sí* como un mecanismo de cuidados –médicos, físicos, afectivos– y de protección. No sólo funciona como relación de empatía, lo cual, en la práctica y salvo en los grupos más reducidos, raras veces se consigue de pleno. Además, está pensado como táctica e instrumento organizativo. Durante una manifestación desempeña una serie de roles: en las acciones de riesgo, dentro de los grupos más amplios, podrá elegir un vocero encargado de atender a los media, alguien que se ocupe de primeros auxilios en caso de heridas o enfrentamientos con la policía, un observador legal, un reportero que filme y tome imágenes, un portavoz para hablar en las asambleas, etc. En Copenhague, las asambleas de activistas de diferentes países, celebradas en los lugares de “convergencia” y desarrolladas generalmente en inglés, echaban mano –para evitar demoras– de la figura del portavoz (*spoke* o *spokesperson*) para hablar, tomar decisiones y participar en el “consejo de portavoces” (*spokescouncil meeting*) en nombre del *cluster* o *affinity group* correspondiente. Además de las traducciones instantáneas (italiano, español, inglés, alemán, danés, francés, etc.), el portavoz transmitía al conjunto la voluntad de su grupo, que no obstante, pese al laborioso funcionamiento en base al *consenso*, no perdía su poder de hablar y expresarse: a qué bloque sumarse, qué grados de implicación y riesgo tomar, etc. Los grupos de afinidad aspiran a funcionar como vehículos de expresión y organización de cara a la consecución de lo que estos movimientos, en su plano semántico, entienden como formas horizontales de democracia “directa” o “participativa”, sin líderes ni jerarquías, donde las iniciativas surjan “desde abajo”. Son, dirán algunos autores, grupos autosuficientes capaces de decidir por sí mismos y unidades fundamentales para la “acción directa” (Notes From Nowhere, 2003). David Graeber (2009) data su origen en las prácticas que la Federación Anarquista Ibérica llevó a cabo en los años veinte y treinta del pasado siglo, durante la Guerra Civil Española. Junto a Gary L. Downey (1986), entre otros, subraya la importancia que dichos grupos tuvieron en el movimiento antinuclear de los años setenta y ochenta del pasado siglo.

De ovejas negras y rupturas generacionales

Cuando Ribas contextualiza su llegada a Copenhague, él mismo decide prologar dicha experiencia detalladamente, apoyándose en su biografía, fijando los inicios de su activismo, comentando su participación en colectivos y en contracumbres previas, como si éstas trazasen un rumbo, o cuanto menos, como si quisiesen presentar las marcas de su íntima caminata experiencial, señalando –con resonancias foucaultianas– su rastro genealógico y su propia *historización* del presente. Marcando fechas, lugares e hitos, va reconstruyendo cronotópicamente genealogías mítico-legitimadoras. Y al tiempo que la genealogía –en tanto relato de la procedencia– nos sitúa en la articulación del cuerpo y la historia o, como en este caso, del cuerpo y sus *historias*, nos muestra también que el cuerpo está directamente inmerso en un campo político (Dreyfus y Rabinow, 2001).

Con cierta sorna, comienza la entrevista espetando: “A mí Izquierda Unida me convirtió en anarquista”. Con una sonrisa marcada, y a la vez con un tono orgulloso salpicando sus palabras, se explica con calma. En su adolescencia, a los quince o dieciséis años, cuando estudiaba en el colegio de los Jesuitas, empapado en las lecturas de Marx y Lenin, llama convencido al número de atención telefónica para pedir “el contacto” del Partido Comunista; la operadora, sorprendida, decide facilitarle el número de Izquierda Unida (IU), en concreto el teléfono del representante de juventudes, hoy en día reconocido profesor universitario. Al salir de la primera reunión tuvo claro que “todo aquello” –la estructura de partido, las relaciones jerárquicas– no era para él. Considerándose aún hoy en día “socialista” o “anarquista social”, en el sentido en que cree y defiende *la igualdad*, la susodicha reunión lo alejaba de todo aquello que sus lecturas y sus tempranas convicciones le habían llevado a imaginar: “Al creer en la igualdad social, a mí IU, o digamos *la política*, me convence de que es imposible hacer un socialismo impuesto desde arriba; por eso digo que IU me convirtió en anarquista”.

“La política”, connotada negativamente en su discurso al referirse al mundo institucionalizado de partidos y políticos profesionales, imposibilitaría –por su misma condición– llevar a efecto el anhelado *socialismo*. Un socialismo que no vendría dado sino que habría que construir: “hacer socialismo”, pues, como camino para hacer una política “real”. Lo que según él es imposible es lo que viene “impuesto desde arriba”. El lugar de la política oficial, o si se quiere, el lugar oficial de la política, es pensado y verbalizado en lo cotidiano a través de una *metáfora orientacional* (Lakoff y Johnson, 1998) que espacializa los lugares de la política. Así, a través de un eje perceptivo que va situando las formas de lo político, los distintos actores y sus espacios de actuación son imaginados verticalmente “arriba” y “abajo” –con el “arriba”, en este caso, cayendo e imponiendo sobre el “abajo”–, en el “centro” y en la “periferia”, “dentro” y “fuera”, y también a la “derecha” y a la “izquierda”. Ahí tenemos a la ideología impregnando el lenguaje y a la metáfora impregnando el pensamiento, la acción y el habla. Son, al fin y al cabo, conceptos (históricos y culturales) mediante los que se vive, no sólo en el lenguaje sino en el día a día; conceptos y relaciones entre conceptos que habitan y que son habitados, que afectan a la percepción del mundo y a las maneras de actuar en él.

Si el “arriba”, en este ejemplo, es el lugar de los partidos, el “abajo” corresponde al activismo, a la okupa donde charlamos, a los movimientos sociales. Obviamente, dichas elecciones no son neutrales, meras orientaciones o direccionalidades, sino que albergan y generan profundos significados culturales. Tal y como constató Hertz (1990) en su estudio sobre la muerte y la mano derecha, sus diferencias de valor presentan –en ocasiones– las características de un ideal sancionado, de una verdadera institución social. La anterior relación dicotómica exagera las diferencias y simplifica la realidad, pero funciona dialécticamente como modelo distribuidor, organizador y ordenador de posiciones, rumbos, gustos y

actitudes. Define fronteras, traza grupos, sujetos, roles, tabúes, peligros, amenazas y expectativas (Douglas, 1988, 1998). La realidad es políticamente más enrevesada, flexible y difusa, más salvaje, abrupta y enredada. Para enfrentar o sobrellevar dicha “verticalidad”, se imagina y se intenta poner en práctica una “horizontalidad” si cabe aún más polémica y compleja. El primer sentido de “la política” rechazado por Ribas trata de ser contestado “desde abajo”. En el terreno que nos ocupa, a escala global, hace más de una década que Appadurai (2001, 2002) empleó la expresión *grassroots globalization* para referirse precisamente a los movimientos “de base”, a una globalización pensada e incorporada “desde abajo”, esto es, a aquellas formas de hacer política que intentan crear “un tercer espacio de circulación” (Appadurai, 2007: 184), un espacio que sería independiente del Estado y del mercado.

Uno de esos espacios fue si cabe *Oveja Negra*. A este colectivo coruñés y a su centro social del barrio de Los Mallos –un local antes ocupado por el sindicato CNT– vincula Ribas su “despertar político”. Participó en su fundación en el invierno de 1999, y también en su proceso de disolución en 2005, cuando parte del colectivo se integra en la *Federación Anarquista Galega*, que él mismo y otros compañeros ayudaron a crear. Su ruptura con el sindicalismo, por un lado, y por otro lado su enganche a nuevas redes estatales y transnacionales de protesta, marcarán no sólo a aquel grupo sino a tantos jóvenes cuyo “despertar político” se despereza, precisamente, al abrirse el milenio.

R: “En un momento dado, *nosotros* rompimos con esa tradición por considerarla monolítica. Unos a finales de los noventa, otros a comienzos de siglo, a mediados de Oveja Negra. En un principio nos reuníamos en la CNT, pero hubo una ruptura con toda esta historia del anarco-sindicalismo, que se erigía como el centro de todas las luchas; o sea, que todo debía estar supeditado a ellos [...] Y por esto y otro tipo de historias, como una especie de rechazo a la centralización del trabajo, ¿no?... que es marxista... como que el trabajo debe ser el centro de la vida y de las relaciones humanas...”.

C: “¿No estabais de acuerdo con eso?”.

R: “Somos gente que empezamos a pensar que el trabajo no debía ser el centro de... que construir un mundo entero en torno al trabajo... [Reflexiona]. Es un poco el error marxista y, si me apuras, extrapolable al anarquismo. Entonces, el anarco-sindicalismo es la construcción de la sociedad alrededor del trabajo [...] A veces tengo la sensación de que esa ruptura es como una ruptura con los padres”.

...

R: “Cuando surge Oveja Negra lo hace con el auge de la *antiglobalización*, en 1999. Para nosotros el primer hito es lo de Seattle. Surge cuando nosotros acabamos de empezar, y todo aquel *boom* mediático... Nosotros nos sentíamos superidentificados con aquel tema. Las contracumbres no empiezan en Seattle, pero allí por primera vez cobran un tono espectacular, y en seguida fue lo de Praga [...] En la primera en que hubo gente de Oveja Negra fue en Génova [Julio de 2001]. Todo esto ya lo íbamos sintiendo como *propio*. De aquella veíamos que, después de mogollón de tiempo –para nosotros una especie de sequía– se empezaban a ver revueltas por todo el mundo, un poco difusas, en las que no se veía una cabeza visible... Eso lo sentíamos como propio”.

Fragmento 2.

Sentir como “propio” aquello que es difuso: he ahí una clave para comprender la trayectoria de buena parte de los movimientos sociales del siglo XXI. “Lo de Seattle”, como atestigua Ribas, marcaría a una generación. Al anotar con tanto ahínco este pasaje en su propia biografía, nuestro protagonista confiere a las movilizaciones contra la Organización Mundial del Comercio celebradas en Seattle del 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1999 –y que, congregando a unas 50.000 personas, hicieron fracasar la denominada Ronda del Milenio– un carácter mitológico, de origen, narrado en gran medida a través de la épica. “Batalla de Seattle”: así se conoce a los enfrentamientos que tuvieron lugar aquel 30 de noviembre entre la policía y los manifestantes, en el denominado *Global Day of Action* (Día de Acción Global), evocado desde entonces en contracumbres, manifiestos, asambleas, libros, conferencias, videojuegos y películas¹¹, y que no fue, en efecto, un acontecimiento local, sino que estuvo acompañado de protestas solidarias en más de cincuenta ciudades de todo el mundo (Tarrow, 2010). La suspensión de la jornada inaugural, las manifestaciones y la declaración del toque de queda y del estado de sitio por parte de las autoridades, causaron un gran impacto en todo el globo. Dichas jornadas consolidaron, en cierto modo, el pasaje histórico a un nuevo campo de lo político, donde los movimientos intentan contraponerle a la tradición “monolítica” referida por Ribas una pluralidad y una diversidad de formas y de tácticas que algunos autores, influidos en gran medida por la filosofía de Deleuze y Guattari (1994), han venido denominando *política de la multiplicidad* (Lazzarato, 2006).

Primero irían a Génova, donde se reunía el G8¹² en julio de 2001, contracumbre multitudinaria y violenta en la que moriría –a manos de los *carabinieri*– el joven de 23 años Carlo Giuliani, rompiéndose así una larga tregua entre los manifestantes italianos y la policía, quebrándose las reglas del “sistema de gestión del orden público” adoptadas en los 70 (Tarrow, 2010). Más tarde a Évian, en Francia, de nuevo el G8 en junio de 2003, aunque Ribas pasaría la mayor parte del tiempo en la ciudad suiza de Lausanne:

“Nosotros [la gente de Oveja Negra] estuvimos casi todo el tiempo en Suiza, porque la mayor parte de los participantes en la cumbre tenían allí los hoteles [...] La idea era provocar bloqueos que les impidieran llegar a la cumbre: bloquear la llegada de los traductores, de los camareros, del personal técnico... A estas cosas, nosotros siempre íbamos con el *black bloc*, evidentemente”.

Fragmento 3.

El G8 se volvería a reunir en la ciudad alemana de Rostock en junio de 2007, y allí estaría Ribas otra vez. Mientras tanto, en casa, la llegada de la “antiglobalización” a Europa agitó la actividad política de las *ovejas negras* y de muchos jóvenes, que no sólo trotaban de contracumbre en contracumbre –siguiendo y obedeciendo el tempo dictaminado por las grandes instituciones y los grupos de poder– sino que tejían redes locales y cruzaban iniciativas con colectivos gallegos y de todo el país, a la vez que comenzaban a organizarse mirando a un nuevo horizonte de referencias, deseos y posibilidades. El hecho de no ver en aquellas expresiones políticas “una cabeza visible” los animaba a mezclarse y enredarse en aquella amalgama que tomaba cuerpo con la nueva centuria. La primera mitad de la década vivió en la ciudad las movilizaciones contra la LOU (Ley Orgánica de Universidades) en 2001, las convocatorias de

¹¹En 2002 *Rockstar Games* lanzaría el videojuego inspirado en la “batalla de Seattle”: *State of Emergency*. En cine, véase la cinta *Battle in Seattle*, dirigida por Stuart Townsend y estrenada en 2007.

¹²El G8 es un grupo de países cuyo peso económico, político y militar es más que notable a escala global. Conformado por Estados Unidos, Canadá, Reino Unido, Alemania, Japón, Italia, Francia y Rusia.

la plataforma ciudadana *Nunca Más* en 2002 –cuya fuerza sería cooptada y capturada en gran medida por el Bloque Nacionalista Galego (BNG)–, o las masivas manifestaciones contra la guerra de Irak en 2003 y 2004, que contaron con la participación de muchos de estos jóvenes recién “despertados”. A nivel estatal, este potente ciclo de contestación –que coincidía con el gobierno del Partido Popular– iría disminuyendo a mediados del 2004, luego del atentado del 11 de marzo en Madrid y del posterior cambio de gobierno.

Mientras cruzaban países y asistían a contracumbres, Ribas y sus colegas absorbían las tácticas y fórmulas que veían en sus viajes: “En 2002 se montó una contracumbre muy modestilla en Santiago de Compostela”. Se refiere a la presidencia rotativa de la Unión Europea (UE) que España asumió durante seis meses, recién entrado en circulación el euro. Por aquel entonces, movimientos y organizaciones de la sociedad civil lanzaron la campaña *Contra la Europa del capital y la guerra*, manifestándose ante las cumbres del Consejo de la UE celebradas en Barcelona, Santiago, Madrid, Pamplona, Sevilla y Salamanca. La primera manifestación tuvo lugar en Barcelona: “Fue una pasada, con mogollón de gente y disturbios tela, en la que también estuvimos nosotros... y terminó en Sevilla, para mí una decepción que teagas. [...] En Santiago de Compostela tocaba la cumbre de ministros de Interior y Justicia”.

En aquella manifestación de Barcelona habían participado medio millón de personas (Juris, 2008a). Un año antes, en 2001, el Banco Mundial debía reunirse también allí en el mes de junio, pero ante la envergadura de las movilizaciones previstas por los “antiglobalización” decidieron cancelar el encuentro. No es de extrañar que por estas y otras razones –como el papel jugado históricamente por los movimientos populares en la capital catalana– Barcelona se convirtiese en aquellos años en la principal referencia española y europea de la ola global de movilizaciones. En Coruña, por su parte, los jóvenes de Oveja Negra publicitaban la contracumbre barcelonesa de 2001 con acciones, recaudando fondos para desplazarse a la Ciudad Condal:

“Habíamos hecho una campaña: *2001, Odisea en Barcelona*. Preparamos actos para llamar la atención. La primera vez que volamos una bandera de la lanza de María Pita fue para eso [...] Decíamos: igual que los piratas y corsarios ingleses desembarcaron en su día en Coruña, ahora los corsarios... la piratería neoliberal... blablablá”.

Fragmento 4.

Según rememora el habla popular, y según se encargan de patrimonizar y traer al presente las sucesivas administraciones, María Pita fue una heroína coruñesa que en 1589, un año después del descalabro de la Armada Invencible, defendió la ciudad contra los ataques de la armada inglesa, dirigida por el corsario Francis Drake. Fue ella, al parecer, quien hizo caer a buen número de enemigos comandando la resistencia, y una vez terminada la batalla ayudó a recoger los cadáveres que sembraban el paso y cuidó de los heridos en duelo. En la magnífica plaza que hoy lleva su nombre, sede del modernista e imponente palacio municipal, donde tantas manifestaciones han concluido a lo largo de estos años y en donde tantas concentraciones han tenido lugar, se le rinde homenaje –desde 1998– con un monumento levantado en su honor: una estatua de bronce de casi diez metros de altura (entre escalones, pedestal y escultura) donde se representa a la heroína blandiendo una lanza con gesto amenazante, y en cuyos pies yace el cuerpo abatido de un alférez inglés; en la base un pebetero, más veces apagado que encendido, cuya llama alumbraba para el visitante la palabra “libertad”.

Como señala Ribas, aquella fue la primera vez –pero no la última– en que los activistas treparon la estatua para incrustar sus símbolos en su lanza de bronce, en este caso para denunciar a los “piratas neoliberales” –de nuevo aparece la figura del pirata, ahora resignificada negativamente–, señalando y acusando al “neoliberalismo” y al Banco Mundial, colgándole a la heroína, amarrada a su lanza, una bandera negra con la “A” circulada de la anarquía. Habiendo convocado a la prensa, con sus caras pintadas y lanzando consignas tras las pancartas, aquel gesto pareció quedarles grabado. Nueve años más tarde, cuando algunos de los miembros de lo que en su día fue Oveja Negra se encontraron de nuevo en la plaza del ayuntamiento, protestando contra el desalojo del CSOA Casa das Atochas, al que muchos se habían ido sumando, gatearían de nuevo estatua arriba para colgar de la lanza una nueva bandera, un estandarte rosado con el símbolo en negro de un círculo atravesado por un rayo, el símbolo de la okupación.

La escultura, atrapada entre el viento y la lluvia, inamovible, incorpora de este modo –a través de los gestos descritos– otros sentidos simbólicos; se vuelve móvil y cambiante, dinámica, se despereza y despereza a aquellos que la miran, que la miran como si fuera otra, cobrando vida y significados contradictorios. Si la obra y las obras no se acaban absolutamente no es sólo porque pasan, como todas las cosas, “es también porque tienen casi toda la vida por delante” (Merleau-Ponty, 1986: 70). El ejemplo anterior, bruscamente presentado, nos valdrá para atender con regularidad al juego que los protagonistas de estas páginas entretienen con el espacio y la ciudad, en su empeño en reformular sus prácticas, usos y valores, en recordarnos que el espacio no es tanto producto sino producción, simbólica y significadora, una suma constante e inacabada de mapas discursivos y prácticas corporales; un palimpsesto simbólico resultado de una praxis colectiva jamás vacía ni neutra, sino política, un *espacio vivido* “en estrecha correlación con la práctica social” (Lefebvre, 1976: 26). Frente a él, “espacios muertos” –solares, casas, calles, plazas– que hay que “recuperar”, “liberar” y “devolver a la vida”.

En contra de la voluntad del autor de la estatua, la heroína y su lanza apuntan al consistorio, en lugar de mirar a la Marina. Queda así María Pita a contraluz, con la espalda hacia el sur. Los rumores dicen que ello se debe al extraño deseo del antiguo alcalde socialista, Francisco Vázquez, de tener a la heroína enfilándolo de frente¹³. En cualquier caso, los activistas agradecen que la lanza apunte a un edificio que representa y simboliza para ellos el lugar del “poder”, del “sistema”, del “capital”, de esa política “impuesta desde arriba”, empleando las palabras de Ribas. De un modo u otro, he ahí la capacidad de jugar con la oficialidad, cambiando sus direccionalidades o, como en el ejemplo, usando la dirección de la lanza para cargar su trayectoria con nuevos sentidos. Sentidos nuevos, empero, que no desplazan más que transitoriamente a los antiguos, pues los símbolos son rebeldes hasta para quienes pretenden rebelarse manipulándolos.

Así como todo monumento guarda una memoria oficial, toda memoria colectiva es selectiva, maleable y moldeable. Toda historia se construye desde el presente, en beneficio del presente (Pellón, 2012). Todo grupo determina qué es memorable y cómo será recordado; existe, pues, un “marco social de la memoria” (Halbwachs, 2004). He ahí que la “batalla de Seattle”, por ejemplo, sea recordada hoy en día con tanto entusiasmo por aquellos y aquellas que no la experimentaron directamente, pues lo que conocemos del pasado son siempre sus relatos. Cada grupo hace memoria cuando reconstruye el pasado de forma concreta, en función de sus intereses y de sus temores, al igual que el olvido también se construye –estatalmente o no–, produciendo fenómenos de amnesia estructural y colectiva, o de “olvido

¹³Véase la entrevista con el autor de la obra, Xosé Castiñeiras, en *La Voz de Galicia*: http://www.lavozdeg Galicia.es/coruna/2008/04/13/0003_6729756.htm [Consulta: 7 de agosto de 2013].

organizado” (Burke, 2000). Recordando la acción contra el Banco Mundial y la “piratería neoliberal”, Ribas trae al presente y actualiza no sólo los “hitos” de su grupo sino también el papel amenazante de sus “enemigos”, haciendo memoria de su *contramemoria*, o si se quiere, contraponiendo su relato al relato oficial de la cumbre de Barcelona. Aquel “blablablá” con que termina su cita esconde y enmascara verbalmente una ideología que ha sido repetida y puesta en palabras muchas veces, llevada a la práctica muchas otras, pero que necesita, como la lanza al viento de cualquier guerrillera, ser afilada para volver al ataque.

El “boom mediático” y el “tono espectacular” que trajo el “auge de la antiglobalización” queda marcado en aquella acción y en tantas otras que la siguieron, pero queda marcado especialmente en las contracumbres. Ahora bien, cabe recordar que esto no es del todo nuevo, pero sí es novedosa su capacidad recombinante. Por un lado, decía, el enganche y la incorporación al ciclo de protestas y a las redes emergentes; por el otro, “la ruptura con los padres”, con el sindicato: “Tú te vas de casa y entonces generas la... [Busca con esfuerzo la palabra que le falta, hace una pausa y continúa]. Parece que todo lo que han hecho mis padres es malo”. El sindicato... los padres: por un lado alejamiento, por el otro filiación, herencia y dependencia. Salir de casa e independizarse, abandonar el refugio para salir a buscar pautas nuevas, o cuanto menos diferentes. Si todo lo que ellos han hecho es “malo”, irse de casa supone en cierta medida expiar políticamente el cuerpo del “nosotros”, echando así la culpa a los padres e impidiendo ver –cuando así sea– las carencias y los errores propios.

Así como toda enfermedad y todo desequilibrio corporal constituyen –dice Douglas (1998)– un terreno que exige justificación, donde en su forma más extrema “toda enfermedad da lugar a una acusación” (ibíd.: 52) y hasta puede conllevar la exclusión, los desequilibrios políticos que se acentúan al despegar el milenio conllevan también procesos sociales de culpa y de crítica, multidireccionales y variables, entre unos padres que envejecen y unos vástagos prestos a liberarse. Para entender sus encuentros y desencuentros o, si se quiere, para atender a su *enfermedad política*, puede pensarse que tal “ruptura” se presenta, en realidad, como renovación de la tradición: nadie opera, al fin y al cabo, sino desde la tradición... aunque lo haga en su contra, y sabiendo además que –si bien toda reproducción implica paradójicamente una alteración–, “todo cambio práctico es además una reproducción cultural” (Sahlins, 1997: 135), y así los jefes hawaianos pudieron incluir al capitán Cook en su situación mitopráctica. Renovación y actualización, pues, de unos horizontes que ya estaban, pero que cabe imaginar, trazar y caminar de nuevo, al calor o a la sombra de nuevos tiempos.

La política en escenas

R: [Se entusiasma y se acelera. Se echa hacia delante y bebe un trago de agua. Ambos transpiramos. Afuera el termómetro roza los 40 °C]. “En el fondo, estas reuniones... Creo que es una cuestión muy espectacular por su parte y por la nuestra. Ellos, lo que están haciendo con las cumbres es escenificar una especie de tratados y de acuerdos que ya tienen más o menos preestablecidos. O, si me apuras, *jes escenificar su gobierno mundial*, por decirlo de alguna manera; darle un cuerpo y una estructura a un gobierno mundial a través de una especie de pantomima mediática. Y entonces, tal y como yo lo veo, nuestra aceptación... Nuestro *silencio* es una especie de aceptación táctica de este gobierno mundial [...] El hecho de intentar impedir las cumbres, si me apuras hasta con violencia... Bueno, o el ataque a objetos, o prender barricadas, o el enfrentarse con las fuerzas públicas, no es más que

escenificar el rechazo social y global a esa política. Es decir: vosotros os reuniréis, pero nosotros no vamos a decir que estamos de acuerdo o que nos gusta... ¿no?”.

Fragmento 5.

Escenificar el gobierno y el rechazo, quebrar el silencio para hablar políticamente. Intensificar, de paso, la ya de por sí densa dramaturgia y teatralidad de los encuentros, de los rituales, de la ciudad. Entrar en escena aunque sea violentamente.

El desarrollo de estas cumbres –que, en su doble acepción, son también aquello que está en la cima, inalcanzable para muchos– vendría a suponer, según la mirada de Ribas, un avivamiento de lo que ya en los ochenta Balandier (1994) denominara hábilmente teatrocracia, cuya viva representación alcanzaría hoy, según el entrevistado, un plano mundial. Dicha forma, propia según Balandier de sociedades como la nuestra, en que información, comunicación, técnica e imagen aparecen reforzadas y aceleradas, se asienta y justifica sobre la base de una dramatización mediática que, en última instancia, provoca una “contaminación de la práctica política” por un exceso de tratamientos espectaculares, que convierten a los ciudadanos en meros espectadores:

“De lo que estamos hablando es de cómo lo mediático anula lo político y del abandono de la gestión en manos de ‘especialistas’ a quienes se encarga la solución técnica de los problemas [...] Lo que se plantea es la cuestión misma de la democracia, puesto que su ejercicio no puede conformarse basado en una adhesión blanda, que es más la del espectador ‘a distancia’ que la del ciudadano activo y protagonista. Ha de proclamarse ya: el mal democrático actual es el anestesiamiento catódico de la vida política” (Balandier, 1994: 13).

Desde este prisma, dichas celebraciones suponen una mera “puesta en espectáculo de la ideología” (ibíd.: 36), donde el estado de cosas y el Estado mismo se convierten en algo espectacular que –invirtiendo la célebre máxima lévi-straussiana–, mediatiza la política para convertirla en simple imagen, algo bueno para ver pero no bueno para pensar. Si el teatro se define como el arte de “hacer ver” (Duvignaud, 1990), el “poder” –en su doble acepción– representa: “hacer ver es un aspecto consustancial al orden político” (Abélès, 1997: 9). A eso se refiere Ribas, creo, cuando tacha los encuentros de las élites de mera “pantomima mediática”, resultado de una “inflación mediática” que provoca la “trivialización” del acto político (ibíd.: 13).

Ahora bien, el bello, poético y trabajoso oficio de la pantomima –como me han enseñado profesores, compañeros e informantes¹⁴– nos recuerda que mimar significa, entre otras cosas, representar algo mediante gestos, y aún es más, hacer que éstos cobren vida creativamente, que lo representado viva por sí mismo. Tomando el cuerpo como base de las relaciones miméticas con el mundo –“[igual] que los

¹⁴A propósito del concepto de “informante”, mucha tinta se ha derramado pensándolo y replanteándolo. En esta etnografía conservaré el término, sometiéndolo empero a cierta crítica y discusión, con la sola vocación de subrayar que, en muchos casos, nuestros informantes hacen más que “informar”, siendo a la vez locutores e interlocutores. Comparto con Augé y Colleyn (2005) la crítica a la despersonalización que dicho término puede implicar –lo que Éric Chauvier (2011) llama “desinterlocución”–, dejando de lado la capacidad interlocutora de aquellos y aquellas con quienes convivimos, y olvidando la densa experiencia intersubjetiva del trabajo de campo. Como iré mostrando, mi *terreno* se encuentra poblado de sujetos que piensan, actúan, escriben, producen técnicas, saberes y conocimientos, organizan sus relatos y memorias, capaces de elaborar sus propias teorías; una suerte de informantes informados que, en ocasiones, devienen *epistemic partners* o “compañeros del conocimiento” (Holmes y Marcus, 2008).

sujetos sociales están contenidos en el mundo, también contienen al mundo en sus cuerpos” (Wulf, 2008: 174)–, la precisa ejecución de los gestos requiere de un movimiento no entendido como recorrido sino como dinámica, que sobrepasa el desplazamiento de un punto a otro.

Si los movimientos sociales lo son, primero, porque están *en movimiento* –recorriendo las calles en sus manifestaciones, viajando entre países a las contracumbres o moviendo sus ideas–, la “pantomima” de las élites estará sujeta igualmente a la precisión de gestos y movimientos. Mimar es formar cuerpo con: la acción efectiva no sólo radica en la estética –decía el mimo francés Marcel Marceau– sino en la capacidad de convertirse en aquello que se representa; “si mimas un pez habrás de convertirte en pez, respirar como un pez, pesar como un pez” (Royce, 2004: 101). Capacidad mimética que guarda una íntima relación con el juego y el aprendizaje de imágenes, esquemas y movimientos –una experiencia del sentido (Wulf, 2008)–, con una virtud de leer que es anterior a cualquier lenguaje, la capacidad de leer “lo que nunca ha sido escrito” (Benjamin, 2007). Con todo, dicha mediatización y teatralización de lo político y de los escenarios en los que se re-presenta ha de ser vista como una acentuación retórica, puntual y localizada, tanto en las cumbres como en las contracumbres, pues toda la vida social –vista en clave goffmaniana– se nos presenta cotidianamente como *escena*.

Tomemos como ejemplo el caso del *Negara*, el Estado clásico precolonial en Indonesia. *Negara* es un préstamo del sánscrito que originalmente significaba ‘ciudad’, y cuyo uso en las lenguas indonesias viene a significar, de manera intercambiable, “palacio”, “capital”, “Estado”, “reino” y “ciudad”. El antiguo orden, nos dice Geertz (2000), vivía absorto en el espectáculo ceremonial, en la dramatización pública de la desigualdad social y el orgullo de rango: “Toda la ceremonia era una gigantesca demostración, repetida de mil maneras con mil imágenes, de la indestructibilidad de la jerarquía” (Geertz, 2000: 199). El Estado balinés era un Estado-teatro: las incineraciones, peregrinaciones o sacrificios no eran medios para fines políticos, sino fines en sí mismos. Era en los rituales de la corte –grandes y pomposas gesticulaciones colectivas– donde el *Negara* cobraba vida y representaba masivamente las verdades de la élite. La muchedumbre llenaba la escena y tejía una coreografía multitudinaria, de modo que el espectáculo recordaba los principales temas del pensamiento político balinés: el centro es ejemplar, el estatus es el fundamento del poder, el arte de gobernar es un arte dramático. Los espectáculos ceremoniales “no eran simples embellecimientos estéticos, celebraciones de una dominación que existían independientemente de ella: eran la cosa en sí misma” (ibíd.: 200). Así, el *Negara* era, a la vez, *estructura de acción* y *estructura de pensamiento*; para interpretar sus expresiones hay que evitar creer, dice Geertz, que la dramaturgia del poder es externa a su funcionamiento, o con sus palabras, asumir y aceptar que “lo real es tan imaginado como lo imaginario” (ibíd.: 232).

La dramaturgia del poder, en suma, no es externa a su articulación y ejercicio, dado que no existe “poder” o “realidad” exterior e independiente de la manera en que conceptualizamos, imaginamos, representamos, habitamos e incorporamos el mundo. Ya en la Revolución Francesa, Jean Paul Marat se percató de que todo ejercicio de poder requiere “teatralidad” y dramatización, es decir, “debe estar envuelto por rituales y complejos simbólicos que le doten de una legitimidad portentosa: el ‘teatro del Estado’, lo llamó” (Díaz, 1998: 16). Si en la sociedad de la información lo político queda anulado por lo mediático, dice Balandier, y provoca una espectacularización del Estado que distancia al ciudadano de la democracia, en el viejo Estado balinés el espectáculo ceremonial unifica las ideas mediante la participación ritual de la gente, juntándola en el espacio y separándola en sus derechos. Si en el *Negara* el pueblo juega un papel clave en la puesta en escena de la colectividad, en las cumbres aludidas se le blinda la posibilidad de participación abierta. Si bien lo que se mediatiza y se vuelve espectacular en estos casos no es el Estado,

sino –como señala Ribas– un “gobierno mundial” multicéfalo y pluriforme, la réplica de la contracumbre se instala cada vez y en cada ciudad, cual caravana o circo ambulante, con la idea ilusionante de entrar en juego –la *in-lusio* es la “entrada en juego” (Caillois, 1986)–, de sacudirse la “anestesia” aludida, o lo que es lo mismo, de re-sensibilizarse y re-sensibilizar su vida política.

Y es que política y teatro, en fin, están intrínsecamente unidos. Al hablar de “espectáculo”, además, se vuelve obligada una mirada rápida a la obra publicada por Guy Debord un año antes de los levantamientos tan comentados del mayo del 68 en París. En *La sociedad del espectáculo*, el pensador situacionista repite con insistencia que el espectáculo invierte lo real; es decir, que la realidad se vuelve menos real que la imagen, y que la representación, la ilusión y la apariencia suplantando lo que antes era vivido “directamente”. El espectáculo supone así, desde su punto de vista, una relación social entre personas mediatizada por imágenes, que termina por separar al hombre de la vida; no es sino “el discurso ininterrumpido que el orden actual mantiene sobre sí mismo, su monólogo autoelogioso” (Debord, 1999: 45).

Llegados a este punto, cabe contextualizar las ideas de Debord en el marco de una Francia de posguerra que ve florecer una sociedad de consumo de masas, de abundancia y de ocio generalizado, al tiempo que mutan los modos de vida y se generalizan los medios de comunicación audiovisual que, una década después, Balandier situará en el centro de la crítica. Su noción de “espectáculo” se edifica sobre el concepto marxista de *alienación*, salvo que dicha alienación no se circunscribe ya a la explotación durante el tiempo de trabajo, sino que se generaliza y sale del espacio fabril para afectar al tiempo de ocio y al tiempo de vida de un proletariado convertido progresivamente en masa de consumidores pasivos, espectadores enajenados ante el teatro de sus vidas. El espectáculo, así entendido, se inscribía en la tradición del análisis marxista del fetichismo de la mercancía, pues no era –para los situacionistas– sino mercancía desprovista de poder transformador: del ser al tener, del tener al parecer.

Ahora bien, siguiendo la crítica establecida tres décadas después por Rancière (2010), al limitarse a enfrentar la pasividad del espectáculo y la ilusión del parecer a la realidad primordial del ser y el actuar, el situacionismo preservaba en lo esencial la clásica relación entre ficción teatral y política democrática. Cuando los sublevados parisinos de 1848 gritaban “Pan o plomo”, apunta, aquellas frases tan bien escritas no las inventaba el hambre sino el hábito del teatro y su lenguaje artificioso: “Al robar las palabras y los sentimientos de los demás, los trabajadores no se hundían en el simple olvido de su condición. Inventaban su propia política” (Rancière, 2010: 55).

“La política comienza con la capacidad de cambiar su lenguaje común y sus dolores para apropiarse del lenguaje y el dolor de los demás. Comienza con la ficción. La ficción no es lo contrario de la realidad, el vuelo de la imaginación que se inventa un mundo de ensueño. La ficción es una forma de esculpir en la realidad, de agregarle nombres y personajes, escenas e historias que la multiplican y la privan de su evidencia unívoca. Es así como la colección de trabajadores se convierte en el pueblo o los proletarios y como el entrelazamiento de calles se convierte en la ciudad o el espacio público” (ibíd.).

“Escenificar el gobierno” y “escenificar el rechazo”, otra vez, para recordarnos la estrecha ligazón de lo teatral y lo político: cumbres y contracumbres, por igual, como escenarios dinámicos de una performatividad cultural y de unos dramas del lenguaje donde el habla circula, se mediatiza, se politiza en tanto habla de los asuntos comunes. Puestas en escena que luego se difunden, se narran y se vuelven mito; historias y contrahistorias, mitos que siempre guardan algo de “sagrado”, relatos y contrarrelatos

cuya verdadera lógica es la de ser contados y compartidos, la de transitar, circular, pasar y ser pasados, estar en movimiento. He ahí, finalmente, lo que es todavía el espectáculo: una manera de construir argumentos, de dotar de sentido al mundo, de contar historias.

Espectáculo, dirán ciertos autores y movimientos –más adelante lo abordaré con calma– que deberá reconfigurarse y abandonar las reglas “impuestas desde arriba”, tornándose activo, participativo, abierto, transparente y con final abierto, un “espectáculo ético” o “contraespectáculo” (Duncombe, 2007). Historias, en suma, que siguen rodando y cambiando, reconstruidas y nunca iguales cuando vuelven a ser narradas; historias que siguen naciendo, yendo y viniendo como en un anillo *kula* (Malinowski, 1975a), llegando para irse. Una “vida social de las historias” (Jackson, 2002a) donde toda narración incorpora e intercala marcos de referencia personales, interpersonales y transpersonales. Una capacidad de inventar y de narrar –una política del *storytelling*– que se ve incentivada ante el miedo, el dolor o la tragedia, en tiempos de crisis como éstos, en tiempos de transición o de enfermedad, cuando de un modo u otro se expresa “la necesidad de un sentido de agencia, voz y pertenencia” (ibíd.: 185). Una Historia compuesta de múltiples fragmentos e *historias*, de voces y miradas otras, cambiantes como su contenido, su textura y su contexto, pero dispuestas siempre a crear y recrear incesantemente nuestros irremediables e inapelables vínculos con el mundo.

Una cuestión, por tanto, de dolor y de lenguaje. Una política escrita en el cuerpo y con el cuerpo, hecha de palabras y contra las palabras. Esculpir en la realidad, pues, al igual que el mimo esculpe el alegre vuelo de una mariposa o la vida y la muerte de una flor sobre el tablado, armándose de ritmos, movimientos y una dramaturgia de silencios, gestos y proposiciones. “Nuestro silencio”, volviendo a Ribas, como “aceptación táctica del gobierno mundial”. Silencio que hay que romper para evitar el aislamiento colectivo de “los de abajo”, pues sabemos que muchas veces el silencio aísla, y que “quien calla está más solo que los que hablan” (Canetti, 2002: 376). Una “táctica” injerida en una retórica de la lucha y el combate, que discierne sin titubear el *nosotros* (los activistas, los de “abajo”) del *enemigo*, en este caso un impreciso gobierno. Un gobierno mundial que se serviría de estas cumbres para dotarse de “cuerpo” y “estructura”. Un silencio, a su vez, que debe ser roto y abierto en canal, pues al fin y al cabo, por decirlo con las palabras de la calle: “el que calla, otorga”. Pero un silencio intensamente antropológico.

Si Sennett (1978) situó en el siglo XIX la emergencia de una suerte de “derecho al silencio” en el espacio público de las ciudades europeas, lo cual le garantizaba al individuo y a su recién conquistada *intimidad* una especie de derecho a cierto aislamiento dentro de un régimen de visibilidad, Goffman (1987) a su vez nos recuerda cómo, en nuestras sociedades, y al menos entre desconocidos, el silencio es la norma, el signo de deferencia, y la palabra algo que debe poder justificarse¹⁵. Y en su mutismo, mucho más. El silencio es también, y por igual, parte del arte político y del arte dramático: su efecto busca no sólo informar sino influir o, como iremos viendo, *formar*. En un buen número de antiguos reinos africanos, nos explica Balandier, el soberano no se expresa ni es escuchado sin la mediación de portavoces e intermediarios:

“Las palabras del poder jamás circulan como las otras. A esta propiedad se le asocia otra. Aquella que hace del lenguaje político... un lenguaje que debe ser dicho con discreción. Este lenguaje establece, por necesidad, una comunicación calculada; tiende a producir efectos precisos; sólo desvela una parte de la

¹⁵Sin embargo, es cierto que –al menos entre conocidos– el saludo es la norma general en numerosos lugares públicos, siendo la base incluso del reconocimiento social. He ahí la validez limitada del análisis goffmaniano.

realidad, porque el poder debe su existencia a que se ha apropiado de la información, de los ‘conocimientos’ requeridos para gobernar y administrar, para ejercer un dominio. Los gobernantes son gentes del secreto, justificado a veces por razones de Estado, del mismo modo que los gobernados saben que hay cosas que les son ocultadas” (ibíd.: 29-30).

Los silencios guardan, así, secretos de gobierno, y todo secreto segrega. Tesis similar a la sostenida por Jamin (1977) en su ensayo sobre las funciones sociales del secreto, donde en un capítulo analiza las relaciones entre cazadores y tendedores de trampas en los montes franceses de las Ardenas. Cada palabra puede y debe ser interpretada en términos de poder, en relación con el poder de decir y de no decir: “El halo de los silencios, el juego de los secretos, la retención de la palabra, funcionan como umbral, barrera y nivel” (Jamin, 1977: 13). Así como todo saber-decir no implica necesariamente un poder-decir, ni viceversa, el conocimiento de los secretos comporta un *saber-callar* que define, a su vez, un poder-decir; o de otro modo, los silencios y los secretos establecen secreciones, rupturas, fallas y divisiones en la comunicación social, instauran zonas de reserva del saber y del conocimiento, cumpliendo una función jerárquica y distanciadora. En unos casos, operan como salvaguardia y regla de honor, evitando –por ejemplo– la “traición” entre un ladrón y la antropóloga que lo sigue a diario (Congoste, 2012). Hay situaciones en que funcionan como tipos de resistencia, ante por ejemplo la segregación sexual vivida y sufrida por las mujeres beduinas (Abu-Lughod, 1990). En otras, el silencio es una estrategia insertada en un proyecto político: o bien un silencio *para con* el antropólogo, cuando éste todavía no se ha ganado la confianza de sus informantes, o bien un silencio *del* antropólogo –disimulado, enmascarado–, guardando sus identidades al preservar su anonimato (Milhé, 2008).

En el caso que nos ocupa, el silencio referido por el activista implica una voluntad de no callar, de expresarse y hablar contra un modelo político y social determinado, escenificado en cumbres como la del 2009 en Copenhague; la voluntad y el deseo de hablar –como siempre se habla– con el cuerpo, puesto que toda palabra es a la vez gesto y cuerpo en acción, y puesto que todo cuerpo es a la vez palabra, y su silencio no es sino “palabra en suspensión” (Breton y Le Breton, 2008: 62): “No vamos a decir que estamos de acuerdo o que nos gusta... ¿no?”. Segundos después de pronunciar esta frase, un joven entra en el salón e interrumpe brevemente la entrevista. Como decía antes, cada palabra debe ser contextualizada, rastreada, cubierta con los ropajes de su historia y su geografía. Mientras las palabras de Ribas se aceleran y se cargan de energía, intento acompañar mis notas y mi escucha activa con aquello que Ferrándiz llama un “silencio sensible” (ibíd.: 116), inspirándose en lo que Edward T. Hall denominó en su día “lenguaje silencioso” (Peacock, 2005), dando así aún más peso al particular juego de silencios que mantenemos bajo el intenso calor. Las dos puertas que se entreabren, mientras Ribas intercambia unas palabras con el joven recién entrado en escena, nos regalan una brevísima y alegre corriente de aire, a la vez que me entregan una galería de rumores que empiezan a dar vida a la jarana que irá creciendo en la planta baja a lo largo de la tarde, alimentada por la música y los ritmos de hip-hop.

El edificio y la finca donde hacen hoy sus vidas los okupas de Palavea, propiedad adquirida en su día por la inmobiliaria del ex-futbolista Valeri Karpin, luego embargada por Nova Caixa Galicia (hoy Nova Galicia Banco), y que desde entonces –tomando las palabras de algunos de ellos– la entidad “deja morir” con una “actividad especulativa”, para poder así “incrementar sus ganancias”, acaba de ser comprada por un valor aproximado de un millón y medio de euros. Aquella tarde, al margen de dichas operaciones, la okupa se va llenando poco a poco de gente. Me asomo a la ventana mientras Ribas no vuelve y veo algunas caras conocidas yendo de un lado para otro, cargando y descargando cajas, cruzando saludos y direcciones. Por un momento, dichas trayectorias cruzadas a través y alrededor de la casa –

entrando, saliendo, convergiendo— me recuerdan a los pasos cruzados en las calles de Copenhague aquellos días de diciembre, allí donde la historia nos devuelve una vez que Ribas toma otra vez asiento.

BLACK BLOC DERRIBADO

Volvamos a la esquina de Amagerbrogade con Amagerport. Con la noche tendida sobre la ciudad, habiendo oscurecido poco después de las tres y media de la tarde, las horas van pasando mientras el frío se deja sentir cada vez más. A unos metros de distancia, 968 personas continúan retenidas en el asfalto, sentadas y dispuestas en hileras, con las manos atadas a la espalda con bridas y cables. A nuestra vuelta de la manifestación nos incorporamos al nutrido grupo de personas que rodean el cordón policial. Desde mi posición alcanzo a ver algo así como una docena de filas. Los agentes parecen tener la situación bajo control, apostados a lo largo de la calle y vigilando de cerca cada movimiento, pero el resto de manifestantes intenta presionarlos para que liberen a los detenidos. Por un momento los cánticos cesan. Algunos vecinos gritan desde sus ventanas. Uno de ellos gira sus altavoces hacia la calle y empieza a sonar, sin demasiada potencia, el pegadizo estribillo de la canción *They don't care about us* (“No les importamos”), de Michael Jackson, fallecido apenas seis meses antes.



Ilustración 1. Detención preventiva. Fuente: bt.dk

El inicio de la marcha, que congregó a unas 100.000 personas, tuvo lugar a las dos de la tarde. La salida se produjo frente al céntrico palacio de Christiansborg, sede del Folketinget (el Parlamento danés), situado en el islote de Slotsholmen y cuyo edificio reúne al mismo tiempo al poder ejecutivo, legislativo y judicial. El punto final del recorrido —ritual y no neutral, comunicando en este caso el ámbito estatal y parlamentario con las Naciones Unidas y la esfera global— nos llevó horas después hasta el barrio de nueva planificación de Ørestad, seis kilómetros al Sur, donde se encuentra el Bella Center, el mayor palacio de congresos y centro de convenciones escandinavo, sede de la XVª Conferencia sobre el Cambio

Climático de la ONU (COP15)¹⁶. Frente a dicho edificio culminarían varias de las acciones de la contracumbre del clima, particularmente la acción del miércoles 16, *Reclaim Power!* (¡Recupera el poder!), que concluiría con escenas de violencia, lacrimógenos y gas pimienta, cientos de detenidos y numerosos enfrentamientos entre policías y manifestantes. Las acciones de aquel 12 de diciembre, englobadas en un nuevo “día de acción global”, que provocó movilizaciones simultáneas en cientos de ciudades de todo el mundo¹⁷, fueron coordinadas –entre otros– por la red de *Climate Justice Action* (Acción por la Justicia Climática), bajo el lema *System Change, not Climate Change* (Cambio de sistema, no cambio climático). El éxito de la convocatoria quedó aplacado por la contundente intervención policial.

Ribas y sus compañeros llegaron a Copenhague tan sólo un par de horas antes del inicio de la marcha. Varios de ellos habían formado parte, en su día, del colectivo Oveja Negra, y ahora participaban activamente en la *Casa das Atochas*, el centro social okupado de la calle Atocha Alta. Habían salido desde Coruña un par de días antes, recorriendo en coche los algo más de 2.700 kilómetros que separan ambas ciudades. En el tramo final del camino tuvieron que hacer varios altos, el último antes de entrar en Dinamarca, en la frontera alemana, donde la policía germana –que participaba activamente en el dispositivo de seguridad desplegado para la cumbre– estaba haciendo controles y registros. Habían conseguido descansar un rato en uno de los centros sociales del barrio de Nørrebro¹⁸, donde se había instalado el *Indymedia* o “centro de medios independientes”, instaurado en todas las contracumbres que siguieron a la de Seattle en 1999. De ahí salieron rápidamente para Christiansborg, donde nos encontramos –por casualidad– entre la multitud. Tiritando y con cara de cansancio, Ribas llevaba su inconfundible chupa de cuero y una camiseta extremadamente fina, poco apropiada para el clima nórdico. Vestido de negro al igual que sus socios, nos saludó brevemente e intercambiamos unas cuantas palabras hasta que se perdió con su grupo, confundándose entre los ríos de gente amontonados junto al canal.

¹⁶*Conference of the Parties* o Conferencia de las Partes (COP, en sus siglas en inglés). Organizada por la Convención Marco de la ONU sobre el Cambio Climático, instrumento jurídico de respuesta internacional ante el cambio climático, entrada en vigor en 1994 y que celebra conferencias anuales desde 1995 para hacer balance y fijar nuevos objetivos. Los más de 190 países que han ratificado, aceptado o aprobado el tratado, forman las llamadas Partes de la Convención. En este caso, la decimoquinta Conferencia sobre el Cambio Climático de la ONU (COP15) tenía como meta sellar un nuevo acuerdo internacional jurídicamente vinculante sobre el clima, listo para reducir la emisión de gases de efecto invernadero y presto a ser aplicado a partir de 2012, año en que expiraba el Protocolo de Kioto.

¹⁷He aquí el link a la convocatoria: <http://www.globalclimatecampaign.org>. A ella se sumaron hasta 115 países, participando en las protestas ciudades como Madrid, Zaragoza y Santiago de Compostela.

¹⁸No por casualidad se dirigieron, primeramente, al barrio de Nørrebro. Uno de los diez distritos oficiales de la ciudad, al noroeste, este barrio multiétnico puebla el imaginario combativo de muchos activistas europeos. En él han existido, y existen todavía, un buen número de okupas y centros sociales. Además, la zona se ha hecho famosa a raíz de los disturbios que en ella tuvieron lugar en las últimas décadas. En los años 80, la policía danesa mantuvo duros enfrentamientos con los *squatters*. En 1993, luego de que los daneses dieran el “sí” en las urnas a su incorporación a la UE, Nørrebro ardió de nuevo, dejando heridos, destrozos y portadas por doquier. Las revueltas y enfrentamientos más actuales, y si cabe los de mayor interés para el curso de esta narración, tuvieron lugar entre diciembre de 2006 y marzo de 2007, tras el desalojo de la histórica okupa *Ungdomshuset* (Casa de la Juventud), cedida por el ayuntamiento en 1982, comprada dos décadas después por la secta cristiana Faderhuset y, luego de un prolongado tira y afloja entre políticos y activistas, objeto durante años de gran atención mediática. Los violentos enfrentamientos tras su desalojo –que trajeron consigo cientos de arrestos–, así como la prolongada celebración de manifestaciones periódicas que reclamaban para uso colectivo una de tantas viviendas vacías en la ciudad, terminaron por hacer ceder al ayuntamiento, que les concedió otro espacio, también llamado *Ungdomshuset*, en el que Ribas y sus compañeros dormirían varias noches durante la contracumbre.

Never trust a COP

“La convocatoria que a mí, como anarquista, me pareció más apetecible y por la que nos pegamos una paliza de 3.500 kilómetros... Todo esto por vía Internet, claro”, explica Ribas, pasándose –consciente o inconscientemente– de kilometraje, “fue la de *Never Trust a COP*, que era la de ideología más autónoma”. *Never Trust a COP*, llamamiento ligado directamente al *black bloc* o “bloque negro”, establecía en su enunciado un juego de palabras. Por un lado, la Conferencia de las Partes o su abreviatura (COP), y por el otro, el término informal *cop*, en inglés, para referirse a “poli” o a “madero”¹⁹; por lo tanto, dos significados en uno y un discurso bien marcado: “nunca confíes en un policía” y “nunca te fíes de una Conferencia de las Partes”. En una de las múltiples *call for action* o *call for protest* (llamadas a la acción y a la protesta) que circulaban por Internet, el colectivo difundía mensajes como el siguiente:

“¿Creáis que el COP15 trataba sobre el clima?... Aquello que solemos llamar ‘crisis del clima’ no es más que el último síntoma de la crisis del capitalismo [...] Ahora hablan del ‘capitalismo verde’ pero sigue siendo el mismo capitalismo. El COP15 tratará de encamilarlo de nuevo (*to get capitalism back on track*)... Nosotros no. Iremos a Copenhague para mostrarle a un sistema muerto cómo morir”²⁰.

¹⁹En el contexto estatal, rico es el vocabulario y el entramado semántico con el que “la policía” pasa a ser referida por los activistas. En unos casos, los términos empleados connotan un desapego hacia la autoridad; en otros, critican las relaciones de subordinación entre las fuerzas del orden y el Estado; muchas veces se alimentan de imágenes cinematográficas o populares y cumplen una función –mediante la asignación de motes particulares– de mofa, burla o escarnio. Dichos motes o sobrenombres actúan como *nombres sustitutivos* y funcionan como un barómetro que mide las diferencias de estatus, rango y reputación entre los agentes implicados en tal juego expresivo (Brandes, 1991). He aquí algunos ejemplos que he podido recoger en mi diario de campo: un “poli” o “la poli”, los “maderos” o “la madera” –es frecuente, en las manifestaciones (“manis”, “manifas”, “mani-fiesta-acción”) que los activistas canten en tono jocoso: “¡Con tanta madera haremos una hoguera...!”; los “pitufos”, que son los policías municipales o “munipas” que visten de azul; los “nacionales” que también visten de azul; los “locales”; los “robocops”, antidisturbios ultraequipados que llegan al lugar en furgones, “grilleras” o “lecheras”; la “bofia” y la “pasma”; los “polizontes”, expresión –por cierto– que ya aparecía en la Escena II de *Lucas de Bohemia*, de Ramón del Valle-Inclán; “perros” o “perros del Estado”, o *cans* en gallego; “sicarios” y “mercenarios”; los “grises” –herencia de la dictadura franquista–; los “picoletos” o la Guardia Civil, cuerpo militarizado que viste de verde; la “pestañica”... Cabe decir, además, que tanto “la madera” –que suele referirse específicamente a los miembros de la Policía Nacional– como los “picoletos”, tienen “secretas” (policías *de paisano*). En varias ocasiones, luego de que los agentes del Cuerpo Nacional de Policía ordenasen disolver o redirigir la marcha de turno, entre risas y con ganas de vacile, algunos y algunas de mis informantes les han gritado, en tono guasón y mientras reculaban: “¡Ese cuerpo...!”.

Ahora bien, la asignación de motes también circula en la dirección opuesta. Así me lo confirma el oficial Sánchez, del Cuerpo Nacional de Policía, a quien más adelante presentaré. Luego de mostrarle la lista anterior de sobrenombres, me confiesa que –salvo “sicarios”, que le parece muy “fuerte”–, “[esos motes] hasta me hacen gracia”. A su vez, a los “okupas” y a la “extrema izquierda” en general –“¿Lo englobamos todo en la extrema izquierda, no?”–, me pregunta como esperando de mí una corroboración–, se les conoce como “guarros” y “perroflautas”: “*Antisistema* se usa como algo formal, para englobarlos a todos”. El concepto de “guarro” –que él dice no emplear–, al que el diccionario de la Real Academia Española le reserva los valores de “sucio”, “desaliñado”, “grosero”, “sin modales”, “ruin” y “despreciable”, conecta –como veremos– con la idea douglasiana de lo que está “fuera de lugar”.

²⁰El texto completo está disponible en un vídeo de YouTube con el título *War on Capitalism* (“Guerra al capitalismo”). Mientras suena la canción *This fire* de Franz Ferdinand, repitiendo su estribillo “*This fire is out of control... I’m going to burn this city*” [“Este fuego está fuera de control... Voy a quemar esta ciudad”], el texto se va sobreponiendo a las siguientes imágenes: globo terráqueo, inundaciones, refugiados africanos, la ciudad de Copenhague, fábricas, encapuchados enfrentándose con la policía, coches incendiados, furgones policiales y manifestaciones del “bloque negro”. Ver: <http://www.youtube.com/watch?v=n62BhmVGdPs>. [Última consulta: 12 de agosto de 2013].

Dicho colectivo pretendía llamar a la *guerra social* –“¡Es guerra social, no caos climático!”–, dirían en otro de sus comunicados–, coordinando a aquellos grupos interesados en la práctica de la “acción directa”, oponiéndose abiertamente a la negociación de cualquier acuerdo que pudiera ayudar a la “refundación”²¹ o al *encaminamiento* del capitalismo, un capitalismo “ecocida” recubierto ahora bajo una “máscara ecologista”, por emplear dos de las expresiones del propio Ribas. Perdiéndose así entre la multitud, decía, caminaban buscando los signos –los de una particular estética política– que les permitiesen reconocer, en cierto modo, “a los suyos”:

“No habíamos quedado con nadie... pero es parte de la gracia del *black bloc*, el reconocerse un poco por la vestimenta. Lo que pasa es que ellos no tenían una salida, no habían dicho un lugar, así como otros bloques de la manifestación tenían fijado un sitio [...] Pero los encontramos porque se materializaron, como quien dice, de repente”.

Fragmento 6.

Materializar implica, en este caso, volver sensible y reconocible a un otro, que deja de ser un extraño y se vuelve, “como por arte de magia”, un “compa” (compañero), “uno de los nuestros”; materializar implica darle un cuerpo, una envoltura y un espacio a un tipo concreto de práctica colectiva. Pañuelos, pañoletas y *bandanas* que cubren la cara hasta los ojos, gorras, gorros, chupas y sudaderas con capucha, bufandas, *buffs* o bragas de cuello, gafas de sol y pasamontañas. Ropa oscura y botas –y, cada vez más, zapatillas deportivas con las que poder escaparse y moverse con agilidad–, preferiblemente de color negro, constituyen el atuendo y signo de distinción de este “bloque”: así se materializan, se reconocen, se interpelan y se les puede encontrar entre la muchedumbre. Así lo hicieron, integrándose en él, Ribas y sus compañeros de viaje.



El bloque negro se define como una táctica, no como una organización. Una táctica entre otras, cabe puntualizar, usada durante las grandes movilizaciones, corporizada por un perfil de activista variable y heterogéneo. Se va definiendo en tanto actúa entre la masa, móvil y dinámicamente, en base al denominado *hit-and-run* (“golpea y corre”), tomando cuerpo en tanto se le incorporan nuevos semblantes cubiertos –que se vuelven intercambiables– y nuevos grupos de afinidad: una práctica colectiva (mayoritariamente masculina), una serie de gestos grupales o, si se prefiere, una *manera de hacer* –por decirlo con la expresión de Michel de Certeau (1999a)–

²¹Justamente, un año antes y apenas dos meses después del inicio oficial de la crisis con la quiebra de *Lehman Brothers*, en noviembre, tuviera lugar la cumbre del G-20 en Washington, en donde se reunían los países más desarrollados y los más grandes de los países en desarrollo, además de la UE, que funciona en estos casos como un bloque económico. Auspiciada por el ex-presidente francés Nicolas Sarkozy, la cumbre se celebraba con el objetivo de “refundar” o “reformular” el capitalismo, en un panorama de inestabilidad económica y política causada por la crisis financiera iniciada en 2008. En más de una ocasión, dicha reunión ha sido comparada con la conferencia de la ONU que dio lugar en 1944 a los Acuerdos de Bretton Woods, alcanzados al acabar la Segunda Guerra Mundial y que supusieron la creación de dos de los “enemigos” del movimiento “antiglobalización”: el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. La cumbre del G-20 en 2008 fue muy criticada por los sectores de izquierda. Por aquellos días, comenzaría a verse en las manifestaciones coruñesas una pancarta que, aún hoy, pasean de vez en cuando los activistas del CSOA Palavea: “El capitalismo no se reforma, se destruye”.

insertada dentro de un abanico de tácticas y bloques que se despliegan, se perfilan y se performan públicamente durante las manifestaciones de las contracumbres. Una manera de hacer que instituye entre sus practicantes un código ético de acción y de vestimenta impregnado de ideología, moral y política. El color negro marca los cuerpos con el valor de la anarquía²². Ahora bien, también revela un sentido estético –o si se quiere, exagerando, una “puesta en escena estilística” (Hall y Jefferson, 2010)–, un sentido de distinción que, como toda especie de *gusto*, une y a la vez separa (Bourdieu, 1998).

Si bien el “sistema”, como dice Ribas, se reformula bajo la etiqueta del “capitalismo verde”, cubriéndose con lo que él llama una “máscara ecologista”, prendas como pañoletas o pasamontañas actúan a su vez como máscaras de protección de los activistas, disfraces que garantizan su anonimato, hacen posible su enunciación y dificultan las labores de identificación de la policía, alimentando la dramaturgia y la experiencia teatral de estos encuentros. Sirven, también, para proteger su piel, su cara y sus ojos de las frecuentes cargas policiales con gas pimienta y gas lacrimógeno²³. Además, aparecer como “bloque” implica o connota una apariencia (y con frecuencia tan sólo eso, apariencia) de solidez, unidad y unanimidad, también de fuerza, una cierta solidaridad grupal y, hasta cierto punto, una territorialidad, un empaque y una potencia.

Esta táctica aparece por vez primera entre *Die Autonomen*, grupos alemanes inspirados por una noción de “autonomía” proveniente de la izquierda extraparlamentaria italiana –de grupos como *Potere Operaio*–, en los años setenta²⁴. Desarrollada en los años ochenta, su aparición se vincula con las protestas contra grupos neonazis, con los desalojos de *squatters*²⁵ y con el movimiento antinuclear. En los EE.UU., su eclosión tiene lugar con las manifestaciones contra la Guerra del Golfo en 1992, pero cobra un interés mediático en Seattle, en 1999, cuando las televisiones emitieron para todo el mundo y en *prime time* imágenes de encapuchados destrozando cajeros automáticos de Citibank y escaparates de multinacionales como Nike, Starbucks y McDonald’s. Desde entonces, las refriegas y escaramuzas entre jóvenes encapuchados y “robocops” –así llaman muchos activistas a los ultraequipados policías antidisturbios– han acompañado a las grandes movilizaciones del movimiento altermundialista.

²²En realidad, aunque las prácticas de estos actores podrían ser englobadas dentro de lo que se ha definido como “nuevo anarquismo” (Graeber, 2002), coexisten dentro del bloque negro ideologías –o gradaciones ideológicas– distintas. Ni todo anarquista participa en estas acciones ni estas acciones son llevadas a cabo tan sólo por anarquistas. Véase, como ejemplo, que además del tono negro dominante en la puesta en escena, también pueden encontrarse banderas rojas y otros símbolos comunistas.

²³Si bien la pimienta toma un color anaranjado, el lacrimógeno forma en el aire una neblina blanca y generalmente se lanza en forma de granadas, cuya rápida dispersión hace difícil alejarlas, patearlas o lanzarlas de vuelta. En estos casos, cada vez más frecuentes y normalizados, existen manifestantes que llevan con ellos todo un kit de protección: unos van preparados con gafas de buceo o máscaras antigás, otros con plásticos e impermeables para cubrir sus ropas y sus cuerpos. Muchos suelen llevar, además, una mochila a la espalda donde guardan, entre otras cosas, algo de ropa y botellines de agua –esenciales para enjuagar la boca y los ojos, y para aliviar el dolor, la irritación y el picor que suelen provocar dichas embestidas. La ropa limpia, a su vez, no sólo resulta de utilidad luego de un ataque, donde es recomendable lavarla y evitar contaminar los espacios de convivencia –por ejemplo, el lugar de dormir–, sino que, tal y como apunta Ribas en el *fragmento 1*, puede ser útil para cambiar rápidamente de atuendo tras un ataque y despistar así a la policía. El lanzamiento de piedras, botellas o demás objetos a las fuerzas del orden, intenta realizarse preferiblemente con elementos del entorno; los que lleven mochilas cargadas con material inflamable u objetos peligrosos correrán un riesgo mayor de arresto e imputación.

²⁴Tomando como caso de estudio el movimiento de los centros sociales autogestionados, el concepto de “autonomía” será explicado con más detenimiento en el capítulo tercero.

²⁵Nótese, como curiosidad, que la palabra *squatter* (“okupa”), referencia a la vez a un pájaro australiano –el *Geophaps scripta scripta*, en su nombre científico–, que también cambia de nido de cuando en vez.

La suya es una crítica radical al modelo social, económico y político imperante. El uso de la fuerza en las manifestaciones –ligado generalmente a defenderse de la policía y a atacar lo que entienden como blancos corporativos y símbolos del capitalismo, destrozando las fachadas de bancos y de franquicias multinacionales, prendiendo barricadas, incendiando contenedores o (excepcionalmente) coches de lujo y coches policiales, saqueando gasolineras, rompiendo cámaras de videovigilancia, pintarrajeando edificios gubernamentales o agencias inmobiliarias y enfrentándose con las fuerzas del orden a través de combates ritualizados, mediante el lanzamiento de botellas, piedras o cócteles molotov– está envuelto en un lenguaje vivo e insurreccional dirigido contra un sistema “desigual”, que hace un uso desmedido de lo que ellos denominan “violencia estructural” –y si cabe, podría añadirse, estructurante–, un tipo de violencia entendida como indirecta, sistémica e institucional, ligada a la injusticia y a las desigualdades sociales. En el campo académico, el concepto se remonta a Johan Galtung y a la fundación de los Estudios de Paz y Conflictos, aunque encuentra su origen en los movimientos de resistencia anticoloniales (Fanon, 1999). Con ella se alude, principalmente, a la “organización económico-política de la sociedad que impone condiciones de sufrimiento físico y/o emocional” (Bourgois, 2005: 12), condiciones generalizadas que van de la pobreza a las condiciones de trabajo abusivas y precarias.

Frente a ella, puede hablarse de “acción directa” porque, primero, es realizada y puesta en marcha por los agentes que la defienden, y no por representantes u órganos indirectos; y segundo, porque lo que se percibe como fuente de injusticias –el capitalismo, la globalización neoliberal, el Estado– está corporizado en la figura del policía, en la fachada del banco, en la ventana del McDonald’s, en los muros prefabricados erigidos alrededor de los principales hoteles de Copenhague, o en las vallas y alambradas dispuestas en las cumbres alrededor de edificios como el Bella Center, conformando lo que las autoridades denominan en estos casos la “zona roja”, objetivos al alcance de la mano que pueden ser en ese momento señalados y atacados directamente (Dupuis-Déri, 2010). Además, la acción directa no es percibida por estos protagonistas como simple método de protesta, sino como un gesto con el que afrontar la vida y tomar una posición en el mundo; una manera de hacer en donde los medios y los fines apenas se diferencian; una acción cuya forma prefigura, anticipa y sirve de modelo para el cambio social anhelado (Graeber, 2009); una *performance cultural* de mensajes políticos, comunicados a través de imágenes y emociones (Juris, 2008).

Su repertorio de acción ritual y sus prácticas callejeras, en suma, debieran contemplarse como una intervención en la realidad, una intervención física en el paisaje urbano y en las relaciones sociales que cobija; una actuación contra el poder estatal y una materialización o corporización –*embodiment*– de una visión política anticapitalista y basada en la confrontación y el rechazo del mercado (Juris, 2005). Aquel 12 de diciembre, en cambio, sus tácticas y movimientos fueron neutralizados mucho antes de lo previsto debido a una aplastante intervención policial, amparada no obstante en el *Lømmelpakken*, el paquete de leyes “para patanes” o “antisvergüenzas” aprobado el 26 de noviembre por el parlamento danés, parte esencial de la política policial desplegada durante el COP15. Dicho paquete establecía un periodo de detención preventiva de hasta doce horas, permitía a la policía actuar sin evidencias que justificaran los arrestos, quintuplicaba la cuantía de las multas por actos que perturbasen o alterasen el “orden público”²⁶ y establecía penas de hasta cuarenta días de prisión para aquellos y aquellas que

²⁶¿Existe acaso un orden público? Evidentemente, claro está que existe un *ordenamiento* de los espacios públicos, o si se quiere, un intento de regular, ordenar, modular y distribuir a los grupos y a las poblaciones en dichos espacios, y con ellas a sus cuerpos –distintamente significados, representados y aprehendidos– y a sus comportamientos en público. Ahora bien, qué duda cabe que dichos comportamientos, vividos cotidiana o extraordinariamente –en fiestas, procesiones o manifestaciones como las que ahora nos ocupan–, pero en cualquier caso vividos en los recovecos,

obstaculizasen la labor policial. Rescatando el tono burlón y la retranca de Ribas –cargada, a su vez, de cierto resentimiento por la eficacia de la policía–, anoto aquí su aguda y pertinente pregunta: “¿Para qué subordinar la actuación policial a las leyes vigentes pudiendo hacerlo al revés?”²⁷. Las detenciones masivas de aquellos días, especialmente entre el 12 y el 16 de diciembre, con casi dos mil personas detenidas preventivamente, fueron el resultado directo de tales medidas.

La ciudad quirófano

“Sólo la policía puede colgarse medallas con respecto a ese día”, repite Ribas con templanza, tal y como explica detalladamente en un artículo que publicó después del COP15 en la revista *Abordaxe*, de tendencia anarquista. He aquí un fragmento:

“El *black-bloc*, conoedor como era de la intención policial de no pasar ni una, esperó a que la manifestación estuviera en movimiento para corporizarse, *como por arte de magia*, en la retaguardia de la marcha. Estaría formado por unas mil personas por lo menos, y desde el principio quedó patente su intención de no responder sólo con cánticos y buen rollito a la destrucción del planeta en el que nos ha tocado vivir. Desgraciadamente dichas intenciones no pudieron plasmarse más allá de un par de cristaleras rotas y alguna que otra papelera ardiendo, [‘muy poca cosa’, dirá en la entrevista] pues la policía tenía una emboscada prevista que ejecutó con asombrosa precisión. Cuando el bloque anticapitalista cruzó uno de los múltiples puentes que atraviesan los canales de Copenhague, a la altura de Amagerbrogade, un nutrido grupo policial cargó lateralmente contra los manifestantes. El *black-bloc* quedó dividido en tres partes: unos retrocedieron hacia el puente que acababan de cruzar, otros se apelotonaron contra el grueso de la manifestación, que les impedía el paso, y el grupo restante fue empujado hacia una calle lateral que, pese a que parecía estar expedita, pronto se comprobó que no era más que una encerrona con policías saliendo de todas las esquinas. Fragmentado el bloque antisistema, el impresionante dispositivo policial no tuvo ningún problema en reducir los pequeños núcleos de disidentes y obligarlos a sentarse en el suelo, custodiados por inmensos policías vestidos de tal guisa que harían palidecer de envidia al mismísimo *Robocop*, y armados con porras, gases pimienta y perros amaestrados que no tenían ningún problema en azuzar. Aquellos anticapitalistas que eludieron la encerrona cruzaron

escondrijos y cruces de las calles de la ciudad, en sus plazas y parques, son tan insolentes como disciplinados, tan imprevistos como planificados, tan ambulantes como limitables, tan conflictivos y amenazantes como pasivos y armoniosamente diseñados, haciéndose y rehaciéndose al ritmo de sus propios pasos, casi siempre desplazados o desplazándose con el murmullo incesante de sus trayectorias, itinerarios y viajes, al calor de sus aprendizajes, sus dilemas y sus resistencias. Lo público, lo que está afuera, pareciera estar siempre ordenándose y desordenándose, reordenándose al fin y al cabo, en permanente construcción y nunca terminado; de ahí que la expresión de “orden público” resuene como un oxímoron, pues lo público, después de todo, nunca se ordena del todo. Como veremos en este capítulo y en los siguientes, lo que subyace es un intento continuado de establecer una gestión policial del espacio y de la ciudad que puede ser leída en los términos clásicos douglasianos de *pureza, orden e higiene*, o en sus réplicas de impureza, caos y suciedad. Réplicas que llegaban a Copenhague como incorporaciones desordenadas y desordenantes de la ciudad, como *territorializaciones insumisas*, esto es, “actuaciones colectivas que implican formas *otras* de manipulación de la forma de la ciudad, creaciones efímeras de un urbanismo, una ingeniería urbana y una arquitectura alternativas a las institucionalizadas” (Delgado, 2006: 2).

²⁷Cabe remarcar aquí una importante contradicción, la de escudarse en la dimensión legalista de un sistema cuyo marco legal es contestado y vilipendiado, y del que –no obstante– dependen.

barricadas y quemaron un coche de lujo en Christiania, enfrentándose a la policía. Allí se produjeron nuevas detenciones”²⁸.

Tal y como ocurre en el *fragmento 1*, Ribas exagera la presencia del bloque negro entre los detenidos. Aunque es cierto que los “encapuchados” podían ser un millar –e incluso más–, y aunque la mayor parte de los arrestados vestían con tonos apagados y quizá se decían a sí mismos simpatizantes del *black bloc*–pese a que la gran mayoría no había hecho absolutamente nada–, entre aquellos que lograron escapar y los que se confundieron entre el resto de manifestantes, lo que yo podía observar a unos metros de distancia –y lo que revelaron las instantáneas que circularon aquella noche por todo el mundo– era un vasto y heterogéneo conjunto de individuos –madres, padres, hijas e hijos incluidos– difícilmente agrupables bajo una misma rúbrica, táctica o estética.

“Tenía motivos [la *politi* danesa] para su *paranoia preventiva*”, prosigue Ribas en su artículo, refiriéndose a los disturbios producidos dos años antes en la ciudad tras el desalojo de la okupa *Ungdomshuset*, cuando se calcinaron tantos coches de policía que ésta se vio obligada a comprar una remesa de autos usados a sus colegas alemanes:

“Pero en esta ocasión –continúa– no permitirían que sucediera nada parecido, aunque para conseguirlo tuvieran que pisotear su orgullosa condición de estado puntero en libertades civiles y convivencia democrática. La represión debía ser quirúrgica, sin sangre ni huesos rotos, con el mínimo de violencia que mostrar por televisión a una población cada vez más mojigata y adormecida. Pero debía ser efectiva, sin concesiones a las libertades individuales, la presunción de inocencia, la libertad de expresión y demás sutilezas del pasado. Una represión invisible pero eficaz, ‘amable’ pero abrumadora, capaz de amputar cualquier conato de revuelta pero con la aséptica precisión del cirujano. Una represión, en definitiva, de guante blanco”.

La precisión “del cirujano” para una represión “de guante blanco”, capaz de “amputar” el cuerpo colectivo de las protestas sobre la piel asfaltada de la ciudad. Transformar la ciudad, pues, en teatro quirúrgico y en sala de operaciones, y las marchas y demostraciones en meras irregularidades, obstrucciones, deformaciones, patologías e inoportunos trombos en el cuerpo urbano. Desde una u otra mirada, la intervención quirúrgica funciona como rito de paso, para volver a ser lo que se era –cuando ya no se es– o para convertirse en algo nuevo, otra cosa: el cuerpo del activista señalado y convertido en cuerpo criminal, por ejemplo. Si bien toda cirugía –reparadora o estética– introduce materiales en el cuerpo y juega con el cuerpo para sustituir partes orgánicas o para modificar o refinar figuras, imágenes, formas y volúmenes (Velasco, 2010), la precisión del cirujano aludida por Ribas, y desplegada en clave policial sobre miles de manifestantes para limpiar, purificar, ordenar y normalizar los usos políticos del espacio, actuaba clínicamente con ciertas lógicas de la modernidad adheridas a su bisturí: la suya era una intervención o liturgia médica dispuesta a separar el cuerpo individual de sus relatos, de sus dolores y problemas, de su marco social; dispuesta a separar el cuerpo de su comunidad de referencia, a despersonalizar –en definitiva– esta supuesta *enfermedad*, vista ya no como la herencia de aventuras

²⁸He aquí el link al artículo: <http://abordaxerevista.blogspot.com.es/2010/03/cronica-de-la-cumbre-y-contracumbre.html> [Consulta: 10 de julio de 2013].

individuales y colectivas en un espacio y en un tiempo concretos, sino como simple intrusión y amenaza, “como la falla anónima de una función o un órgano” (Le Breton, 2002: 179).

Los usos políticos del sufrimiento

R: “Al momento de nuestra detención nos ponían a todos en fila. Nos ponían las bridas a la espalda, con las piernas abiertas, sentados en el suelo con un tío delante y otro detrás... Mis pies alrededor de él y el de atrás con sus pies a mi alrededor, haciendo el tren... ¡El trenecito danés le llamamos nosotros! Una posición incómoda porque no te podías inclinar, tenías que estar forzando la postura [...] ¡Estuvimos doce horas detenidos! Y con un frío de cagar... Y las ganas de mear de la peña. Había una chica a mi lado que estaba llorando porque se estaba meando. Yo, en mi caso, recuerdo que... Tenía ganas de mear y estaba pensando: de momento va bien, pero dentro de poco...”.

Fragmento 7.

Más de cinco horas sobre el asfalto, donde “se te quedaban dormidos brazos y piernas”, sin recibir atención médica, agua o poder ir al lavabo. Otro tanto en Valby, en la “cárcel climática” improvisada. Un *trenecito* de carne y huesos retenido y a la espera, inmóvil, un tren de cuerpos “forzando la postura”, mostrado y expuesto a la luz de focos y cámaras centelleantes. Detrás del cerco policial, cargando de vez en cuando contra los furgones, los tambores se mezclaban con ladridos de perros y gritos de rabia, y la *batucada* se acompañaba de algunos cánticos: *Let them go!* (“¡Dejadlos ir!”), *This is what democracy looks like!* (“¡Así es como se ve la democracia!”), *Shame on you!* (“¡Vergüenza!”), *The whole world is watching* (“El mundo entero está mirando”), *Whose streets? Our streets!* (“¿De quién son las calles? ¡Las calles son nuestras!”), *No justice, No Peace: Fuck the Police!*, (“Sin justicia, sin paz, ¡Que le jodan a la policía!”), *We are peaceful, what are you?* (“Nosotros somos pacíficos, ¿vosotros qué sois?”). Cánticos rimados que, ejecutados pública y colectivamente, completaban la producción hablada –en forma de lemas y cánticos– y la producción escrita –en forma de carteles y pancartas– coreada y mostrada durante la manifestación, haciendo de ésta una producción cultural basada en la fuerza visual y sonora, en las competencias lingüísticas y rítmicas, en la acumulación de signos y usos específicos de la lengua (Collet, 1982). Una acumulación verbalizada y visualizada, capaz de actuar como testigo y radiografía de una particular situación social y política, y capaz de convertir la calle en el objeto de un juego y en aquello que está en juego: “*l’objet d’un jeu et d’un enjeu*” (ibíd.: 167).

Aquella noche, al cortar, montar, editar y relatar con fotos, textos, vídeos o voces lo ocurrido, en los “espacios de convergencia” habilitados para dormir o en webs de “contrainformación” como *Indymedia*, los dedos y las bocas de los activistas urdían una “comunidad de sufrimiento” (Turner, 1988), llena de palabras como “brutalidad” y “tortura”. Un “estado policial”, decía Olga, capaz de vejarles –de “tratarnos como a perros”–, de forma “cruel” e “inhumana”, suspendiendo sus derechos y reduciéndolos a pura corporalidad. Una corporalidad que, tomando la expresión de Olga, expresaba en cierto modo el proyecto iniciado con la Modernidad, sintetizado por Foucault (1998) y replanteado por Agamben (1998), según el cual la política se transformaba en *biopolítica*, procediendo a animalizar al hombre (y a la mujer) y a introducir la vida animal y natural (*zoé*) en los mecanismos y cálculos del poder estatal.

Situando su discurso en un espacio-tiempo de enunciación muy particular, subjetivo, doliente y apremiante, y sabiendo que “un relato ocurre en un cronotopo” (Clifford, 1995: 279), más o menos

exagerado según el que mire, escuche o analice, pero sin duda compuesto en este caso de prácticas cuestionables, me gustaría rescatar no obstante ambos conceptos –el de “brutalidad” y el de “tortura”– para el siguiente comentario. Por un lado, en la historia foucaultiana que va emergiendo hacia las disciplinas, la tortura es –como sabemos– el arma por excelencia del soberano; el castigo, a su vez, trata a los criminales como objetos cuyos cuerpos han de ser manipulados. En estas *sociedades de soberanía*, la tortura pública funcionaba como ritual político, un “carnaval de la atrocidad” que agredía y desmembraba a aquellos que violaban las normas, y que debía “responder con la fuerza excesiva y la magnitud de un poder subyacente a la ley, que debía ser exhibido públicamente como impresionante” (Dreyfus y Rabinow, 2001: 175), funcionando como demostración simbólica del poder del soberano. Además, cuando se torturaba al criminal se lo hacía confesar, cerrando así la investigación y quedando trenzados y combinados, en un acto, “verdad” y “poder”.

Por otro lado, en el caso que ahora textualizo, este discurso sobre la angustia y la atrocidad permitía redefinir el espacio de la violencia, de la violencia pública y estatal, expresión de un Estado que actúa en base al ordenamiento y la legibilidad (Das y Poole, 2004), producido cotidianamente en base a prácticas, *performances* y representaciones, un artefacto cultural cuya cohesión y unidad son siempre ilusorias (Sharma y Gupta, 2006). Un espacio, sean cuales sean sus coordenadas, características y dimensiones, que se ha de ir haciendo en base a nuevas relaciones, prácticas y conocimientos. Al igual que hoy, en tantos países, la tortura a prisioneros –o, en el lenguaje eufemístico de la CIA, los “interrogatorios coercitivos” (Klein, 2007)– forman parte de la violencia que se le enseña al soldado en su instrucción (Asad, 2008), también en el “teatro quirúrgico” de nuestras ciudades se escenifican cada vez más “operaciones” y “amputaciones” policiales a cielo abierto, con otro alcance e intensidad, más o menos simbólicas, producto de lo que Asad define como “una modalidad de hermenéutica oficial –una sospecha oficial en cuanto al significado–” (ibíd.: 49), dirigida aquí contra un *black bloc* presentado como irracional y misterioso, donde el miedo y la ambigüedad de sus signos son la condición previa que traza el espacio de violencia antes referido.

Las fronteras y clasificaciones transgredidas o amenazadas, cuyo paso simula o hace peligrar el orden social, o sólo lo ofende o confunde, han de ser restauradas a través de rituales, castigos y purificaciones, tal y como nos lo enseñó Douglas (1988, 2007). A su vez, son los propios castigos los que conforman el lado antagonista de las protestas, y en última instancia la razón de ser de su épica. Ahora bien, lo más sorprendente del espectacular despliegue policial y de las masivas detenciones preventivas es que “muy poca cosa” –como dice Ribas– había ocurrido hasta ese momento. O quizá sí, porque el blindaje de la ciudad durante aquellos días dibujaba sobre el mapa –o tal vez sólo acentuaba– áreas de restricción y paso vedado, zonificaciones o espacios-tabú para cuerpos inmorales, descarriados y disonantes, cuerpos abyectos que (no) importaban, por replantear la propuesta de Butler (2005), porque “importar” –*to matter*– en inglés quiere decir a la vez *materializar* y *significar*, y lo que allí se materializaba, precisamente, era tan sólo la suma de cuerpos despreciados e ilegítimos, la suma de “cuerpos alterados” que eran producto de un *gobierno de los cuerpos* y de un *gobierno por los cuerpos* (Fassin, 2003).

En castellano, por su parte, *im-portar* es “llevar consigo”: cuerpos portadores de estigmas. Cuerpos “puestos en fila” –alineados, ordenados–, cuyas posturas había que “forzar” para corregir y sacar de escena, o, luego de ser exhibidos durante horas, llevados al *backstage* para echar el telón, borrando sus rastros y sus rostros de la calle. Detener preventivamente significaba detener en base a una presunción, de modo muchas veces injustificado, sin necesidad de intervención ni dictamen de un juez. Significaba actuar sobre individuos estigmatizados y estereotipados –peligrosos e indeseables– a los que ya se les había

adjudicado, antes de su llegada a la ciudad, un alto índice de riesgo para el orden público; individuos que comprenderían, luego de aquellos días, que a veces no basta con ser inocente para no ser considerado culpable. En la esquina de Amagerbrogade con Amagerport, por sorpresa, se había desplegado una frontera.

Al hablar de “brutalidad” y “tortura”, al tachar la actuación policial de “cruel” e “inhumana”, Olga reproducía –quizá sin saberlo– un discurso humanitario que, cuando denuncia un sufrimiento innecesario, apunta Asad, “se basa en supuestos tanto acerca de qué es necesario como acerca de qué constituye el sufrimiento” (ibíd.: 50). La acción policial mostraba sobre el asfalto la operación simbólica y la distinción entre castigables y no castigables, ateniéndose a un ordenamiento previo de perfiles, riesgos y estereotipos, así como al consecuente “reparto diferencial del sufrimiento” (Otegui, 2000: 233), en la confirmación de una suerte de “violencia necesaria” para restaurar el orden público.

En cualquier caso, las críticas provenían de una situación aflictiva y de dolor, capaces de recordarnos que el sufrimiento –como la enfermedad– no es sino experiencia colectiva o “sufrimiento social” (Kleinman *et al.*, 1997), y que las imágenes que aquella noche emitirían los noticieros revelaban un paisaje dolido de cuerpos cosificados, cuyas imágenes se comercializaban y difundían mundialmente, injertadas en procesos de *marketing* global: una “globalización del sufrimiento” que puede conseguir, sorprendentemente, insensibilizar y fatigar al espectador, quien ve agotada su empatía a fuerza de estar sobrecargado con imágenes que, cuanto más se nos muestran, más se nos presentan como irremediables (Kleinman y Kleinman, 1997). En definitiva, el castigo y el trato “inhumano” a los manifestantes se traducía de nuevo en la marcación del cuerpo y en el lenguaje de la verdad de la violencia, donde el dolor era un camino para el conocimiento y la reforma (Caldeira, 2007), un intento de domesticar un “cuerpo bárbaro” como vía para “civilizar” sus emociones (Elias, 1973), un hecho situacional que comportaba un padecimiento moral, y al mismo tiempo –en tanto sensación íntima, personal y subjetiva– el dolor suponía también “un fracaso del lenguaje” (Le Breton, 1999: 43), pues su expresión nunca iguala su vivencia, y la lengua del médico (del policía-cirujano) nunca es igual que la lengua experiencial del paciente, pues la suya es una relación asimétrica (Boltanski, 1971). Si en verdad elaboramos nuestro dolor más que lo padecemos, las narraciones, las conversaciones y el intercambio de imágenes y sensaciones producían entre los detenidos una suerte de dolor colectivo, un sufrimiento que a la vez era prueba de su compromiso moral, y cuyo alivio no provocaba sino su reinstalación en el mundo, su devolución al mundo con una sensación de renacimiento.

Por tanto, una crítica –como la de Olga– a la “tortura” y la “brutalidad”, al trato “cruel” e “inhumano”, formulada con los principios de la llamada *razón humanitaria* (Fassin, 2010; Fassin y Pandolfi, 2010). Un discurso humanitario que dejaba leer entre líneas la materialización de un conflicto entre dos comunidades éticas con distintas legitimidades, y no obstante mutuamente necesitadas y en interrelación: activistas y políticos, o manifestantes y policía. Una razón humanitaria, invocada incluso para justificar guerras e intervenciones extranjeras que desplazan el principio de soberanía, que le atribuye a la vida un valor supremo y que constituye hoy el rasgo dominante de una “comunidad ética internacional” (Fassin, 2010: 201) formada alrededor de los derechos humanos. Una razón humanitaria que convive en tensión y simbióticamente con los principios de justicia social y cuya presencia en las economías morales contemporáneas contribuye en cierto modo “a la menor visibilidad de las desigualdades sociales y a la dificultad de construirlas como una causa compartida” (ibíd.: 203).

Tomemos, al igual que Fassin, el ejemplo del seísmo que asoló Haití en 2010, un año después del COP15, causando más de 200.000 muertos: en unas horas, por suerte, fue más fácil movilizar a los

gobiernos de los países ricos para salvar un puñado de vidas que actuar tiempo antes para frenar unos desórdenes estructurales, económicos y políticos que explican las decenas de miles de niños muertos cada año en la isla. Sobra decir, salvando las enormes distancias entre ambos casos, que problematizar dicha razón humanitaria ha de servir para traer a colación el hecho de que, una vez que sus principios se enuncian, otros se olvidan. En el caso que nos ocupa, los activistas –que al clamar “humanidad” clamaban a un tiempo “piedad” y “compasión”– descuidaban en parte la defensa de la justicia social y la crítica a un paquete de leyes preventivas sin precedente, que suspendían temporalmente derechos hasta entonces fundamentales. Con la pasión del momento, la “represión de guante blanco” convertía la presunción de inocencia y la libertad de expresión, como decía Ribas, en meras “sutilezas del pasado”.

Paisajes de excepción

Mientras los cuerpos seguían sobre el asfalto, la escenificación cobraba vida, al tiempo que la propia ciudad dramatizaba la escena. Durante horas, y al revés de lo que suele hacer, la policía contravenía el principio fundamental de flujo y libre circulación de la calle: el tránsito quedaba muerto y en suspensión, el tráfico prohibido y anulado. Si bien los manifestantes que se disponían supuestamente a “alterar el orden público” –como había previsto el ministro de justicia Brian Mikkelsen– vestían principalmente con tonos oscuros, la policía danesa no se quedaba a la zaga, uniformada de negro y de un azul apagado, componiendo una masa uniforme. Interactuando con cánticos, bailes y empujones tras el cordón policial, nuestra posición y la de los viandantes, que detenían el paso y husmeaban entre extraños, no distaba mucho de la del simple espectador: mirando la ceremonia que oficiaban los agentes, discutiendo el castigo ritualizado de los manifestantes, atentos al zumbido y al haz de luz del helicóptero. Los policías tampoco pasaban por alto la dimensión teatral, guardando un semblante serio aunque amable, mirando fijamente, con los perros amaestrados y el cuerpo firme, cual mapa de significados que, como el cuerpo del soldado, quedaba marcado por una “retórica corporal del honor” (Foucault, 1990: 139). Su despliegue sobre el espacio público funcionaba como “juego ceremonial”, coreografía incapaz de disimular sus “resonancias cinematográficas” (Delgado, 2006). Tal y como ocurriera en Seattle y en otras contracumbres, ver a policías avanzando por las calles y golpeando los escudos con sus porras “recordaba inevitablemente las batallas de las películas de romanos” (ibíd.: 9).

Cuando Damiens, el regicida que vio frustrada su tentativa de asesinato contra Luis XV, fue condenado a pública retractación en marzo de 1757 y conducido a la *place de Grève*, el pueblo de París – en la plaza pública– contemplaba asombrado el despliegue de una tecnología de castigo anterior a las *sociedades disciplinarias* foucaultianas. Martirizado con tenazas al rojo vivo, desmembrado, quemado con azufre y habiéndose vertido en sus heridas cera derretida y aceite hirviendo, su suplicio y tortura brindaban al pueblo un espectáculo punitivo donde el castigo y el sufrimiento eran ritualizados, donde había que ver para aprender y tener miedo, y donde su dolor y su destino ejemplificaban lo que el soberano podía hacer sobre el individuo. Tanto tiempo después, en otro grado e intensidad, parecía que el castigo público de Damiens se había recorporeizado en Copenhague. Esperando a la intemperie los autobuses que los llevarían a prisión, dispuestos en filas a lo largo de la calle, vigilados de cerca por un dispositivo que incluía furgones, agentes, armas, gases, cámaras, cables, helicópteros y perros, aquellos cuerpos cacheados, reordenados, resituados, mostrados, llevados al límite de su fisiología, fotografiados, mediatizados y criminalizados, funcionaban como mensajes y cuerpos enunciativos: la trama incorporada de una lección de gobierno.

Válganos este caso para repensar el análisis foucaultiano de las disciplinas, o más específicamente, el llamado paso de las “sociedades de soberanía” a las “sociedades disciplinarias”. Hacia finales del siglo XVIII e inicios del XIX, mientras se desarrolla la sociedad industrial y se extiende el utilitarismo como valor central de la modernidad (Ordine, 2013), el espectáculo punitivo va dando paso a los procesos de internamiento y el castigo pierde progresivamente su dimensión teatral, convirtiéndose en “la parte más oculta del proceso penal” (Foucault, 1990: 17). Dentro de las instituciones de encierro –fábricas, cuarteles, conventos, colegios, hospitales, psiquiátricos, prisiones– el cuerpo se vuelve un instrumento privado de libertad. Una *economía política del cuerpo* hace que éste sea a la vez sometido y productivo, esto es, se pasa de una función negativa y de destrucción de la desviación –mendigos, delincuentes, etc.– a una función racional y positiva de disciplinamiento y normalización del otro, más discreta, calculadora y eficaz, consciente de que estos cuerpos miserables podrían convertirse (o ser convertidos) en mano de obra y sujetos útiles: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las disciplinas” (ibíd.: 141). La disciplina se convierte en un tipo de regulación productiva de la población, en la forma de dominación que distribuye a los individuos en el espacio y los separa de la sociedad –en una especie de cuarentena social– para luego reintegrarlos de modo diferencial, estableciendo sobre ellos y entre ellos una política coercitiva, una “anatomía política del detalle” (ibíd.: 143) que trabaja sobre el cuerpo, que lo manipula, le da forma y lo ejercita, fabricando individuos y cuerpos sometidos, “cuerpos dóciles” (ibíd.: 142).

Ahora bien, el ejemplo que tenemos entre manos, en que Ribas y otras 967 personas son detenidas y criminalizadas preventivamente, al aire libre y a la vista de todos, parecía invertir el análisis foucaultiano que sintetiza el tránsito de la soberanía a las disciplinas. Por un lado, nos mostraba que toda transición es siempre tendencial, nunca fraguada del todo, y que ni la realidad –entendida como sustrato de lo cotidiano, mundo compartido e intersubjetivo organizado “alrededor del *aquí* de mi cuerpo y del *ahora* de mi presente” (Berger y Luckman, 1991: 39)–, ni la historia, ni la ciencia, ni la cultura, pueden fragmentarse o dividirse en tiempos, bloques, unidades, parcelas o etapas pretendidamente unidireccionales, conclusas, aisladas e impermeables; que no existen, en definitiva, ínsulas culturales o “islas de historia” (Sahlins, 1997). Por el otro, la escena dibujaba en pleno centro de la ciudad un paisaje de excepción que yuxtaponía regímenes y formas de castigo distintas: el castigo público y soberano reaparecía frente a unas disciplinas en transición a novedosas formas de control y vigilancia.

Si el tránsito de las sociedades de soberanía a las sociedades disciplinarias lo marcaba, entre otras cosas, el salto de un “arte de las sensaciones insoportables” a una “economía de los derechos suspendidos” (Foucault, 1990: 18), y si de pronto el interno –ya fuese un preso, un enfermo, un loco, etc.– se veía envuelto no sólo en un trabajo sobre el *cuerpo* sino también en un trabajo sobre el *alma*, esto es, envuelto en un castigo “sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones” (ibíd.: 24), echados y enfriados sobre el asfalto danés como un tren sin más rumbo que la prisión preventiva, habiendo escuchado sus relatos y acusaciones de “tortura” y “brutalidad”, el acto dejaba ante nuestros ojos una secuencia singular donde dichos rasgos se conjugaban.

En Copenhague, durante la cumbre del cambio climático de la ONU, se volvía pública la ejecución del castigo y no –como planteaba el análisis foucaultiano de la antedicha transformación– la discusión, el debate y la sentencia, que quedaban ocultas, enmascaradas y disimuladas. Al reemplazamiento del juez por la figura del policía se le sumaba, en esta inversión de las lógicas punitivas, la vuelta –si acaso se había ido del todo– de la percepción soberana del dolor y del castigo al espacio

cotidiano. Lo que tal espectáculo permitía discutir, a través de su puesta en escena, no era sino el propio derecho de castigar, ya que no quedaba claro si dicho castigo se materializaba con afán securitario –en defensa de la sociedad y contra aquellos enemigos que la traicionaban o traicionarían en breve, adelantándose a sus fechorías al estilo de la unidad policial pre-crimen de *Minority Report*, la historia de Philip K. Dick llevada al cine– o si lo hacía, al igual que en tiempos del desdichado Damians, como venganza del Estado soberano.

De un modo u otro, el paisaje de excepción al que antes aludía, pensado hace tiempo por Benjamin (1973), marcaba sobre los cuerpos y sobre las calles de la ciudad, reflejándolo en las lentes de las cámaras de medio mundo, las coordenadas de un “archipiélago de excepciones” (Bauman, 2008) que va creciendo cada vez más, adhiriendo a su corriente, durante la contracumbre, a las islas de la capital danesa. Un archipiélago hecho de nodos en donde se multiplican las situaciones sociales de riesgo, amenaza y peligro, y en donde el estado de excepción amaga en convertirse en el estado de normalidad (Beck, 1998). Un estado o sistema nervioso en emergencia permanente (Taussig, 1995), en donde la emergencia –en tanto que urge y en tanto que siempre está brotando– quiere convertirse en regla. Un estado acentuado por la crisis que atravesamos y que nos atraviesa, en donde el Estado social achica el agua de su hundimiento, los derechos sociales se conceden cada vez más de forma selectiva y crece la exclusión y la intervención penal. Un momento en el tiempo sellado por una lógica de la excepcionalidad erigida en mito, en modo de representación de la realidad y vía de construcción de los problemas y sus soluciones; forma que polariza las divisiones entre “buenos” y “malos”, en este caso los buenos y los malos manifestantes, pero también –atención– los buenos y los malos ciudadanos. Mientras las respuestas urgentes cierran el paso a cualquier alternativa o reflexión pausada, asistimos al siguiente desplazamiento:

“Del acontecimiento excepcional a la excepción potencial, del momento y el lugar en el que algo se ha producido a la posibilidad misma de que se produzca –en todo momento, en cualquier lugar. No se trata entonces sólo de construir determinados acontecimientos como alarmantes y excepcionales, sino de asociarlos, de manera más o menos permanente, a determinados sujetos que, a partir de ese momento, encarnarán por sí solos la alarma, la posibilidad de una catástrofe” (Ávila y Malo, 2007 : 599).

Pero un archipiélago, con todo, donde se solapan, se encabalgan y se sobreponen, donde se mezclan y se confunden, en un juego constante de desarticulaciones y rearticulaciones, regímenes de control y soberanía, formas de vigilancia y disciplinamiento, modos de gobierno, zonificaciones económicas y legislativas, también en lo tocante al neoliberalismo y a la ciudadanía (Ong, 2006), con fragmentos de excepción ligados a circuitos globales, en donde la soberanía –que ya no es homogénea– se fragmenta, se disputa entre estados, organizaciones internacionales, grandes corporaciones y regiones de administración especial, se fracciona y se gradúa.

El episodio que relato, una de esas “pequeñas excepciones” (Fassin, 2011) que suspenden temporalmente las reglas democráticas, y que terminó con cientos de manifestantes enjaulados –episodio al que activistas y policías, de modo confidencial, se refirieron como “el Guantánamo climático”– era sólo un trazo más de esta lógica de la excepción, una nueva isla amarrada a un dilatado archipiélago. En éste, en la base militar de Guantánamo y desde la aprobación de la *USA Patriot Act* en 2001, el ejército estadounidense se ha negado a aplicar la Convención de Ginebra, eliminando el estatuto jurídico de los detenidos, que pasan, justamente, a ser sólo eso, detenidos –*detainees*–, ni prisioneros ni acusados (Agamben, 2004). Este ejemplo extremo muestra el estado de excepción como paradigma de gobierno. Su complejidad radica en parte, sostiene Agamben, en la difícil definición jurídica del término, puesto

que dichas excepciones se sitúan en el límite entre la política y el derecho: “Una tierra de nadie entre el derecho público y el hecho político, y entre el orden jurídico y la vida” (ibíd.: 10).

“En verdad, el estado de excepción no es ni exterior ni interior al ordenamiento jurídico y el problema de su definición se refiere propiamente a un umbral, o una zona de indiferencia, en que dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan” (ibíd.: 39).

Más allá del ámbito jurídico en el que aquí no entraré, resulta interesante contemplar cómo medidas *a priori* provisionales se convierten en comunes técnicas de gobierno, y cómo estos paisajes de excepción funcionan en cierto modo como zonas liminales, umbrales también de lo político que actúan –como veremos en lo sucesivo– sobre el cuerpo de sujetos que, de un modo u otro, se entienden en frontera. Al mismo tiempo, su despliegue no es casual ni fortuito: “El estado de excepción se presenta más bien como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo” (ibíd.: 11).

Lógicas del control y prevención de riesgos

Decía que el castigo soberano reaparecía frente a unas disciplinas en transición. Al mismo tiempo que no tiene sentido concebir tales categorías de modo independiente, sino en relación, igual cabe decir que las disciplinas no constituyen una última etapa. Atravesamos una crisis de las disciplinas y de las instituciones de encierro. En las sociedades disciplinarias el individuo iba pasando de un centro de encierro a otro: primero la casa familiar, luego la escuela, después el cuartel, a continuación la fábrica, ocasionalmente el hospital o la prisión. Concentrar en el espacio y ordenar en el tiempo parecía ser el principio de dichas prácticas. Frente a las sociedades de soberanía, este modelo pretendía administrar la vida más que decidir la muerte del individuo; al viejo derecho soberano de *hacer morir*, que dependía de un poder de deducción y sustracción, poder que era ante todo “derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; [y que] culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla” (Foucault, 1998: 164), le sucede la lógica del *hacer vivir*, ejercida positivamente sobre la vida, “que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (ibíd.: 165), de modo que las disciplinas del cuerpo (*anatomopolítica*) y las regulaciones de la población (*biopolítica*) vertebraban la organización del poder sobre la vida. Sin embargo, pese al apogeo de la fábrica y el fordismo hasta mediados del siglo XX, con el Estado del bienestar y la prisión correccional, a mitad de siglo dicho modelo entra en crisis, apareciendo las “sociedades de control” (Deleuze, 1995a), convirtiéndose las sociedades disciplinarias en “nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser” (ibíd.: 247).

Dentro de las praxis de dominación contemporáneas, que mezclan y superponen formas soberanas, disciplinarias y de control, lo que pasa a estar encerrado, por decirlo aparatosamente, es el afuera. Si bien los encierros son *moldes*, dirá Deleuze, los controles constituyen en cambio una *modulación*, esto es, son una suerte de “moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto” (ibíd.: 249). Así, el control se nos aparece en nuestras ciudades y en nuestros lugares de vida ya no unificado sino disperso, difuso y abierto, una retícula multidireccional y multiforme, una madeja, readaptada y reimaginada a cada ocasión, subiendo por encima de los muros de encierro tradicionales y operando más allá de sus espacios y duraciones, en lo cotidiano, en cualquier operación policial, en cualquier barrio o manifestación, a través de leyes u *ordenanzas cívicas* sobre el espacio público, vía procesos de remodelación urbana, o a través de monitores

y cámaras de videovigilancia. Una actuación sobre el medio y la población que pretende –como los dispositivos de detención preventiva desplegados durante el COP15– evitar antes que normalizar, gestionar y minimizar el riesgo antes que suprimirlo del todo.

Pero no nos engañemos. No por desplegarse al aire libre las formas de control son menos acentuadas que los mecanismos de encierro foucaultianos. Lo digo de nuevo: las disciplinas e instituciones de encierro no han desaparecido, pero se conjugan con otras modalidades. En el campo de la curación y la atención sanitaria, por ejemplo, la asistencia domiciliaria, si bien ha supuesto nuevas libertades, también ha conllevado originales mecanismos de control. Lo mismo que el trabajo desde casa. O véase el régimen carcelario, repartiendo cada vez más collarines electrónicos que, sacando al individuo de su celda, lo mantienen encerrado en su domicilio. También el control a través de las nuevas tecnologías de telefonía e Internet. O pensemos en la fábrica, que va dando paso paulatinamente a la empresa, tanto o más etérea que material. Y aún es más: “La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrón podía vigilar cada uno de sus elementos que formaban la masa y los sindicatos podían movilizar a toda una masa de resistentes” (ibíd.: 249). Los mismos sindicatos, cabe decir, que hoy continúan perdidos e inadaptados a esta situación, pues su lucha histórica ha sido contra las disciplinas y los centros de encierro. Sindicatos que funcionarían como esa especie de “instituciones *zombies*” (Beck y Beck-Gernsheim, 2003), figuras que aunque sigan siendo de referencia se mantienen aisladas de los circuitos contemporáneos de precariedad, azar, riesgo e inseguridad. Pero igual que la empresa toma el relevo de la fábrica, dirá Deleuze, la formación permanente tiende a sustituir a la escuela –por no hablar de la universidad y de las llamadas “políticas de calidad”– y el control continuo al examen. Parece que en la sociedad de control éste es permanente, sin voluntad de transformar a los sujetos; parece que ahora nunca nada se termina, formándose, acreditándose, cualificándose y examinándose continuamente.

Ahora bien, aún cuando el paradigma de las instituciones cerradas está en crisis, ejemplos como el de la prisión, despojada de su vieja función reintegradora y hoy aún más presente²⁹, debe mantenernos alerta al analizar la nueva transformación histórica:

“Asistimos así a una doble deslocalización de las funciones de control. Por una parte, el control deviene, en un cierto sentido, fin en sí mismo, autorreferencial: cuando menos en el sentido de que pierde cualquier caracterización disciplinaria, es decir, cesa de ser un instrumento de transformación de los sujetos. Por otra parte, se produce un traslado del control: éste abandona la prisión como lugar específico, difundiéndose en el ambiente urbano y metropolitano. De este modo, a la prisión le queda sólo una función de neutralización respecto de sujetos particularmente peligrosos. Cada vez es menos posible individualizar y definir un lugar y un tiempo de la represión. El control y la vigilancia se extienden de modo difuso, a lo largo de líneas espacio-temporales que atraviesan los umbrales de las instituciones totales” (De Giorgi, 2006: 19).

Atendiendo a lo anterior, 968 no era tan sólo el número de detenidos sino el de “neutralizados”. Así actúan hoy las lógicas de prevención del riesgo y así se gestiona la “peligrosidad” y la “amenaza” de ciertos grupos: separándolos, reordenándolos, limitando su acceso, perimetrándolos en el espacio abierto metropolitano, haciendo de éste una zona de contención. Haciéndoles ver, a estos presuntos

²⁹Desde que se inició el colapso escalonado del Estado de bienestar, las cárceles españolas han visto aumentar paulatinamente el número de presos: de 22.802 presos en 1985 a 45.341 en 1993, 71.778 en 2008 o más de 76.000 durante el año 2009 (Brandariz, 2009).

“delincuentes” –los “patanes” y “sinvergüenzas” del *Lømmelpakken*–, que sobran y están de más, que no están donde deben, que son sólo población “excedente” (ibíd.: 47)³⁰, que no son necesarios sino “superfluos” (Beck, 2005). He ahí la creatividad del poder y su capacidad de reinventarse y adaptarse a contextos nuevos. Cuando se intensifican los regímenes de movilidad, y cuando ciertos tipos de movilidad se vuelven excesivos, la tarea fundamental pasa a ser la de gestionar el desorden a través de un gobierno flexible, imponiendo un control *just-in-time* que se despliega con intervenciones puntuales que actúan sobre la representación del cuerpo de grupos específicos de población.

En la fotografía de los cuerpos enfilados, atados y tiritantes, la ciudad es más que escenario: queda convertida en un régimen de prácticas de control que no se limita a hacer posible la vigilancia, sino que se transforma ella misma –ayudada por las prácticas policiales– en dispositivo de vigilancia, “en modalidad de una represión que ya no se despliega sobre los individuos sino sobre clases completas de sujetos” (ibíd.: 135). Sin embargo, el castigo en la calle y el sufrimiento de aquellas horas no consiguieron, pese al éxito de la operación policial, acallar las protestas durante la contracumbre. Los “cuerpos dóciles” foucaultianos, como iremos viendo, se ven replicados y contestados, superados en parte, convertidos en la práctica –o en sus prácticas– en terrenos de luchas y contradicciones, en regiones o escenarios performativos, en caminos de vida al fin y al cabo, con capacidad de cambiar, de proyectarse y de ser proyecto, de oponer resistencia. Cuerpos dolidos como en este caso, pero entonces –y por definición, dado que “el dolor no tiene entidad ontológica más que en la medida en que es percibido y comprendido por el sujeto que lo padece” (Otegui, 2000: 230), y dado que éste “sólo existe a través de la persona que sufre” (ibíd.)–, cuerpos vivos y experimentales, capaces de crear socialmente reacciones y relaciones a través de su dolor, capaces de actuar colectiva y creativamente una praxis del cuerpo políticamente orientada (Scheper-Hughes, 1997).

Recordando el 'Guantánamo climático'

Los procedimientos de detención no variaron durante toda la contracumbre. Citando de nuevo el artículo que Ribas escribió para la revista *Abordaxe*:

“Si las fuerzas de seguridad tenían la mínima sospecha de que algún acto pudiera desembocar en disturbios o, simplemente, si cualquier manifestación pacífica no les interesaba [Y todas las manifestaciones eran legales], o se acercaba a algún área de seguridad, cercaban a los asistentes, los sentaban en el suelo y comenzaban los arrestos”.

Dichas “áreas de seguridad”, como apunta Ribas, no eran sólo marcos físicos del territorio sino también complejas zonas de moralidad, y desdoblaban sobre el tablero urbano una trama humana de riesgos, miedos, sospechas y amenazas, una cartografía política de la ciudad hecha de cotos y espacios liminales, hecha también de un constante juego de distancias. Por un lado, dichos dispositivos de seguridad no se desplegaban sólo obedeciendo a una lógica de la excepción activada por la reunión de la

³⁰La tesis de Alessandro De Giorgi (2006) asume un agotamiento de la racionalidad disciplinaria. Postula que el gobierno de la población pasa de disciplinar la *carencia* –los sujetos que eran disciplinados dentro de las instituciones de encierro lo eran porque su fuerza de trabajo se volvía necesaria– a controlar (y gobernar) su *excedencia*, en una economía postfordista donde se precisa cada vez menor cantidad de mano de obra, dada la introducción de tecnologías y la orientación del trabajo hacia la información, el lenguaje, la elaboración de símbolos y la gestión de signos, en un tipo de “performance comunicativa”.

ONU, sino que constituían la extensión de una nueva forma de urbanismo basado en el mantra de la seguridad y en el despliegue sistemático de una “ecología del miedo” (Davis, 2001), que actúa como mecanismo explicativo de las transformaciones espaciales y los conflictos sociales: justifica el control de la población y la segregación espacial, y es resultado de la desregulación, la privatización y el ascenso del temor y la “inseguridad ciudadana”. Es esta ecología la que provoca que dicha seguridad tenga menos que ver con la protección personal que con el grado de aislamiento respecto de ciertos grupos considerados indeseables (Davis, 2003). Por otro lado, debía mantener a distancia y a la vez tomar distancia respecto a dicha indeseabilidad –la de los alborotadores y alteradores del “orden público”–, como si fuesen portadores de un mal o un peligro, que a la vez que amenazaba el orden favorecía una actuación policial que incentivaba la vivencia del espacio público como *espaciamiento*, en la expresión de Isaac Joseph; esto es, como “espacio social regido por la distancia” (Delgado, 1999: 33). Un espacio, el de la ciudad, hecho así de distancias morales y de fronteras infranqueables, cuyo contacto y pasaje, como en este caso, terminaba con tus huesos en presidio. Tal como sigue:

R: “Estábamos todos en el suelo. Iban viniendo autobuses, pero... ¡Éramos mil! Hasta que nos tocó nuestro autobús... [Resopla]. En total, para algunos fueron más de doce horas: a los que habían podido relacionar con petardos, líquidos inflamables... Incluso había uno que decían [los policías] que habían visto dando órdenes [Risas]. [Se ríe porque no ve posible que eso ocurriese, tanto por el sacramento de la horizontalidad como por la ausencia formal de líderes o cabecillas]”.

C: “¿Cómo termina la escena?”

R: “Fuimos trasladados poco a poco al centro de detención de Valby, apodado *cariñosamente* ‘el Guantánamo climático’. Primero nos sentaban otra vez en el suelo y luego nos iban pasando poco a poco [...] A algunos los metían en unas jaulas. Ibas pasando por un circuito y, llegado a cierto punto, te sacaban las esposas [las bridas] y te llevaban delante de un hangar, de un garaje grande. Tenían un montón de mesas con policías detrás: iban haciendo colas en las que derivaban a la gente hasta las mesas y allí te pedían el DNI. Te daban un papel para que lo firmaras si querías y luego te sacaban. Dispersaban a la gente, para que no quedáramos todos en el mismo lado. A cada grupo –de unos cincuenta, más o menos– lo llevaban a sitios distintos”.

Fragmento 8.

Un arresto masivo y arbitrario que, al igual que otros efectuados aquellos días, terminaba con cientos de manifestantes apelotonados en un hangar, reordenados y puestos otra vez en cola frente a varios mostradores, en un nuevo escenario caracterizado –por usar la expresión del activista francés Nicolas Haeringer, detenido durante la acción de protesta *Reclaim Power!*– por el ambiente de puerta de embarque de una compañía aérea³¹. Un ambiente limpio y ordenado, con sus mesas y su material de oficina, racionalizado y burocratizado, con los detenidos esperando su turno y “haciendo colas”, atravesando un circuito de control no exento de papeleos y acreditaciones; una atmósfera en sintonía con

³¹Su relato en ATTAC: <http://www.attac.org/es/blogs/genevi%C3%A8ve-azam/5-12-2009/testimonio-de-nicolas-haeringer-de-una-detenci%C3%B3n-en-copenhague> [Consulta: 10 de agosto de 2013].

aquella represión que Ribas definiera como “quirúrgica”, “amable” y “efectiva”, presta –en cierto modo– a purificar.

En la demora, a algunos detenidos se les asigna un número mientras son fotografiados, y es a eso a lo que son reducidos: a números que cuantificar y a perfiles que clasificar y procesar. Los agentes uniformados le piden, explica Ribas, su documento de identidad, pero lo que está en juego es, en cierto grado, lo que Agamben (2011) denomina una “identidad sin persona”. Si en su origen griego la *persona* no significaba, precisamente, sino la “máscara”, y si era a través de dicha máscara que el individuo adquiriría un rol, un reconocimiento y una identidad social, hoy en día –según el autor–, con la generalización (a todos los ciudadanos) y la externalización (a todos los lugares) de las tecnologías biométricas –aparecidas a finales del siglo XIX para perseguir a los criminales reincidentes– y de las formas de control –extendidas, como vimos antes, desde la mitad del siglo XX–, el único reconocimiento válido parece ser el de la policía y la única identidad parece ser una identidad cifrada, transformada en números. A pesar de que su análisis pueda resultar pesimista, lo cierto es que, aún dada la capacidad replicante de los actores implicados, las situaciones de excepción como la que aquí presento se ponen en marcha en base a esta premisa. En ellas, poco importan ya las palabras que aquí transcribo, la trayectoria y los relatos de Ribas, sus temores o sus certezas, sus motivos, su rabia y sus sueños. “¿Qué tipo de identidad puede construirse sobre datos que no dependen de mi voluntad, sobre los que no tengo ningún control, con los que no puedo identificarme ni tomar distancia?” (Agamben, 2011.: 69). Así, el dispositivo preventivo decía adiós, o tal vez hasta luego, a la persona social:

“El hombre se quitó esa máscara que durante siglos había permitido que se lo pudiera reconocer, para confiar su identidad a algo que le pertenece de modo íntimo y exclusivo, pero con lo que no puede identificarse de manera alguna. Ya no son los otros, mis semejantes, mis amigos o enemigos, los que garantizan mi reconocimiento [...] Lo que ahora define mi identidad y permite reconocerse son los arabescos insensatos que mi pulgar teñido de tinta ha dejado sobre una hoja en un destacamento de policía” (ibíd.: 68).

Conducidas en autobuses, precisamente, como “ovejas negras” y descarriadas. Guiadas a cinco kilómetros del centro, fuera del alcance de los *mass-media*, amontonadas en una especie de hangar o garaje grande, un enorme almacén de los suburbios. Conducidas hacia las afueras, cual restos sobrantes en el paisaje navideño que engalanaba con luces el centro de la ciudad, y luego diseminadas, soltadas en “sitios distintos”, separando en el espacio para separar en la acción, conscientes de que, en no pocas ocasiones, *concentrar* puede ser sinónimo de *concertar* (Delgado, 2006). Registradas, archivadas y numeradas en una penitenciaría transitoria, renombrada *cariñosamente* como el “Guantánamo climático”. Un ejercicio creativo de renombramiento que no sólo traía al presente otra polémica y excepcional situación, sino que tomaba una alejada y calurosa localización geográfica, conocida por todos, y la desplazaba figuradamente al frío escandinavo, a miles de kilómetros de allí. Ejercicio de imaginación global o puesta en discurso de una “globalización imaginada” (Canclini, 2000), que se imagina a través de nodos y diferentemente en función de quién, cómo y dónde se produzca el gesto imaginador, y que además nos permite ubicar o proyectar nuestra fantasía y nuestras historias en múltiples escenarios a la vez.

Jørgen: la estética de un cuerpo pantalla

Con todo, la crítica más recia a las actuaciones policiales durante la contracumbre puede formularse escuchando los ecos decimonónicos del positivismo criminológico de Lombroso (2005). Ahora, las detenciones no operaban ya sobre la base de variables genéticas sino que los prejuicios preventivos, por así decirlo, se aplicaban sobre la franja de edad, la estética, el color de la ropa y el calzado, sobre ciertos *looks* o cortes de pelo, sobre la orientación política, los símbolos o estandartes mostrados públicamente; en suma, eran prejuicios e imágenes estereotipadas de un modelo criminalizado de ciudadano y de manifestante, donde la categoría imaginada del “criminal” no era sino una vasta simplificación que lo reducía a la encarnación del mal.

Ante este “estado policial”, tal y como lo definía Olga, y ante las detenciones en buena medida indiscriminadas, emergía un ambiente conflictivo de tensión y temor, una leve guerra psicológica donde la desconfianza era una constante cotidiana, presente en buena parte de las conversaciones, palpable en los pequeños gestos y comportamientos, en las maneras de hablar y de citarse, y hasta inscrita en el propio cuerpo de los activistas. Al salir de los lugares de reunión, los menos confiados borraban cualquier huella y rastro, cualquier indicio que, sobre su cuerpo o en sus ropas, permitiese a la policía “pescarlos” o “cazarlos” fácilmente: unos despegaban pegatinas de sus abrigos, algunos ocultaban la “guía de acciones” distribuida por *Climate Justice Action*, otros escondían los “mapas de acción” donde figuraban los principales puntos de encuentro y de protesta, la mayoría rellenaban sus botellas de agua ante la posibilidad de ser gaseados, y muchos anotábamos cada día, con bolígrafos y rotuladores, en nuestras manos, brazos o piernas, antes de salir a la calle, el prefijo 0045 y el resto de números que nos pondrían en contacto, en caso de detención, con el equipo legal y los abogados disponibles durante la contracumbre. Así, el cuerpo del activista y el cuerpo del antropólogo, vividos como mapas móviles de significados y como guías informativas, veían su carne hecha texto y su propia piel convertida en superficie simbólica, en espacio de inscripción ritual donde la comunicación se establecía y las historias eran contadas y elaboradas; una “piel social” (Turner, 2007) en la que los dramas se asentaban, una “página a doble cara” (Martínez, 2011), nunca en blanco, donde lo escrito en la superficie representaba lo inscrito y lo vivido en el interior del cuerpo.

Todos estos mecanismos de escaqueo y disimulo ponían en marcha un lenguaje mudo pero parlante, el lenguaje de un cuerpo hablado pero también de un cuerpo silencioso, capaz de ser leído figuradamente entre líneas, y eran el resultado directo –más tarde volveré sobre ello– de una “política del disfraz y el anonimato”, una “prudencia táctica” y una discutible “infrapolítica de los subordinados” (Scott, 2003). Pero no es *negro* todo lo que reluce, podría decirse al hablar del *black bloc*. La actuación policial que vengo describiendo, guiada por un estereotipo marcado por las capuchas y las ropas negras, se llevaba por delante a aquellos que, como Jørgen, compartían parcialmente la *estética* pero no la *ética* de la política del bloque negro. Simpatizante, como ya mencioné, del pensamiento y del movimiento *queer*³² y feminista, este treintañero anarquista había sido confundido con un *black blocker* un par de años antes del COP15, cuando los disturbios hicieran arder el barrio de Nørrebro.

³²La palabra *queer*, traducida en inglés como “extraño” o “raro”, era empleada en un principio como un insulto contra los homosexuales. Sin embargo, dicho término fue reapropiado y resignificado desde los años cuarenta del siglo XX por la comunidad gay. Desde entonces, sobre todo desde el final de los años 80 y los primeros 90, el concepto es retomado como emblema por el *movimiento queer* (Butler, 2004), que plantea una batalla teórico-conceptual basada en la praxis de la comunidad *queer*, que intenta contestar lo que entienden como el sistema dominante de representación del cuerpo. El término designa a las minorías no heterosexuales o de género binario, y sus defensores

Desde entonces, como me explicó en una entrevista posterior a la contracumbre, y tal y como pude observar durante su desarrollo, al formar parte los dos del mismo grupo de afinidad, trataba de guardar una distancia prudente para con la *politi*, marcándose a sí mismo distintivamente respecto al perfil caricaturizado –y densamente mediatizado– del bloque negro. Para ello, este diplomado universitario acostumbrado a encadenar “trabajos basura” –flexibles, temporales y mal remunerados– de camarero, habitual en los centros sociales de Copenhague, en sus festivales, *performances* y “cocinas populares” (*people’s kitchen*), elaboraba una serie de códigos o tácticas de visibilidad, artimañas cotidianas ligadas especialmente al uso del color rosa. Durante los días que estuvimos juntos era frecuente verlo con un pantalón, una sudadera y un largo abrigo, todo de negro, y con unas botas del mismo tono atadas con cordones llamativos, con colores chillones como el amarillo y el rosa. También solía llevar las uñas pintadas. A continuación transcribo y traduzco del inglés un breve extracto de nuestra entrevista:

JØRGEN (J): “Creo que no he comprado ropa en unos diez años, más o menos. Uso la ropa que voy encontrando, la que heredo, intercambio o reciclo. Me gusta el negro, pero cuando voy todo de negro y llevo capucha me convierto potencialmente en un black blocker. Para evitar que me detengan camino de una manifestación suelo ponerme una camisa extravagante [...] He sido hostigado algunas veces por la policía por estar en el lugar inoportuno y llevar la ropa inadecuada (*being the wrong place and wearing the wrong clothes*)”.

C: “¿Y esos cordones tan llamativos?”

J: “Pues... Hay varias razones por las que los uso. No me gusta gastar dinero en ellos, así que voy poniéndome los cordones que encuentro. Primero, me parece que quedan bien; a mí me gusta especialmente el rosa. También es una forma de enseñar mi color más auténtico... Es decir, tiene que ver con mis convicciones *queer* y feministas, por eso también suelo llevar esmalte de uñas. Me considero como parte de una especie de bloque rosa (*I consider myself belonging in some kind of pink bloc*) [...]. [Los cordones] señalan que no soy una amenaza. Por ejemplo, en una manifestación son fácilmente reconocibles, por lo que puedo relajarme: son un escudo para que no me confundan con alguien que acaba de reventar un escaparate. Aunque me he dado cuenta de que todo esto funciona mejor a la luz del día... [Ironía]. Por la misma razón, si estuviese pensando en hacer algo ilegal me pondría otro tipo de cordones [...] Otros se ponen el ‘uniforme’ activista para alinearse y hacerse ver como una amenaza anónima y potencial”.

Lo interesante de sus palabras radica para mí en entender cómo Jørgen concibe, habita y narra su propio cuerpo, la indumentaria que lo envuelve y el maquillaje o las pinturas que lo presentan –y toda presentación es actuación y actualización (Goffman, 1987)–, como un espacio personal que es también político: “*Politics for me is relations*” (“para mí lo político son las relaciones”), me dirá en nuestra charla, pero siempre estamos ante relaciones escenificadas a través del cuerpo; esto es, lo político es lo que está *entre* los cuerpos. Si además la ciudad se aparece como conjunto de “escenarios del cuerpo” (Fernández de Rota, 2008), como el mundo interior y el registro vivencial de sus protagonistas, el testimonio de

tienen a marcar una frontera respecto a las comunidades LGTB (lesbianas, gays, bisexuales y transexuales). La suya es una práctica teórica y corporal que planta cara a la “heteronormatividad” y a las dualidades clásicas de hombre-mujer, cultura-naturaleza y sexo-género. Los distintos procesos –físicos, sociales, históricos, tecnológicos– son los que “producen”, material y discursivamente, tipos y prácticas corporales diferentes (Butler, 2001).

Jørgen, fundado en su activismo y en sus encontronazos con las fuerzas del orden, revela que existen estéticas inadecuadas para “lugares inoportunos”. Por eso trata de hacer de su cuerpo un “escudo”, un lugar de escritura o proyección, una pantalla, marca o signo que no lo haga parecer ni aparecer –o que no lo haga ser “leído”– como “una amenaza”. Sus cordones y camisas, sus colores y uñas, forman parte del entramado geográfico que es su cuerpo, su territorio más cercano y moldeable. Es, en cierto modo, su manera de camuflarse y de decirse *otro*, de construir un “proyecto corporal” (Atkinson, 2003) que es a su vez un proyecto político.



Ilustración 2. Jørgen

Dichos recursos funcionan como catálogo simbólico y código lingüístico, entre manifestantes y también entre éstos y la policía. Por un lado, los agentes distinguirían a aquéllos que se desmarcan o se marcan distintivamente como Jørgen –algo que cuesta creer en cargas o disturbios, y que se complica aún más, como él señala, al oscurecer y volverse tales signos menos evidentes–. Por otro lado, al afirmar que utilizaría un tipo u otro de cordones en función de sus intenciones, está guardando el código y respetando al resto de manifestantes que actúen como él durante la manifestación. Él, insinúa, es libre de cambiar y de ponerse el “uniforme” –de trabajo, también de lucha– para “alinearse” –de nuevo el vocabulario combativo– y *hacer bloque* junto al resto en las calles, como si el cuerpo pasase así de ser un “escudo” defensivo a ser un arma de ataque. Un bloque negro, se sobreentiende, que por ser homogéneo y estar “uniformado” –en ambos sentidos– se vuelve más visible, también más fácil de infiltrar por medio de “secretas”, como siempre se rumorea³³, y cuya notable visibilidad también implica que su “violencia”, y

³³Dichos rumores no se corresponden, técnicamente, con la realidad. Así lo asegura el oficial Sánchez, que en el siguiente epígrafe tomará con más calma la palabra: “No existe eso de *secreta*, eso era antes. Yo voy de *paisano*... aunque sí que es secreto que somos policías, porque tú no ves que lo seamos [...] No hay ningún departamento que se llame ‘policía secreta’. Hay varios grupos: está el de seguridad ciudadana –los que ves en la calle–, la policía judicial, información, científica y extranjería; esos grupos van todos de paisano”. Ir de paisano... y en secreto. No existe entonces *la secreta*... pero sí *el secreto*. Al margen de este eufemismo, que vela y disimula un comportamiento real, Sánchez reconoce la existencia de policías “infiltrados” en algunas manifestaciones: “Sí que hay, pero pongo la mano

no la de otros, sea más fácil de identificar. En cualquier caso, tácticas esquivas como las de Jørgen no marcharon durante el COP15, menos aún en un país donde es ilegal llevar la cara cubierta, pero donde el intenso frío obligaba a la mayoría a cubrirse el rostro hasta los ojos. Casi todos los detenidos vestían de negro, es cierto, pero muy pocos habían incurrido en conductas violentas. Era en nombre de la violencia, o contra ella, que la acción policial tomaba cuerpo, y es al hablar de la violencia, precisamente, cuando el cuerpo de Ribas se enciende como una mecha.

HISTORIAS DE VIOLENCIA

Entre el calor de la tarde y la intensidad de sus palabras, Ribas se acelera cuando sale el tema de la violencia. Su cuerpo se mueve adelante y atrás, se retuerce y se balancea rítmicamente entre gestos, muecas y acelerones, y la entrevista llega a un terreno en el que se siente más cómodo, como si hablase de algo que conoce y vive plenamente, como si sus palabras fuesen las de un agente social que no es sino “ser de carne, [puro] nervio y sentidos” (Wacquant, 2004: 15). “¿Su violencia y la nuestra? Para mí es una cuestión 100% espectacular. De hecho, no sólo es así como punto de vista de un participante [y no ‘miembro’] en un *black bloc*, es así porque... ¡Es así!”.

Recordemos que aquella tarde, antes de la emboscada de la policía, “muy poca cosa” –en sus palabras– había ocurrido hasta ese momento: papeleras ardiendo, pintadas, cristaleras rotas. “Luego escuché que si habían roto coches de los maderos...”. En efecto, el rumor funcionaba en distintas direcciones. Desde el punto de vista de la policía, los rumores de “acoso” y “brutalidad” que llegaban constantemente a un lado y a otro de las grandes manifestaciones, o a un punto y a otro de la ciudad, circulando entre los espacios de descanso, reunión y fiesta, se convertían en tácticas y mecanismos de comunicación, parte integral de la eficacia de la acción policial, contribuyendo a cargar el ambiente, a llenar la atmósfera de inseguridad, temor, miedo y sospecha.

Por otro lado, en los estudios de Gluckman sobre el orden y la rebelión en las sociedades africanas, comentados por Hannerz (1993) en su exploración de la ciudad, se nos recuerda que el rumor sirve para mantener la unidad de los grupos, pues no deja de ser una forma de expresar y afirmar normas: “Se puede dañar a enemigos y sancionar a los disidentes dentro del grupo, también mantener afuera a los intrusos” (Hannerz, 1993: 213). He ahí, además, la noción gluckmaniana de “rituales de rebelión”, según la cual –a veces– el conflicto y su ritualización no hacen sino reforzar la cohesión social, impulsada por los propios “rebeldes rituales” (Gluckman, 1954). Sin embargo, dicho análisis centraba el estudio del rumor en conocimientos acumulados sobre las personas y su pasado. En cambio, el rumor funciona además como “red social”, en el moderno sentido de la expresión, como herramienta de expresión subalterna. En Copenhague, entre el frío y la frustración por los arrestos diarios, murmullos y chismes eran lanzados como válvulas de ilusión y esperanza, vehículos que aspiraban a mantener el ánimo y a congregarse de nuevo a la gente en las calles, y también como enunciados grupales de alerta y precaución. Frente al castigo público, las detenciones masivas y las amenazas a la integridad física, la circulación de rumores impedía caer en un silencio colectivo y conjugaba la crítica tenaz a la represión con la expresión de las pequeñas victorias y los propios miedos; eran un “testimonio político” contra la “historia oficial” (Scheper-Hughes, 2000, 2002a). A la vez que protegían en el anonimato a quienes los ponían en

en el fuego de que eso es mentira [que los infiltrados comiencen, en algunos casos y tal y como rumorean ciertos activistas, las broncas en las calles, legitimando así su propia actuación posterior]... Pero ya te digo, es mi opinión”.

movimiento, se pasaban de boca en boca, de barrio en barrio y de red en red como relato “sin autor pero con múltiples relatores”, liberando así a la crítica cual “voz democrática” que minimizaba el riesgo de identificación y de reprimenda (Scott, 1985, 2003).

Pluralidad de tácticas

“Su” violencia y la “nuestra”, algo cien por cien espectacular, explica Ribas:

“De hecho, si lo piensas, la novedad de Seattle... lo que tuvo de distinto no fue la movilización, porque ésta venía prácticamente desde la existencia de las cumbres. Lo diferente fue que se lió parda y que mediáticamente se le demostró al mundo entero el descontento popular respecto a las instituciones del gobierno mundial”.

Fragmento 9.

La trascendencia “mediática” y el alcance “mundial” como notas relevantes que publicaban – hacían público– un conflicto. Nótese que *Seattle* –a secas, y a la vez funcionando como encaje intertextual, narrativa mítica referente y referenciada– sigue reapareciendo en su testimonio como punto de inflexión político-vital. En un momento dado, critica el tono pacífico de varias de las protestas desarrolladas durante el COP15.

C: “¿Crees que hubiese sido más adecuada la táctica del *black bloc*?”

R: “¡No hombre! Yo creo en la pluralidad de tácticas, joder. El *black bloc* no tiene que funcionar solo, de manera excluyente. Lo que *tenía* gracia [Nótese el empleo del verbo en pasado], era la pluralidad de tácticas y que éstas se apoyaran las unas a las otras. Por ejemplo, en Évian iba delante el bloque rosa. Nosotros íbamos cortando las calles y ellos iban poniéndoles corazones en los escudos a la policía. Luego, cuando la policía empieza a cargar nosotros nos abrimos, el bloque rosa pasa hacia atrás y nosotros nos quedamos defendiendo la posición de las tanquetas [...] Era un poco lo que se hacía de aquella, lo que se hizo en Praga: se dividía por zonas y colores... Creo que lo importante es eso, una pluralidad de tácticas. Incluso los de Greenpeace [Tono algo despectivo], en Rostock, con las lanchas en el puerto”.

Fragmento 10.

No es casual ni meramente autobiográfico el hecho de que acuda a tiempos pasados al conjugar sus ideas y experiencias. Como señalaré, la contracumbre de Copenhague representó en gran medida – para ciertos grupos– un momento-bisagra, un *intermezzo* entre lo que había sido y lo que estaba llegando. En cuanto a la “pluralidad de tácticas”, ésta se refería a la división por zonas, bloques y colores, en función del riesgo y del tipo de acción desarrollada, que se ejercía sobre el territorio de la ciudad desde las primeras contracumbres: una división geográfica y de actitudes, un principio moral que enfatizaba las acciones coordinadas basadas en la diversidad, respetando la autonomía de cada uno y su libertad de elección, y traduciendo sobre el plano urbano una “lógica de enredar” o de red –*networking logic*–, o una “lógica cultural de la conectividad” cultivada a través de Internet (Juris, 2004, 2005). La ciudad y las fuerzas de los manifestantes quedaban así divididas en zonas y en colores, como un semáforo o “fuego” político – un *feu*, en francés– que medía las intensidades de la protesta: la zona verde y jovial, la zona amarilla de

desobediencia civil, la zona roja de confrontación. De menos a más el riesgo, de menos a más la posibilidad de ser detenido. Sobre el cuerpo de la ciudad, el cuerpo plural y difuso de un activismo coloreado: los encapuchados del bloque negro por un lado, la protesta festiva y carnavalesca –“frivolidad táctica”, le llaman algunos activistas– de los payasos y saltimbanquis del *pink bloc* por el otro, etc.

Llegados a este punto, sabemos que todo símbolo cobra sentido en relación con otros, cuando comunica y se comunica dentro de un esquema o de un conjunto (Douglas, 1988; Leach, 1989). Así como los *ndembu* simbolizan la estructura social a través de los colores de la tierra, de los árboles y de los fluidos del cuerpo (Turner, 1990), probando que el sistema orgánico ofrece a menudo posibilidades de imaginación analógica con el sistema social (Douglas, 1998), también los “antiglobalización” o “antiglobi” –en la jerga activista– tienen en cuenta a su manera los árboles y las plantas de los ecologistas o la pasión y la sangre ocasional de los más revoltosos. En cualquier caso, el respeto a la diversidad de tácticas condensadas y zonificadas en estos colores nunca ha sido unánime, especialmente por parte de aquéllos más críticos con la violencia y con el bloque negro.

Queda decir que ni la policía ni muchos manifestantes llegan a respetar del todo dichas zonas y sus fronteras, ambiguas y en contacto. A otros, los más despistados, quizá les ocurra como a Abélès (2001), cuando al iniciar su trabajo de campo en el *Palais Bourbon*, que alberga la sede de la Asamblea Nacional francesa, fue llamado al orden por lucir orgullosa y equivocadamente su insignia de color malva cuando entraba en la “zona sensible” –la del hemiciclo y sus salones contiguos–, reservada a diputados o a colaboradores con un broche, pin o chapa de color naranja. En cualquier caso, este ejemplo nos vale para revelar no sólo lo que es la Asamblea Nacional francesa, lo mismo que –para algunos– fue Copenhague durante varias semanas, una “ciudad prohibida” (Abélès, 2001: 237), sino que nos demuestra que las labores de separación, clasificación, distinción y jerarquización no sólo son inherentes a las instituciones, como remarca Abélès y recuerda Douglas (1986), sino que fluyen con la misma intensidad y penetran con la misma energía los lugares y los tiempos del activismo.

‘¿Quién define la violencia?’

R: “Una de las gracias que para nosotros tenía el tema de la antiglobalización es que no se le podía poner una cara [...] En el *black bloc*, el hecho de taparse la cara tiene una significación también de que no somos nadie... No somos interlocutores: no tenemos una intención de poner jefes, o poner líderes o gente con la que hablar”.

C: “Y entonces la violencia...”.

R: “En la época de Oveja Negra siempre hablábamos de una cosa: cuando a nosotros nos llaman los *malos*, permitimos que los *buenos* hablen. Si no existen los malos, los buenos no tienen posibilidad de hablar. El conflicto que nosotros generamos hace que exista la posibilidad de que se le pregunte [...] [Hace una breve pausa y garabatea en su cuaderno, partiendo en dos la hoja en blanco, como si quisiese dividirla en dos unidades categoriales]. Si no hay violencia... La única forma de visibilizar la historia, el único lenguaje que entienden es el de la violencia. Y ‘violencia’... ¿Es una forma de llamarlo? ¿Qué es violencia? ¿Esto y no lo de las pateras, o el que te echen del trabajo o...? ¿Quién define la violencia?”.

Fragmento 11.

En efecto, de un modo u otro, la violencia siempre ha estado presente tanto en la discusión del concepto de “globalización” como en la discusión de las prácticas y las políticas –visualizadas y proyectadas en el escenario mediatizado de las contracumbres– encaminadas a discutir los procesos globalizadores en curso. En este punto, consciente de las dolorosas lecciones de sangre y fuego escritas con pólvora en la primera mitad del siglo XX, coincido con Appadurai (2007) al establecer una correlación entre la incertidumbre que trae consigo la globalización, sobre todo desde la década de los 90, y el aumento de la violencia –de una “geografía de la furia”– ante unos flujos globales que desestabilizan, en mayor o menor medida, los mapas y las certezas de antaño.

En este orden de cosas, preguntarse “quién define la violencia” resulta fundamental, pues saber quién le da nombre y quién la fabula nos recuerda que su narración, a veces, hace a la violencia circular y reproducirse (Caldeira, 2007); relacionarla con el lenguaje y con la “posibilidad de hablar” –sin olvidar que, más allá del discurso, la violencia también se genera por ritualización y por actualización efectiva– sirve para recordar que los usos del habla se encuentran organizados en sistemas de diferencias, que el habla es social y está hecha de relaciones de poder simbólico “donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los locutores y sus respectivos grupos” (Bourdieu, 1985: 11). Al margen de que, en la fórmula de un maniqueísmo reductor y simplista, Ribas reproduzca la caricatura de los propios manifestantes como “buenos” y “malos” –y aunque la caricatura, ya sea injusta o facilona, siempre nos induzca a reconsiderar lo caricaturizado (Romero, 2010)–, lo cierto es que su reflexión es bien interesante. De una parte, como remarca en sus preguntas, el *acto de habla* que es para él la violencia verá alterada su definición en función de los interlocutores o, más precisamente, dependiendo de quién ejecute y quién reciba la violencia; así, un comportamiento que para unos sea ilegítimo o inaceptable podrá no serlo para otros, y viceversa. Así lo expresaba ya hace tiempo Leach (1977) en su estudio de los grupos *kachim*: tanto los líderes como los que atentan en su contra pueden ser considerados, llegado el momento y más aún cuando un conflicto se cronifica, como agentes que compiten por igual para imponer su voluntad al pueblo.

Aún es más, podría pensarse junto a Riches (1988) que *violencia* es más una expresión de quienes son víctimas de ciertos actos que de aquéllos que los ejecutan. He ahí la aprobación del paquete de leyes contra la violencia de los “patanes” alteradores del “orden público”, o las acusaciones de “tortura” y “brutalidad” de los detenidos como señalamiento de la violencia estatal. En este sentido, la violencia se nos presenta y se representa en múltiples lecturas y como fenómeno multívoco y a la vez polisémico. En la contracumbre, la violencia del bloque negro era una fuerza desordenadora, la suma inexacta de una voluntad instrumental (transformar el medio urbano) y otra expresiva (dramatizar, corporizar y escenificar las ideas). Frente a ella, la policía no se decía a sí misma violenta, sino que era –como manifestara Radcliffe-Brown en el preámbulo de *Sistemas políticos africanos*–, simple “gobierno” y “organización política” (Riches, 1988: 18), extensión de la idea weberiana que reservaba al estado moderno el monopolio del uso legítimo de la fuerza. Una fuerza siempre ligada a una idea de orden social, en donde el Estado se imagina como un proyecto incompleto que ha de ser “hablado” e “imaginado” permanentemente, producido contra el desorden inherente a quienes lo amenazan (Das y Poole, 2004). Una fuerza empapada en este caso de una semántica de la higiene y de la limpieza en donde restablecer el orden significaba restringir, reestructurar y purificar cuerpos y espacios. Para ello, la detención funcionaba como anticipación o “derecho de tanteo táctico” (Riches, 1988: 21), donde Dinamarca y una coalición de Estados –viendo la ayuda recibida de Alemania y Holanda–, debían mostrarse al resto de Europa como socios de confianza, capaces de sacar músculo y enseñar, si fuera necesario, su capacidad para el uso de la violencia.

Por otro lado, si la violencia es “el único lenguaje que entienden”, y si en cambio “no somos interlocutores” o “gente con la que hablar”, asistimos a una suerte de error o fallo comunicativo, a un combate entre extraños que se niegan la palabra, que no hacen dialogar sus desacuerdos. No es sólo que “la importancia de mostrar con qué se está en desacuerdo –aquello que uno *no es*– condiciona estrechamente la manera de decir” (Fernández de Rota, 2012a: 10), sino que para decir *en contra* necesitas hablar *con* el otro. Hablar sin interlocutores es monologar, al fin y al cabo, hacer de la arquitectura de las palabras que nos hablan tanto como las hablamos un edificio destinado a enmohecer. Las escenas de violencia no son sino lenguajes encontrados. Por ello, así como de aquellos que se pelean se dice que “ya no se hablan”, las peleas *en y por* la ciudad durante el COP15 no eran tanto luchas por el derecho a hablar como a ser escuchados.

C: “¿Sería una manera de *dar* o *llamar* la atención?”

R: “Es preparar el escenario para que alguien hable. Y también estás señalando, porque con la violencia hablas: tú estás atacando. ¿A qué? A las multinacionales, a... Estás señalando tu rechazo activo hacia los símbolos del capitalismo, lo que se considera que está acabando con el mundo. Tú puedes rechazarlo de manera verbal, pero cuando tú rechazas algo y lo rompes es una forma clarísima de mostrar tu intención de destruir cierto tipo de relación social [Véase el componente performativo atribuido aquí a la violencia]. Es una forma práctica de señalar tus intenciones. [...] La lucha con el poder, con la policía... Bueno, la policía en el fondo no es más que la defensa clara del sistema... o de las personas a las que tú estás intentando hacer frente; la policía es la representación de la violencia”.

Fragmento 12.

Resulta fácil aceptar, al analizar el discurso de Ribas, que no existe la “no violencia” o, por decirlo de otro modo, que “existen distintos grados en la violencia que acompaña la formulación y la puesta en práctica de los ideales, pero no hay grado cero” (Balibar, 2005: 120); lo que existe es un *continuum* de la violencia (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004), producto combinado de fuerzas estructurales y prácticas de los actores. Bien sabemos, a fuerza de golpes, que en ocasiones la violencia puede ser causa y resultado de no hablarse. Pese a preguntarse qué es la violencia luego se reconoce a través de ella, al afirmar que con ella (*se*) *habla*: también se “ataca”, se “rechaza”, se “rompe”, se “destruye”, expresiones todas que denotan la fuerza expresiva de lo negativo, una capacidad de negar que precisa absolutamente del “otro”, de aquel contra quien se habla, para materializarse o ser enunciada: el policía, el sistema, el poder... engranajes en cadenas de relaciones mediante las cuales se renegocia constantemente el “nosotros”, se organizan las diferencias y se fijan fronteras y territorios (Barth, 1976).

Por decirlo con Zulaika, el negativo opera aquí como sustento, como mecanismo definatorio de la identidad colectiva, en tanto que “*perseverar* en la negación equivale a *preservar* la integridad interior y a aferrarse a su centro de identidad” (1990: 347). Una identidad expresada y vivida como diferencia, puesta en relación (en comparación) con el otro. Así, en cuanto establecen un marco de exclusión y discontinuidad, los activistas cercan o delimitan su campo de sentido a la vez que devienen “dueños de la negación” (ibíd.), pues reconocen que decir “sí” –o permanecer en silencio, en palabras de Ribas– supone la “aceptación táctica” de su gobierno o, dicho de otro modo, implica reconocer y legitimar la autoridad del otro. Al final, tal gramática de la violencia es manipulada, instrumentalizada o silenciada, volcada, girada y dirigida en función de los distintos discursos, deseos e intereses: “su” violencia (*mala*

por definición) o la “nuestra” (*buena* por necesidad), pero violencia al fin y al cabo. Una violencia que *habla y hace hablar*, que prepara escenarios, un tipo de “violencia performativa” (Juris, 2005).

Si bien el ataque a los símbolos nos induce a pensar automáticamente en la “violencia simbólica” (Bourdieu, 2000), ésta opera en realidad de arriba abajo, asegurándose la reproducción de las estructuras de dominación a través de instituciones como el Estado, la familia y la escuela. Al mismo tiempo, tal y como en muchas sociedades no occidentales prevalecen formas de violencia invisible, como la hechicería o la brujería, la violencia simbólica tiende a manifestarse discreta y subrepticamente en las conciencias y en los esquemas mentales de dominación, pues los propios dominados perpetúan su situación al consentir y naturalizar el orden social que los oprime. Tal definición entronca con la “hegemonía” de Gramsci (1987) y la “ideología” de Althusser (1971). Por el contrario, si mantenemos la metáfora orientacional que guía y sitúa el discurso de Ribas, la “violencia performativa” teorizada por Juris iría de abajo arriba: un modo específico de comunicación a través del cual los activistas buscan la transformación social, escenificando batallas callejeras de gran densidad simbólica. La suya no sería, como han repetido algunos medios de comunicación, una violencia “irracional”, “sin sentido” y “aleatoria”, sino un tipo de violencia regulada, sancionada informalmente y con significado: muchos *black blockers* dirán que violencia es causar daño a otro ser viviente y no destruir objetos; muchos, como Ribas, dirán que violencia es “la de los otros” –incluso la de algunos manifestantes anti-violencia que, curiosamente, los increpan y zarandean– y que la agresión a personas, de su parte, sólo se da como forma de “autodefensa” frente a la policía. He ahí un ejemplo de aquello que Velasco (1991), en otro contexto, definió como “textos sociocéntricos”, un lenguaje ritual que no es sólo expresivo sino que da motivos para la acción; lenguaje de identidad que obliga a incluir al otro para poder hablar de sí mismo, de tal forma que la expresión de identidad “es al mismo tiempo el reconocimiento de una dependencia, de una interdependencia” (ibid.: 723).

Dicha discusión, a fin de cuentas, nos anticipa el infortunio epistémico que traería consigo definir la violencia *a priori*, al tiempo que anima a superar el clásico estudio de la violencia a partir de las “causas” que la originan, reduciendo su sentido a la simpleza de la acción-reacción y de los medios y los fines, y olvidando la creatividad y la capacidad de agencia. Por otra parte, es una lástima que Juris no dedique esfuerzos a decirnos qué entiende por “lo performativo”. Claro está, como indicaré más tarde, que el concepto de *performance* es complejo, inestable y polisémico, y muchas veces su utilización a la ligera no ayuda a aclarar su significado. Aquí, la violencia sería performativa porque *dice* al hacer y porque *hace* diciendo (Austin, 1998): su *performance*, tal que escenificación de la otredad y acto de dramatización, está menos fundamentada en la representación que en la construcción. Así, cual política ritual y prefigurativa, los activistas consideran que con sus actos violentos se inicia *de facto*, allí mismo, un orden nuevo, el camino hacia otro paisaje urbano y otro horizonte político. Su *performance* se define por la presentación de otras posibilidades, por la “creación de la presencia” (Díaz, 2008).

Como apunta Juris, las intervenciones del bloque negro *en y sobre* la ciudad son una lucha por la visibilidad que, por un lado, generan lo que él denomina “identidades radicales” –ligadas a acciones que ritualizan la virilidad como umbral a franquear por la fuerza y la valentía (Gilmore, 1994), marcando fronteras con otros grupos–, y por otro lado producen y lanzan mensajes globales contra el Estado y la globalización neoliberal, capturando por unos minutos la atención de unos *mass-media* que fabrican significado al seleccionar, cortar y presentar imágenes que son reinterpretadas, descontextualizadas y reinsertadas en una narrativa diferente; o dicho de otro modo, que establecen una separación entre lo que se dice, pero que no es real, y lo que se vive, pero que no se dice (De Certeau, 1999). Esta narrativa mediática deslegitima a los protestantes al presentarlos y estigmatizarlos como jóvenes alocados y

desviados políticamente. Al tiempo que retrata la violencia como pura explosión irracional, gratuita y sin sentido, omite el componente transgeneracional de las contracumbres y naturaliza la “juventud” y la “violencia” que, inherentemente, a ésta le es asociada (Ferrándiz y Feixa, 2005). “Jóvenes” y “juventud”, dos simples palabras que valen para estas prácticas y para otras que recorren este trabajo, pero que no hay que presentar como unidades sociales con intereses comunes. “Al construir un grupo como ‘juventud’, se le asignan límites, atributos y aspiraciones, y se delimitan dispositivos institucionales desde relaciones de poder” (Amezcuza y Palacios, 2014: 151).

Relaciones de poder, visiones de la policía: el oficial Sánchez

Al igual que la noche del 14 de diciembre, cuando las barricadas se prendieron a lo largo de la calle Prinsessegade y la policía –habiendo controlado los puentes que bordean la isla– nos rodeó a cientos de personas en Christiania, en medio del fuego cruzado entre cócteles molotov, piedras, pelotas de goma, cañones de agua y botes de lacrimógeno y gas pimienta, luego de asistir a una conferencia de Naomi Klein y Michael Hardt –celebrada antes de una “fiesta” que terminó en “revuelta”, mostrando la íntima relación existente entre ambos conceptos³⁴–, los chicos del *black bloc* escenificaban lo que Bourgois (1989, 2010) llama una “cultura callejera de resistencia”, capaz de erigir en las calles “un foro alternativo donde la dignidad personal puede manifestarse de manera autónoma” (2010: 38). Acciones que, al contrario de lo señalado por el autor en su estudio de la *inner city* estadounidense³⁵, sí parecen ponerse en práctica –o ponerse *en habla*– como formas conscientes y coherentes de oposición política, y no tanto como un “conjunto espontáneo de prácticas rebeldes” (ibíd.); acciones violentas que afectan, a veces de forma desproporcionada, a la percepción que la comunidad tiene de ellas, en tanto su dramatismo y su narración acentúan la sensación real de peligro.

Antes de ser reordenados en el asfalto, algunos de los 968 detenidos reproducían con discreción sus ataques característicos, ataques enmarcados en una lógica escénica con la que marcan el territorio y ritualizan el espacio. Ataques y contraataques que a la vez intentan “limpiar” o “purificar” el paisaje, liberarlo de aquello que se antoja molesto, feo, peligroso e inapropiado, ya sean cajeros o fachadas de multinacionales: “[...] van marcando los puntos por los que van pasando, como si quisieran dejar un rastro que hiciera inequívoco el itinerario, como si fueran signos de puntuación traumáticos del recorrido, a la manera de las migajas de pan del cuento” (Delgado, 2006: 5). Migajas, sin embargo, con las que no se pretende *volver* sobre el mismo camino sino *abrir* un sendero nuevo; migajas que, efectivamente, desaparecen poco después, no volando en el pico de los pájaros sino borradas por las brigadas de limpieza.

Por otra parte, cuando Ribas habla del “poder” –y lo hace con asiduidad– reproduce un error clásico entre muchos activistas: reducir el poder al gobierno, a una clase, a la estructura política. “Ellos”, “el enemigo”, “el capital”, “los de arriba”, “el sistema”, forman parte de una trama lingüística que politiza

³⁴En realidad, tanto la “revuelta” como la “fiesta” –por muchos y durante mucho tiempo– es, siguiendo a Roland Barthes, “lo que se espera” (Delgado, 2004). He ahí la intensa relación entre fiesta y temporalidad, pues ésta es una especie de “habitáculo sagrado en el seno del tiempo, el equivalente del templo o del monumento en la dimensión espacial” (ibíd.: 78). En lo que aquí nos concierne, en la relación entre “fiesta” y “revuelta”, expresaré que toda fiesta transforma lo cotidiano al desfigurar el tiempo y el espacio sociales, y puede, pese a estar ella misma sometida a su propio control, descontrolarse de pronto, inesperadamente, como el famoso carnaval de Romans de 1580 estudiado por Emmanuel Le Roy Ladurie, expresión transitoria de “violencia simulada” y “violencia real” (Pujol, 2006).

³⁵La expresión *inner city* apareció en los años ochenta en Estados Unidos como un eufemismo de la palabra “gueto”, que sigue utilizándose en el habla cotidiana para referirse a enclaves urbanos segregados.

las palabras y simplifica, en ciertos casos, sus significados; una trama que construye la imagen del antagonista reduciéndole y vaciándole sus semejanzas, añadiéndole o sustrayéndole atributos, tomando distancias. Trama o conjunto semántico que funciona como eje valorativo, que dice de quien nombra tanto o más que de lo nombrado: “La forma en que se nombra nos lleva directamente a la forma en que se mira, y ésta nos remite inevitablemente a la forma en que se es” (Gómez-Ullate, 2009: 71). En la conversación que mantenemos, Ribas tiene claro, igual que las sociedades estudiadas por Clastres (1974), que la violencia es inherente al “poder”, pero dicho “poder” emana de su boca como si viviese aislado, esculpido en el tiempo y en el espacio. Olvida que éste –sea de la índole que sea– no opera desde fuera, al margen o por encima, sino a través de los cuerpos, los actos, las palabras y los imaginarios de quienes lo padecen. En cambio, en este trabajo subyacerá una idea del poder en tanto relación, presente siempre en las relaciones humanas, móvil, reversible e inestable; “relaciones de poder” (Foucault, 1994) en las que éste no se posee sino que se ejerce, no impide sino que produce (Foucault, 1988).

“La policía es la representación de la violencia”. En este ejemplo es el cuerpo policial quien detenta el “poder”, suya es “la defensa del sistema”, ellos son –como se dice en la calle– los “perros del Estado”, aquellos que –al igual que los manifestantes– han de impresionar a la población con sus acciones. Al margen del rico entramado semántico antes comentado, con el que los activistas se refieren al universo policial³⁶, resulta sorprendente observar la persistencia de un imaginario, construido en base a una narrativa de acción, que poco se corresponde con la realidad. Véase como ejemplo el trabajo de Fassin (2011) junto a las patrullas de la BAC (*Brigade Anti-Criminalité*) y en una de las comisarías de las *banlieues* parisinas, donde nos muestra cómo su oficio se llena cotidianamente de inacción, frustración y aburrimiento, y se ve marcado por una “cultura de los resultados”, por la presión política para “hacer números” –*faire du chiffre*–. Dicha situación explica, por un lado, que el mínimo suceso tome una dimensión extraordinaria y, por otro lado, que los policías se vean obligados a “ocuparse” o a “estar ocupados”, es decir, a ir en busca del contacto con la población, a realizar controles de identidad, cacheos –*fouilles*– y registros continuos, de modo que la policía se convierte en su propia justificación: basta con aumentar el número de agentes para ver multiplicado como por arte de magia el total de detenidos, atestados y expedientes. Capaces de provocar y de recibir provocaciones por igual, terminan protegiendo no el llamado “orden público” sino un concreto “orden social”, sirviéndose del reino ambiguo que separa la *force* que dicen emplear de la *violencia* que los demás ven con frecuencia en sus actos.

³⁶En mi trabajo de campo en Francia (capítulo 5) también pude registrar gran variedad de términos con los que referirse a la policía: *les flics* o *la flicaille*; *les poulets* y *les vaches (mort aux vaches!)*, “pollos” y “vacas” que animalizan al cuerpo de(l) policía; *les képis*, en referencia al quepis o gorra cónica que forma parte del uniforme de los gendarmes; *les bleus* o los azules, igual que se les conoce –curiosamente– a los futbolistas de la selección francesa, jaleados con el grito *Allez les Bleus!*; *les keufs* y *les schmits*; o *les bacs moins 2*, juego de palabras y expresión burlona con la que se referencia y se refuerza la creencia popular en el bajo nivel de estudios de los agentes. Por un lado, BAC se refiere a las “brigadas anti-criminales” o CRS (*Compagnies Républicaines de Sécurité*). Por otro lado la expresión *bac plus 2*, *bac plus 5*, etc. (*bac +2*, *bac+5*), son graduaciones de las titulaciones de enseñanza francesa, tal que el nivel de formación será mayor cuanto mayor sea el *bac (baccalauréat* o bachillerato). En este caso, a los policías se les asigna un *bac moins 2* (*bac-2*), asignándoles un nivel muy inferior al del propio bachillerato.

En el caso español, y en relación con la anterior creencia, es frecuente escuchar entre los manifestantes el siguiente cántico dirigido a los policías, especialmente a los antidisturbios: “¿Para qué queréis el casco si no tenéis cabeza?”... El caso de Sánchez, que hoy termina su licenciatura, pudiera establecer una falla o ruptura con la concepción popular más extendida. No obstante, él mismo, narrando su experiencia y recordando su primer año en la academia de formación para policías, otorga cierta credibilidad a tal creencia, aunque advierte que “cada vez hay gente con más estudios” y que “ahora [éstos] hacen falta para ascender”. Para terminar con el tema, concluye: “Además, aunque antes pensaba distinto... con ser licenciado no vas a ser más hábil a la hora de investigar o atender una denuncia”.

Cuando, entrevistando al oficial Sánchez –agente del Cuerpo Nacional de Policía, de 32 años de edad, destinado en Andalucía y en activo desde hace seis años–, le resumo la tesis de Fassin sobre la “cultura de los resultados”, pidiéndole su visión y valoración de la misma y preguntándole si dicha “cultura” puede darse en su trabajo, me lanza con total sinceridad: “Sí, sí. No es que se pueda dar... ¡Se da! Te escucho a ti con este autor y estoy escuchando a mi jefe”. A continuación, para explicarse, se refiere a los controles de identidad: “Las identificaciones en la calle, por ejemplo. La policía no puede identificar a una persona porque sí. Tú tienes que identificar a una persona si está justificado”. Consciente de su autocrítica, continúa con una franqueza encomiable:

SÁNCHEZ (S): “Cuando llegas a comisaría para cambiarte... hacemos una reunión –un *briefing*, se le llama–, y te dicen: ‘Oye, estamos muy bajos de identificados. Hay que identificar más’. Eso implica que al final identifiques porque te dé la gana. Al final vas a *los típicos de siempre* y los identificas: ¿pa qué, pa qué? [*sic*]. Tú no puedes identificarlos porque sí. Te dice el jefe [acelera el ritmo y modula su voz, dándole un tono grave]: ‘Tienes que traernos actas de droga: ¡Actas de droga, actas de droga! Y detenidos: ¡Detenidos, detenidos!’ Te obligan a eso... Aquí se llama la *cultura del palote*”.

C: “¿La cultura del ‘palote’?”

S: “El palote, ¿sabes? El número. Como cuando juegas a las cartas: palotes. Pues si tienes cinco identificados haces así: cinco [dibuja en el aire un cuadrado imaginario atravesado por una diagonal, figura compuesta por el trazado de cinco líneas o ‘palotes’]. La cultura del palote... En todas las comisarías en las que he estado lo he escuchado [...] De hecho, los sindicatos [se refiere a sindicatos de policías como el SUP (Sindicato Unitario de Policías) o la CEP (Confederación Española de Policías), los únicos a los que pueden estar afiliados] es de lo que más se quejan: por un lado te están diciendo que hay que hacer identificaciones masivas, pero por otro lado... ¡es ilegal!”.

C: “¿Y quiénes son los típicos de siempre?”

S: “Pues, por ejemplo, *aquí*... [Contextualizo el deíctico: la entrevista transcurre en un bar con ventanas a un parque, donde suelen reunirse a beber, fumar y matar el tiempo varios mendigos y gente de escasos recursos]... los del banco. No te vamos a identificar a ti... Y al final lo que haces es *criminalizar* a esa gente [...] Eso sí, no es obligatorio. No te dicen: ‘o lo haces o no cobras este mes’. Pero claro, a lo mejor tú eras el que menos identificaciones hacías e iba el jefe y te metía... pues como ‘castigado’, entre comillas; te metía en el peor puesto”.

“Castigado en el peor puesto”, como un entrenador haría con sus futbolistas. Aquí tenemos a un honesto oficial de policía admitiendo, en un lenguaje no muy lejano del de cualquier activista, la susodicha *criminalización* de ciertos sectores de población. Coincidiendo con Fassin en su crítica a la presión política ejercida a través de las cifras, Sánchez admite que dicha presión –traducida en la “cultura del palote”– se expande también, por ejemplo, entre los mandos de la Policía Nacional y la Guardia Civil, en lo que Sánchez define como “*la cultura del Barça-Madrid*”: “Quieren tener más resultados unos que otros, a ver quién gana más a final de año, como si fuera esto un Barça-Madrid [...] ‘No colabores’, ‘no le des esto’... ¡una rivalidad estúpida!”. Rivalidad, dicho sea de paso, que reproduce una lógica de la

competitividad extendida hoy a todo el campo social, no sólo a la policía. Aún es más, también entre activistas –aunque sea a baja intensidad, y aunque se omita, se silencie o se disimule– existe una suerte de “*currículum* de la protesta”, una especie de bagaje invisible que, precisamente, se carga a la espalda cual macuto de experiencias y saberes, incapaces generalmente de no producir, de forma más o menos consciente, diferencias y divisiones. El clásico “yo he estado allí” del antropólogo se extiende a la vida y a la experiencia del activista, así como salpica las dinámicas cotidianas de las asambleas y las acciones, donde siempre alguien pasa lista en su cabeza, contando las presencias y las ausencias de los otros.

La franqueza de Sánchez apenas disimula la pasión que siente por su trabajo. Para hacer autocrítica e ir a mejor critica la existencia de “politiqueos”, como la asignación “a dedo” de ciertos cargos –“cuando cambia el partido político cambia el comisario jefe”–, lo que explica en parte el “malestar” y el “pesimismo” que existe entre sus compañeros –“Nos da igual quién esté, porque vengan unos u otros va a ser siempre igual”– y, de nuevo, el control milimetrado y la presión sobre su actuación en las calles:

S: “El que lo niegue miente. Hay presión. Nosotros tenemos una estadística: ‘Este mes hiciste cinco detenidos’ [Simula de nuevo la voz del jefe]. El mes que viene, como hagas cuatro... ¡buff! ‘No sé qué, no sé cuánto’. A lo mejor este mes hiciste cinco. Pues, si el mes siguiente haces cinco y tienes la posibilidad de hacer el día 28 un detenido, te viene el jefe y te dice: ‘No, no. Mejor no la hagas el día 28. Hazla el mes siguiente, el día 1, que así nos cuentan el mes que viene’... ¡Vaya tontería! ¡A mí qué más me da! Pues funciona así... ¡Política!”.

Durante nuestra conversación, Sánchez repite con frecuencia la expresión “sentido común”: “Creo que la cualidad más importante de un policía es ser justo y tener *sentido común*” [...] “A veces tienes que actuar y decidir en décimas de segundo, y creo que al final lo más importante es el *sentido común*”, etc. Una expresión que, tal y como remarcó hace poco Traimond (2011) al referirse al concepto de “opinión pública” criticado por Bourdieu, actúa como una especie de “caja negra”, entidad abstracta que presupone un acuerdo global aún a sabiendas de la multiplicidad de puntos de vista individuales, silenciando así el contexto y obviando su carácter subjetivo y cambiante³⁷.

También la repite al devolverle la pregunta lanzada al aire por Ribas: “¿Que quién define la violencia?... Creo que es *sentido común*. Creo que todos sabemos lo que es violencia”. En verdad, el presente análisis –rehuyendo todo intento legitimador– rompe con tal idea: no hay nada violento *a priori*, *per se*. Llegados a este punto, decido leer y comentar con él varios pasajes de mi entrevista con Ribas:

C: “Él dice que la policía es ‘la representación de la violencia’...”

S: “Yo creo que nosotros somos un escudo que usa el gobierno para parapetarse detrás, y luego somos... Como es una *utopía*... el atacar al gobierno, el irle de tú a tú al poder... Es una utopía, no va a pasar. Entonces hay que pegarle *al que está debajo*, al policía. ¿Qué es lo más fácil? ¿Quién es el ‘representante’, entre comillas, del gobierno? La policía [...] A veces hay manifestaciones y yo digo: ‘¡Joder! Yo estoy a favor, yo quiero estar ahí’, [pero] no podemos dejar que esto se descontrola: tú estás protegiendo el *orden social* [...] Por un lado tienes la frustración... ¡A nosotros también nos están dando palos por todos lados! Nos bajan

³⁷La misma expresión de “sentido común”, ambigua, dudosa y relativa, se encuentra hoy popularizada en ciertos sectores políticos, muy especialmente en el entorno de Podemos, partido surgido a raíz del 15M.

el sueldo, nuestra gente está en el paro igual que los demás... y encima llevamos hostias de los que están cabreados igual que nosotros. Me parece que estamos de escudo entre ambos”.

C: “También dice que lo suyo es ‘autodefensa’ frente a la policía”...

S: “Yo creo que eso es justificar y tratar de defender algo que es innegociable, indefendible [...] La policía no te va a pegar porque sí”.

El cuerpo policial, a su entender, como escudo colectivo. La “utopía”, en su reflexión, no como un *no lugar* sino como un *no ha lugar*. Y de nuevo la metáfora orientacional, que sitúa ahora al policía como *el que está debajo*. Debajo y defendiendo un “orden social” (y no un “orden público”), precisamente la tesis esgrimida por Fassin. Pregunto de nuevo y él responde: “No sé si es el orden social... o el orden público, mejor, ¿no?... No sé si es lo mismo. Hay una frontera que no sé muy bien cómo definir”.

Sánchez, que desea terminar la licenciatura que abandonó para entrar en el cuerpo, dice que lo suyo siempre fue “vocacional”. A los 15 ó 16 años ya quería ser policía: “Siempre dice mi madre que las injusticias no me gustaban [...] De hecho, si no hubiera sido policía hubiese sido cualquier cosa, porque no hay nada que diga que me guste”... Sin embargo, luego de seis años, admite decepcionado: “No era lo que me imaginaba”. En nuestra charla alterna la pasión por su oficio con un tono melancólico:

“Pensé que la sociedad lo tenía más aceptado y te das cuenta de que no. Cuando vas a hablar con un ciudadano, en vez de sentirse seguro porque vas junto a él... ¡al revés! Veo que hay una percepción en la sociedad por la que la policía es la mala [...] En la calle, y sobre todo en los medios de comunicación, parece que somos el enemigo”.

A continuación, dice que “hay que hacer un examen de conciencia: hay cosas que hacemos que están mal”, y admite la existencia de *ovejas negras*, “gente que no hace bien su trabajo, que se extralimita”. Su mayor crítica –que rezuma, como en otros casos, cierto victimismo y un alto grado de corporativismo– la dirige contra los medios:

“Un fallo que tiene la policía se vuelve noticia. ¿Policías cuántos hay? Muchísimos, hay la hostia de intervenciones por toda España cada día. Cada minuto hay... ¿cuántas? ¿Diez? ¿Veinte? A lo mejor una mala eclipse a todas las demás. No salen las noticias buenas de la policía. Veo que es un colectivo muy fácil de atacar... [Silencio]. Los medios de comunicación fomentan la crispación”.

En su relato, Sánchez arremete repetidamente contra la clase política, sin hacer distinciones –al igual que Ribas y tantos otros– entre los de uno u otro color: “Están creando dos bandos y no puede ser. Creo que tenemos que luchar todos en la misma dirección [...] *La lucha está en la calle*”. Sin lograr disimular mi sorpresa, pregunto qué lucha: “¿La vuestra?” “¡No! La de todos, la nuestra. Salir de esta crisis, de esta mierda”. Varias son las ocasiones en que dice empatizar con las demandas esgrimidas en las manifestaciones, pero “cuando hay una orden se va a cumplir, si no es mañana es pasado”. Preguntado por si existe algún margen para desobedecer las órdenes de un superior, remarca la gravedad –“por nuestro régimen disciplinario”– de tal negativa, aunque señala la existencia del *poder discrecional*, que según él consiste básicamente en “torear”, en “aplicar el sentido común”, y que ha sido definido como “una vía

no estrictamente legal, normativa o reglamentada [...] Más que un poder en sentido estricto, se trata del uso de una potestad que implica el ejercicio de un derecho legítimo” (Yñiguez, 2007: 64). Un derecho que permite en ciertos casos evitar el automatismo y flexibilizar las respuestas del policía, quedando éstas a merced de su experiencia y juicio personal, de su subjetividad. Se sirve de un desahucio como ejemplo:

“Tú tienes que hacerlo, pero hay una expresión que dice *torear*... El policía en la calle es el que tiene que valorar. Puedes llamar a tu jefe y decirle: ‘Aquí hay tanta gente que se va a liar una gorda’... pero si no es hoy es mañana. El poder discrecional está ahí, pero nosotros cumplimos órdenes”.

Dentro de ese “cumplir órdenes”, Sánchez marca su distancia respecto a los antidisturbios o *uiperos* –miembros de la UIP: Unidad de Intervención Policial–, que son también “compañeros”³⁸:

“Son el mismo cuerpo, la misma empresa. De ellos, dentro, se tiene la imagen de tipos duros: el típico tío fuerte, de gimnasio, y cumpla órdenes, cumpla órdenes, cumpla órdenes. Ahí el margen de maniobra en cuanto al poder discrecional es inexistente. Tu trabajo es hacer esto, esto y esto. Punto. No hagas preguntas. Tienes que hacer esto: no te salgas de ahí [...] Ahí no puedes desobedecer, porque estás fuera”.

En este sentido, la historia de las contracumbres ha reportado gran número de guerras de imagen o guerras mediáticas, en las que decenas de antidisturbios armados cruzaban palos con jóvenes airados. Conocedor de primera mano de estas situaciones, Graeber (2007) ha establecido una interesante lectura de tales enfrentamientos en base a la cultura popular norteamericana, al cine y a lo que denomina “economía moral de Hollywood” (2007: 22). En el cine de Hollywood, desde los años sesenta la policía fue ocupando paulatinamente el lugar que hasta entonces pertenecía a los célebres *cowboys*: Clint Eastwood podría resultar paradigmático, dejando su poncho y su silla de montar para interpretar al popular personaje de “Harry el sucio”. La cuestión significativa es que en las películas casi nunca aparecen antidisturbios y sí alocados y heroicos policías solitarios. Entre las excepciones señala Graeber a las tropas imperiales de *Star Wars*, cuyo líder, Darth Vader, persiste aún hoy como el arquetipo del “malo”. Curiosamente, y con gran sentido del humor, los *black blockers* han hecho sonar alguna vez en su *soundsystem* la “marcha imperial”... justo cuando la policía se acercaba a sus líneas.

En todas estas cintas la destrucción de la propiedad, dice Graeber, no es más que *pecatta minuta*. ¿Y si el bloque negro no estuviese sino reproduciendo esta moral? Vivimos en sociedades capitalistas, argumenta, *sociedades potlatch* basadas en la destrucción espectacular de bienes de consumo, sociedades que imaginan su economía como un mero nexo entre la producción y el consumo, un circuito que escupe sin cesar productos para luego destruirlos bajo la premisa –ahora quebrada– de una expansión permanente. Productos hechos para vivir y morir rápidamente, resultado de una *obsolescencia programada* orquestada globalmente e instalada como estrategia de la producción industrial en masa. Contra esta

³⁸Al igual que en el caso de Ribas, Sánchez se sirve de toda una malla de conceptos con los que organiza su posición y establece sus relaciones; en muchos casos, las similitudes pesan más que las diferencias. Ahí tenemos, por ejemplo, a los “compañeros” (*uiperos*, sindicalistas, policías de calle, Guardia Civil, etc.); a la metáfora orientacional, que sitúa a los policías como “los de abajo” (con respecto, precisamente, al “poder”); a la idea de “lucha” y el decir que “la lucha está en la calle”; a los conceptos del “enemigo” y “los malos” (en este caso, la policía es “la mala”); al concepto de “política” referido a la clase política, y criticada; al hecho de “criminalizar” a ciertos sectores de población, etc.

lógica, y a pesar del carácter reduccionista empleado por Graeber –omite interesadamente otras funciones que también tienen cabida en el capitalismo, como la simbólica, la conspicua o la utilitaria– los manifestantes vinculados al bloque de *Climate Justice Action* desplegaron en el COP15, en el lateral de un camión donde llevaban su equipo de sonido, una pancarta negra como el carbón: “*You can't have infinite growth on a finite planet*”. O dicho de otro modo: no hay crecimiento infinito.

En suma, las imágenes de la policía en las películas hollywoodienses se exportan hoy a todo el mundo, y con ellas una suerte de impunidad con la que las fuerzas del orden quedan asociadas. El nuevo vaquero, el policía urbano, también rompe reglas y destruye la propiedad, y es precisamente su posibilidad de ignorar la ley lo que lo convierte en un héroe en pantalla. “Burócratas con armas”, los llama Graeber (2007: 34). César, uno de los informantes portorriqueños de Bourgois, describía el comportamiento de los policías que le habían dado una paliza como “terrorismo con placa” (Bourgois, 2010: 64). “La representación de la violencia”, dice Ribas, omitiendo que el poder –como estas imágenes– circula y dialoga, y que también sus palabras suenan violentadas.

Poner el cuerpo: acción directa e intercambio de mensajes

La entrevista se va consumiendo tras más de dos horas de conversación. Desde la planta baja suena más alta la música de los DJ's. Ambos nos sentimos agotados, pero reconocemos en el otro un gesto amable de escucha, sinceridad e intercambio. Al igual que por todos los demás, por Ribas también pasan los años, y con ellos las experiencias, las canas, las “batallas”, los fracasos y también los recuerdos. Quizá menos alocado, pero igual de pasional. También más sabio, consciente de que siempre hay un precio que se paga, hasta en un sentido literal. Hoy acumula casi mil euros en multas, la última de ellas –y cito textualmente la misiva enviada por la Subdelegación de Gobierno– por “jaleo a los manifestantes a romper el cordón policial” en la acción que impidió hace unos meses el desahucio de la octogenaria Aurelia Rey, infringiendo “gravemente” el artículo 23h de la Ley Orgánica 1/1992 de Protección de la Seguridad Ciudadana. “Me quedé patidifuso al descubrir de repente la existencia del delito de *jaleación* de personal”, escribirá con sorna en uno de los numerosos *mails* que circulan semanalmente por la lista de correo de Stop Desahucios Coruña, una “mierda socialdemócrata”, como hubiese dicho Ribas hace cinco años –o así lo cree Erik, uno de sus colegas más jóvenes– pero en donde hoy participa activamente. Viendo desfilar sus primaveras, y aceptando las nuevas formas híbridas y agregativas de las políticas de movimiento, sus convicciones no varían:

R: “La eficacia de las protestas se basa en la acción directa. Pero la acción directa, por norma general, es ilegal, no necesariamente violenta [Cita los ejemplos de Gandhi, Mandela y Luther King]. [...] En el fondo, cuando *ellos* hablan de...”.

C: ¿Quiénes son *ellos*?”

R: “¡El poder!... Cuando ellos hablan de violencia y no violencia se están refiriendo a ilegalidad y legalidad. Para ellos, violencia es todo lo que es ilegal, pero normalmente cualquier cosa que pueda ser efectiva es ilegal. De hecho, si encontramos un método efectivo de *joder* que sea legal... pronto lo ilegalizarán, porque precisamente la legalidad es lo que no molesta, lo que es inocuo [...] La acción directa es la única forma real de cambiar las cosas”.

Fragmento 13.

La acción directa se presenta en su discurso y se desprende de sus prácticas rituales como *praxis* “real”, experiencia “auténtica” e inmediata separada de la política de representación. Acción somática que consiste en poner los valores en práctica, en *poner el cuerpo*, encarnando y corporeizando un ideario político compartido, viviendo y sintiendo “el sabor y el dolor de la acción”, y sabiendo –como en la esquina del ring– que “el cuerpo es al mismo tiempo arma, bala y blanco” (Wacquant, 2004: 31). Acción que, como dice Ribas, “puede ser plenamente pacífica”, y que es actuada y puesta en escena, en numerosas ocasiones, por gente consciente, despierta y estudiada. Habiendo participado en variadas formas de acción directa a lo largo de mi trabajo de campo, he protestado, corrido, pedaleado, reído y actuado junto a estudiantes, investigadores, abogadas, escritoras, profesores, actores y un vasto perfil de gente más o menos cualificada, más que suficiente para permitir desterrar de mis notas y borradores la creencia generalizada –inconsciente y ampliamente normalizada– que tiende a relacionar, sin excepción, la “acción directa” con la violencia y la “violencia” con la marginalidad y la carencia.

En este caso, durante el COP15, el bloque negro continuaba –reinventando– una tradición que el movimiento obrero y anarquista, en la primera mitad del siglo XX, dotó de gestos colectivos como la huelga, la destrucción de máquinas o los piquetes, desafiando la definición de Max Weber sobre el monopolio estatal de la violencia. Un monopolio que continúa desafiado no sólo por el auge del terrorismo y su capacidad de juzgar y ejecutar a las víctimas, sino por los procesos globales de creación de ciudades, donde la violencia y el miedo se combinan y generan nuevas formas de segregación espacial y discriminación social, basadas en la privatización de la seguridad. Tal es el caso de ciudades como Los Ángeles o São Paulo, donde las clases más altas utilizan el miedo a la violencia y al crimen para alejarse de los barrios tradicionales y, en base a tecnologías de exclusión social y videovigilancia, construir *gated communities* (Low, 2003) o *enclaves fortificados* (Caldeira, 2007) para su residencia, trabajo, ocio y consumo. Así, gradualmente, se deslegitiman las instituciones estatales del orden mientras avanza la privatización de la justicia y el uso de medios de venganza ilegales.

A lo largo de la contracumbre, las escaramuzas del *black bloc*, la desobediencia civil del resto de activistas y el despliegue espectacular de los antidisturbios ponían los cuerpos en escena, convirtiéndolos no sólo en plataformas de escritura sino en tropos encarnados, telarañas textuales de piel, nervio y huesos, mensajes con capas dobles de significado. Cuerpos corriendo para escaquearse de la policía, como cuando escapábamos colina arriba despistando a los perros; cuerpos lanzando proyectiles o proyectándose contra vallas de seguridad; cuerpos-máquina como los del *Bike Bloc*, con “ciclo-activistas” que imaginaron, soldaron y construyeron bicicletas especiales, y bajo el lema *Put The Fun Between Your Legs!* (“¡Alegría entre tus piernas!”), las utilizaron para desorientar a la policía y colocarlas como escudo; cuerpos-barrera que caminaban lateralmente, enlazándose con sus brazos a derecha e izquierda, como cuando avanzábamos en la marcha *Reclaim Power!* protegiendo al grupo interior que custodiaba el “camión de sonido” e impidiendo el paso de la policía, tornando el cuerpo en frontera itinerante; cuerpos alegres como el de los payasos de CIRCA, con quienes compartí varias jornadas y que serán protagonistas del quinto capítulo, o los músicos y bailarines de “Ritmos de Resistencia” o de la *Pink Samba*, que animaban los momentos más fríos y tensos; cuerpos estatales y “cirujanos” del orden que avanzaban en bloque, amables y violentos, llenando el aire de gas y la noche de sirenas. También cuerpos heridos, extendidos sobre una ciudad cruzada de relatos, luchas y heridas abiertas; cuerpos convertidos en molde o plantilla “de una memoria individual y colectiva”, “un mapa y un acta moral” (Scheper-Hughes, 2007: 198)³⁹.

³⁹Cuerpos en escena sujetos puntualmente a la violencia del Estado. Violencia también instrumentalizada por algunos como táctica de resistencia, en sus enfrentamientos con la policía y los símbolos del sistema. En cambio, violencia no

Cuerpos que, como el de Ribas, aún no han olvidado ni las horas a la intemperie, ni la “cárcel climática”, ni el peso de la ley. *Dura lex sed lex*. Precisamente porque la ley se hace para durar, para ser recordada. La etimología hermanada de *rule* (norma) y *ruler* (gobernante) manifiesta el apoyo que la primera le da al segundo: la escritura hace explícito lo implícito (Goody, 1990), y *explicitar* implica publicar o hacer público. He ahí que la ley sea escritura y que sea tan difícil escapar a una norma escrita y firmada: “Toda ley es escrita, toda escritura es indicio de ley” (Clastres, 1974: 152). Escribir implica siempre inscribir, y si el cuerpo es superficie, plantilla o pantalla, sobre él también se escribe y se inscribe la ley: el cuerpo lleva impreso los recuerdos, es en sí mismo una memoria, una “hoja de ruta” hacia procesos sociales (Ferrándiz, 2005). Es lenguaje y mensaje: tropos encarnados, decía antes. Si toda voz se emite con un cuerpo, todo cuerpo es un cuerpo hablado y poblado de discursos, un cuerpo en el habla.

Las políticas de visualización y reconocimiento que la policía aplicaba para “atrapar” a los *black blockers*, basadas en un dispositivo de prevención que ligaba sin ambages la estética negra al riesgo, el peligro y la amenaza –y que también circulaban en sentido contrario, con activistas vigilando para “pillar” al “secreta”; o en un mismo plano, como cuando Ribas y su grupo de afinidad reconocen y ven “materializados” a sus compinches entre la multitud–, respondían a una suerte de revelamiento o a ciertos juegos de adivinación que, junto a Feldman (1991), referiré como *telling*. Así, a través de la mirada, o de una política de la mirada –entrenada, disciplinada, y que nos dice más aún de quien mira que de aquél o de aquello que es mirado–, los cuerpos *otros* cobraban el valor de un signo, piezas de un engranaje que debían ser leídas, categorizadas y pensadas como “aliadas” o “enemigas”. Cuerpos insertados en relatos colectivos y con capacidad de contarse y de contar sobre sí mismos: ropas, peinados, colores, pinturas, amuletos, conductas, palabras, movimientos... textos vivos para leer en las calles.

Así lo explicaba Feldman cuando, en lo más crudo del conflicto en Irlanda del Norte, Belfast se llenaba de vecinos –católicos y protestantes– preparados para leer *al* otro y *en* el otro, y así prevenir, avisar o anticiparse a sus intenciones. El cuerpo convertido en el instrumento político por excelencia, en la herramienta para una causa, un *work-in-progress*, siempre haciéndose, leyéndose y mirándose, condicionado socialmente y producto de experiencias físicas e ideológicas: el lugar por donde pasan las cosas y el lugar en que se visualiza la historia. Cuando decía, al narrar el arresto masivo de 968 personas, que no presenciábamos sino la trama incorporada de una lección de gobierno, me estaba refiriendo al igual que Feldman –pero a otro nivel– a que los cuerpos de los manifestantes estaban siendo reformados y resignificados a través de la violencia policial, a través del Estado, quien no estaba sino dando un mensaje, intercambiando mensajes en la forma de cuerpos, en un acto de comunicación política. Un acto preventivo, cierto, pero que no garantizaba que la violencia no se reprodujese.

Cuerpos aplacados y detenidos justo cuando algunos –una minoría– comenzaban a performar su violencia y su ataque a los símbolos, una “acción directa” que quería distanciarse en su praxis de aquella

auto-infligida, como sí ocurre –por ejemplo– con los jóvenes pobres de los barrios periurbanos de Venezuela, quienes se infligen heridas y manipulan su sangre en rituales públicos ligados a prácticas de espiritismo y religiosidad popular, como forma de resistencia ante la violencia estructural y la ferocidad de las calles (Ferrándiz, 2005). En su trabajo de campo en la década de los 90, Ferrándiz retrata los rituales de espiritismo de María Lionza, basados en la posesión. En ellos, el dolor y la sangre del cuerpo corre pareja a la sangre de la violencia callejera, donde la “despacificación de la vida cotidiana” encuentra su reflejo en el cuerpo de muchos jóvenes espiritistas. Heridas y cicatrices se vuelven marcas de estilo y de prestigio, y los espíritus “africanos” y “vikings” reaparecen en el trance como invocaciones y encarnaciones de un espíritu rebelde y de resistencia con el que hacerse fuertes.

población “mojigata y adormecida” a la que aludiera Ribas con cierta altivez⁴⁰, una población que podría estar sufriendo –tal y como él lo entiende, aunque sea a fuerza de reducir la complejidad del todo social y de arrogarse cierto vanguardismo resistencial– aquello que Feldman (1994) definió como “anestesia cultural”. Filmados, mediatizados, distribuidas sus imágenes por todo el mundo, los manifestantes castigados sobre el asfalto quedaban a merced de los *mass-media*, caracterizados por Feldman como aparatos para la colonización de la percepción y los sentidos y para una particular disposición sensorial. Los cuerpos muertos, heridos, hambrientos, enfermos o sin techo, señala, se aprietan contra la pantalla como artículos de masa despersonalizados, desincorporando así el dolor del otro y, cuando procede, desmaterializando la violencia estatal, recordándonos que el acontecimiento –*the event*– no es lo que ocurre, sino “aquello que puede ser narrado” (Feldman, 1994: 414). He ahí la influencia de Sahlins, para quien el acontecimiento llega a serlo sólo cuando es interpretado, valorizado y significado: “[...] no es sólo un suceso del mundo, es una *relación* entre cierto suceso y un sistema simbólico dado” (1997: 143).

Hacia una política del caminar

Cerramos la entrevista con cosas en el tintero, muchas otras dichas y algunas aún por revelar. Con varias okupaciones a sus espaldas y mucho camino trazado detrás, hoy es uno de los veteranos del CSOA Palavea. Sus palabras se saben expertas en *el arte de no ser gobernado*, exagerando y parafraseando el título de Scott (2009), porque ser gobernado –escribía Proudhon– es “estar vigilado, ser inspeccionado, estar dirigido, legislado, regulado, ser encerrado, adoctrinado, controlado, valorado...” (Scott, 2013: 22); pero también saben lo que pesan las decepciones, suenan a veces amargas, cansadas, otras veces melancólicas. Es un ser de contradicciones. “¿Y quién no?”, me pregunta con razón. Y añade: “El que lleve un rollo muy puro vivirá en su torre de marfil la *pureza revolucionaria*, pero cuanto más bajas al mundo a mezclarte en las luchas de los demás estarás prostituyendo tus ideales”. A sus 35 años Ribas sigue ahí, “en la brecha”, “en la lucha”, en las esquinas de la política cotidiana, poniendo el cuerpo y mezclándose, contagiándose, llenando de impurezas su alma de anarquista, pero tratando todavía de vivir, según sus palabras, “de la manera más libertaria posible”.

“Para mí el anarquismo no es un estado de cosas”, me aclara. “Es más bien un horizonte. El horizonte está ahí pero tú no lo puedes alcanzar. Si tú caminas hacia él...”, y entonces recompone a su modo, apasionada y poéticamente, la hermosa cita de Galeano: “Ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más para allá. Por mucho que camine nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la Utopía? Para eso sirve: para caminar” (Galeano, 2001: 230). Un camino de vida, al fin y al cabo, eso es para Ribas la anarquía. Un camino que prioriza la acción y quiere mantenerse al margen de cualquier autoridad política e institucional. Un sendero difícil, complejo y sinuoso: “Yo no creo, como los comunistas o muchos anarquistas, en el reino de las flores”, dice esbozando una sonrisa. “No creo que llegues a un punto y vivas ya en anarquía, que de las fuentes emane vino y lluevan pétalos de rosa. Para mí, esto es como una especie de tendencia continua”.

Una tendencia continua y consciente, alejada de la miel y las flores del país de Cucaña. Una tendencia de vida y un sacrificado proyecto moral, sostenido por principios básicos, ritualizados y sacralizados, como la autoorganización, la asamblea, el apoyo mutuo y el rechazo de las jerarquías. Este *anarquismo de nueva generación*, por llamarlo de algún modo, pervive a la vez como conjunto de actitudes

⁴⁰Pero una población, en ocasiones, que elige (o cree elegir) activamente la condición de “pasividad” que otros le atribuyen. Una población, en cierta medida, que resiste (a) la resistencia (Brown, 1996).

y abanico de prácticas, siendo un movimiento de relación entre ambas, y actuando sobre sus vidas como “proceso de purificación, inspiración y experimento” (Graeber, 2009: 216). Un experimento que se rige ante todo por la referida y deseada *autonomía*: “que lo que hay que hacer no venga impuesto desde *fuera*”, explica Ribas. Y continúa: “El mundo actual está hecho para favorecer su reproducción, y frente a ello sólo queda introducir fisuras o *pequeños espacios de autonomía*, como las okupas o los centros sociales”. Para que “lo que hay que hacer” no se imponga desde fuera queda poner (o imponer, de un modo u otro) desde *dentro*, entender la autonomía –*auto-nomos*– como la capacidad de darse uno mismo sus propias leyes (Castoriadis, 1997), como la habilidad de establecer un proyecto comunitario donde los usos y las normas se reexaminen colectivamente, donde la vida se imagine en común.

“Es como si de niño nos hubieran atado las piernas y hubieras llevado una cuerda toda la vida”, termina Ribas, recordando una historia de Errico Malatesta.

“Ya de mayor, has adquirido la soltura de caminar con las piernas atadas. Entonces te dicen: ‘si te cortas las cuerdas podrás correr’. No te lo crearás, y lo peor es que si te las cortas te caerás al suelo, porque no tienes ni puta idea de cómo andar... [Me mira un instante y concluye] Tendrás que desarrollar todos esos músculos y al principio te costará, andar será muy complicado, pero al final podrás correr”.

Fragmento 14.

Así ejemplifica Ribas lo que para él significa la autonomía, la política, el activismo, la vida misma: desaprender a caminar con ataduras para hacer camino por ti mismo. Perseguir un horizonte inestable, huidizo e inalcanzable, reconstruirse un cuerpo para echarse a andar. Andar un camino que está dotado, él mismo, de movimientos y contramovimientos, de “músculos” y “contramúsculos” (Bachelard, 2000), que frenan y aceleran, que se tensan y se aflojan; echarse a andar para recordar que el caminar, a menudo, es tan sólo un rodeo para reencontrarse con uno mismo (Le Breton, 2011), una vía tranquila para el pensamiento, un movimiento capaz de alinear en su recorrido la cabeza y el mundo (Solnit, 2015), práctica polisémica que a veces tiene que ver con la libertad (Gros, 2014).

Nos despedimos al caer la tarde, con el sol aún en lo alto. La fiesta sigue en la okupa y los meses pasan volando, avicinándose el inminente e irremediable desalojo. Lo que ahora quiere ser un lugar libre donde la vida se produce de modo abierto, público y colectivo, pasará en breve a convertirse en un negocio privado, un inmenso geriátrico, un lugar cerrado para esperar a la muerte. “¡El tipo ha comprado una casa con *bicho!*”, me suelta entre carcajadas. “¿Y qué ocurrirá ahora?”, le pregunto. “Lo único que nos podemos plantear es cómo *resistir*, porque las casas hay que pelearlas”.

Capítulo 2

SIGUIENDO AL MOVIMIENTO GLOBAL CONTRACUMBRES EN UNA ERA DE TRANSICIÓN

DE SEATTLE A COPENHAGUE

Convocadas por la *People's Global Action* (Acción Global de los Pueblos), red constituida al margen de los partidos políticos y surgida del segundo “Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, celebrado en Madrid en 1997, las movilizaciones del “N30” (30 de noviembre) que tuvieron lugar dos años después en Seattle contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) funcionaron como eventos espectaculares. Imágenes retransmitidas en las que diferentes grupos de activistas, con tácticas diversas –de los encapuchados a las bailarinas, de los cabezudos a los payasos y percusionistas–, intentaban comunicar mensajes políticos poniendo el cuerpo en escena y ocupando por unos instantes las pantallas de los *mass-media*. Dichas “demostraciones” –*demonstration* es la voz inglesa para referirse a “manifestación”– operaban como herramientas de *networking*, es decir, fomentaban y a la vez eran reflejo de todo un trabajo en red que venía tejiéndose desde mediados de los años noventa⁴¹.

Un trabajo que juntaba al fin en las calles, como rezaba el lema, a “tortugas” y a “camioneros” – *Turtles and Teamsters: Together at Last*–, a ecologistas, obreros sindicalistas y un largo etcétera, acompañando sus distintas velocidades y transversalizando y haciendo converger sus luchas y reivindicaciones, revelándonos el carácter interrelacional de las partes y los conflictos. Conflictos que eran escenificados emocionalmente por una pluralidad de tácticas (*black bloc*, bloque rosa y carnavalesco, etc.), proyectando mediáticamente diferentes “técnicas del cuerpo” (Mauss, 2002) y generando entre los manifestantes, y en gran parte de espectadores en todo el mundo, sentimientos de “solidaridad afectiva” (Juris, 2008a), pues así funciona en gran medida la puesta en escena de las grandes ceremonias colectivas:

⁴¹Nótese la importancia del concepto de *network* (red), que en inglés –y partido en dos– refiere no sólo la red (*net*) sino también el trabajo (*work*). Éste es el sentido que daré en adelante a la idea de “red”, la de un ejercicio constante, la de una red que no existe *a priori* ni por siempre sino que ha de imaginarse, hacerse y conectarse de manera continua. En suma, la red se hace, se trabaja, y sólo existe o puede ser concebida en el hacerse y el trabajarse. Como concepto, y no como cosa que existe ahí fuera, estable, la red es aquello que ha de ser rastreado, es “el rastro que deja algún agente en movimiento” (Latour, 2008: 192).

ordenando los pensamientos y sugiriendo los sentimientos a través de la “expresión corporal de la afectividad” (Bourdieu, 2008). La “batalla de Seattle” capturó la imaginación activista y activó mundialmente la formación de nuevas redes, como la Red de Acción Directa en Norteamérica o el Movimiento por la Resistencia Global en Cataluña, pero sobre todo dio a conocer e hizo pública la existencia de organismos como la OMC, lanzando al centro del debate mundial los conceptos de “lo global” y la “globalización”.

Rastreando lo global

En seguida, en *prime time* y para todo el mundo, los medios estadounidenses acuñaron la expresión “movimiento antiglobalización” para referirse a aquella insólita amalgama de grupos que recorrían las calles de la capital de Boeing, Amazon, Starbucks, Microsoft y el *grunge* de Nirvana. La expresión se extendería como la pólvora desde entonces sin terminar de agrandar a muchos activistas. Pronto surgirían nuevas etiquetas e intentos de formular expresiones alternativas, como el “movimiento de movimientos” (Klein, 2001), el “movimiento por la justicia global” (Della Porta, 2007), o el “movimiento contra la globalización de las corporaciones” (Juris, 2008). El popular eslogan “Otro mundo es posible”, utilizado por vez primera en 2001 en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, traería consigo la noción del “altermundialismo”⁴²: a lo que se oponían, decían, no era a la globalización *per se* sino a un modelo concreto y desigual de globalización económica. Por ello, aquí me sumo a Graeber (2002) para hablar de un “movimiento global” que, por un lado, decía luchar contra el neoliberalismo –entendido como un fundamentalismo de libre mercado impulsado por una élite de economistas y un conjunto de organizaciones “no electas” y “no democráticas”, tales como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) o la OMC– y, por otro, convertía “lo global” en su esfera de expansión y desarrollo, insinuando que si la globalización comportase la disolución real de fronteras y la libre circulación de personas e ideas –y no sólo de capital y mercancías– entonces el movimiento no sería sólo el producto de dicha globalización sino su principal adalid.

Objetos, imágenes, ideas, personas, símbolos, afectos, tecnologías... la globalización vista como un “mundo de flujos” (Appadurai, 2001), pero no homogéneos sino asimétricos y disyuntivos, funcionando con distintos orígenes, ejes y velocidades. Una metáfora de movilidad e inocencia que todavía permea muchos discursos (Pratt, 2006). Una metáfora –la del *flujo*– que puede ser mantenida pero que debe ser criticada, ya que no distingue un tipo de movimiento de otro, neutraliza la cuestión de la direccionalidad, naturaliza, anula e invisibiliza la intervención y la intencionalidad humanas –*fluir* es un verbo intransitivo– y, en suma, “ejemplifica el lenguaje oficial, legitimador, de la globalización”, en cuanto no es un término neutro sino “con valor positivo, que se usa desconectado de cualquier dimensión ética” (ibíd.: 13)

⁴²En el caso francés, el término *mondialisation* suele preferirse al de “globalización”. Así, entre mis informantes, rara vez pude registrar este último. Justamente, será el francés Jean-P. Warnier (2002) quien analice la “mundialización” (de la cultura) para referirse a la circulación global –pero asimétrica– de productos culturales: discos, películas, libros, etc. En tanto objeto histórico, la mundialización se efectúa en base a la globalización de los mercados. Sin embargo, vista críticamente y desde lo local, la supuesta homogeneización que ésta implica no es del todo real: “Hablar de la mundialización de la cultura es un error de lenguaje [...] En el mejor de los casos, se puede hablar de globalización de ciertos mercados de bienes llamados ‘culturales’... Confundir las industrias de la cultura con la cultura, es tomar la parte por el todo” (ibíd.: 117). Y en cuanto al mercado como medio de intercambio: “Es verdad que mundializa los flujos de objetos y de conductas. Pero, en el mismo movimiento, suministra a las sociedades una cantidad de bienes infinitamente diversificados que sirven para construir la diferencia y la identidad” (ibíd.: 118).

La globalización no uniforma a todo el mundo, como tantas veces hemos escuchado afirmar: “Ni siquiera ha conseguido que exista una sola definición de lo que significa globalizarse, ni que nos pongamos de acuerdo sobre el momento histórico en que comenzó, ni sobre su capacidad de reorganizar o descomponer el orden social” (Canclini, 2000: 45). Siempre imaginamos, decía antes, desde un espacio y una situación particulares, y por ello sólo una minoría piensa y se piensa en un tipo de “globalización circular” (*en y para* todo el mundo), sugiere Canclini, mientras que el resto imagina una pluralidad de “globalizaciones tangenciales”. La globalización, con vocación universal, cae en un oxímoron al mostrarse segmentada. Esto se explica por el carácter fragmentario que define a buena parte de los procesos globalizadores, en tanto la globalización se presenta como “un conjunto de procesos de homogeneización y, a la vez, de fraccionamiento articulado del mundo, que reordenan las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas” (ibíd.: 49). Es decir, que el carácter asimétrico que caracteriza a la globalización la hace llenarse de corrientes y movimientos multidireccionales, de complejos procesos de flujo y reflujo que la hacen producir, constantemente, nuevos tipos de diferencias culturales (Ferrándiz, 2011).

Respecto al origen del concepto, aquellos que le atribuyen un nacimiento más remoto –en torno al siglo XVI, coincidiendo con la expansión del capitalismo y el desarrollo de la modernidad occidental– privilegian el componente económico, mientras que quienes lo sitúan en épocas más recientes –a mediados del siglo XX, con el estallido de las innovaciones tecnológicas que favorecen la formación de un mercado planetario, consolidado al desaparecer la Unión Soviética y la bipartición del mundo en bloques– dan más importancia al aspecto cultural, político y comunicacional. Al contextualizar la globalización, como aquí pretendo, bien avanzada la segunda mitad del siglo XX, debo detenerme un instante para esbozar –continuando de la mano de Canclini– las principales diferencias que dicho concepto mantiene con respecto a otros dos términos singulares: la “internacionalización” y la “transnacionalización”.

La *internacionalización* de la economía y la cultura, desde una mirada europea, comienza con las navegaciones transoceánicas, con el intercambio comercial entre Europa y el resto del mundo y la consiguiente colonización, con los barcos cargados de objetos, rumores y noticias hasta entonces desconocidas. La *transnacionalización*, por su parte, se desarrolla a partir de la primera, pero desde mediados del siglo XX se dispara al ver nacer empresas, organismos y movimientos cuya sede ya no está principal ni exclusivamente en una nación, dejando de ser algo simplemente entre-naciones. La *globalización*, a su vez, se fue preparando en estos dos procesos “a través de una intensificación de dependencias recíprocas, el crecimiento y la aceleración de redes económicas y culturales que operan en una escala mundial y sobre una base mundial” (Canclini, 2000: 45). Satélites, sistemas de información o transportes de alta velocidad son sólo parte de una maquinaria global en donde los mensajes, los bienes y el dinero se desterritorializan, donde las fronteras se vuelven porosas y se multiplican, dispersan y complejizan las redes mundiales de interacción e interdependencia.

Todos estos desplazamientos y aceleraciones, estos ritmos de intensificación –financiera, ideológica, migratoria, comunicacional, etc.–, convierten la globalización en un nuevo régimen de producción del espacio y el tiempo. Implican una reorganización y un reordenamiento espacio-temporal (Inda y Rosaldo, 2002; Sassen, 2001), bien sea por la vía de una celeridad –*speeding it up*– que conlleva procesos de “compresión” (Harvey, 2008a) ajustados a un encogimiento del planeta y a su efecto sobre las distancias, bien sea por la vía de una extensión –*stretching it out*– que acarrea procesos de distanciamiento o “desanclaje” (Giddens, 1993) referidos a la interconexión local-global y a las relaciones tempo-espaciales entre sujetos obligados a interactuar en las intersecciones de las presencias y las ausencias

de otros. Un nuevo régimen que combina dinámicas de fijeza y movilidad. Un mundo caracterizado por la aceleración de la historia y la creación de pasado inmediato (Augé, 1995), extendido bajo la percepción de una integración económica impuesta, ligada a cambios en la gobernabilidad y en el poder sobre la vida (Abélès, 2010); en cualquier caso, un mundo *en dislocación* o un “espacio cultural dislocado” (Inda y Rosaldo, 2002: 26), desencajado, donde emergen una pluralidad de centros y donde el viejo modelo “centro-periferia” entra en crisis, aún a pesar de que persisten algo así como centros de centros y periferias de periferias.

En este punto, permitámonos tomar una visión de astronauta para mirar por encima de donde habitan las nubes. Cuando en la Nochebuena de 1968 la foto *Earth Rise*, tomada desde el Apolo VIII, mostraba la Tierra como una esfera flotando en el espacio, exhibía sin saberlo el símbolo de un nuevo tipo de conciencia. Las propiedades geométricas de una esfera son distintas de las de un mapa bidimensional: “No tiene más límites naturales que los proporcionados por las masas terrestres y los océanos” (Harvey, 2003: 26). Tampoco tiene un centro particular, aunque sí centralidades difusas, como puede verse al mirar la Tierra de noche y ver la concentración enmarañada de luces. Por ello, no es casual que se agudizase de pronto la conciencia de la artificialidad de los límites y los centros dominantes. Abrazando al planeta único (la “madre Tierra”), muchos “progres” y ecologistas comenzaron a escribir –no sin cierta ingenuidad– sobre un mundo sin fronteras, adoptando un enfoque descentralizado respecto a la cultura.

Precisamente desde los setenta, cuando se intensifica la desregulación financiera, dos conceptos acogen una gran importancia. El primero –la *globalización*– suplantaría en los años 80 y 90, de manera un tanto acrítica, a conceptos no anodinos y con más carga política como “imperialismo” y “neocolonialismo” (Ribeiro, 2003). El segundo –el *cuerpo*– tomaría gran relevancia con el feminismo y el postestructuralismo. “Y bien puede ser que el enfoque del cuerpo como centro de todas las cosas”, sugiere Harvey, “sea en sí mismo una respuesta a esta descentralización de todo lo demás” (2003: 27). El cuerpo visto como territorio personal y manejable, mapa, proceso, itinerario, geografía íntima y reconocible –la “geografía más cercana”, dirá la poetisa Adrienne Rich (Soja, 2008: 34); lugar de lo político, proyecto inacabado pero poroso y abierto al mundo, sujeto a los flujos y reordenaciones espacio-temporales contemporáneas: un cronotopo corporal, espacio-tiempo (el guión *une* más que separa) que actúa intersubjetivamente produciendo valor “como signo condensado del espacio-tiempo más amplio del que forma parte” (Munn, 1992: 17). Un cuerpo que se mueve entre fronteras y en espacios que no son estáticos, en “campos móviles” (Munn, 2003) que se resitúan al compás de nuestras *localizaciones antropológicas* (Gupta y Ferguson, 1997).

Una situación global aupada especialmente desde los años 90 en base a un conjunto de *globalismos* (Tsing, 2000), esto es, adhesiones entusiastas a “lo global” –de corporaciones pero también de movimientos y muchos científicos sociales– que han asumido la densidad y la rapidez de las interconexiones cual episodio imparable en rumbo hacia el futuro, imbuidas de una retórica futurista y de progreso. Igual que ocurriera antaño con la seducción modernizadora, capitalismo y globalización han sido interiorizados –a menudo irreflexivamente– como una sola y omnipotente totalidad (Ho, 2005), interconexiones creadas por la *circulación* –de gente, de capitales, etc.–, cuya metáfora amable trae consigo la imagen del riego sanguíneo en un cuerpo saludable, equiparable a la circulación de las monedas y los valores de mercado, pero usada también al hablar de migraciones o flujos de información. Metáfora, empero, que no ha impedido a ciertos autores repensar la globalización como cajón de sastre y tropo voraz (Soja, 2008), fenómeno fragmentario que avanza y retrocede (Hannerz, 1998), producto de una

lógica inhumana (Jameson, 1991), desarrollo geográfico desigual (Harvey, 2003) vinculado a una época de incertidumbre (Bauman, 2001); realidad marcada por la exclusión, configuradora de nuevas fronteras y nuevos mapas mentales y contestada por procesos multilocales y multivocales de *glocalización* (Pujadas *et al.*, 1999); política adoptada –implementada, financiada y reproducida– y no realidad dada o tendencia natural e ineludible (Alcantud, 2007); y hasta como problema espaciado en donde se enmarcan las cuestiones antropológicas contemporáneas (Ong y Collier, 2005).

Una era global que trastoca nuestras relaciones y modos de vida, genera nuevas geografías de gobernabilidad (Appadurai, 2002) y hace mudar nuestras condiciones de vecindad, aunque lejos queda hoy la imagen idealizada de aquella “aldea global” teorizada en los sesenta por McLuhan (2010), quien asociaba la interconexión mundial auspiciada por los medios de comunicación con un sentido de comunión y solidaridad que, en tiempos como éstos, se antoja excesivamente optimista. Un “paisaje global de medios”, con todo, –también de etnicidad, tecnología, finanzas e ideas (Appadurai, 1996)– que se muestra irregular y cambiante, complejo y repleto de yuxtaposiciones.

Pareciera que los rostros, los rastros y los restos de la globalización nos dejan un horizonte de redes que se aprietan para entretrejerse, anudándose y desligándose en la “era de la información” y la “sociedad-red” (Castells, 2003), donde los flujos se topan con reacciones en forma de identidades reafirmadas o reconstruidas (Borja y Castells, 1997). Otra metáfora, la de la *red*, criticada desde el “Sur Global” (Robins, 2008) y frente a la que surgen alternativas como la de un “mundo celular” o una “globalización celular” (Appadurai, 2007), cuyo ejemplo podría ser esa suerte de *sociedad civil internacional* compuesta de partes que se multiplican, que junta y reúne a movimientos dispares. Un mundo convulso y dinámico, en definitiva, donde las redes conectan tanto como desconectan (Canclini, 2005), y en donde las estructuras y los procesos de desconexión –al igual que la conexión– implican una relación activa (“ser desconectado”) y no una ausencia de relación (Ferguson, 1999), en cuanto la globalización une tanto como diferencia y pone en escena los “relatos de desmodernización” (Pratt, 2006) de aquellos sujetos para quienes toda expectativa de progreso y modernidad existe ya sólo como algo del pasado. Una globalización, por último, que no sólo deslocaliza y dispersa sino que también concentra, por ejemplo funciones y puestos de comando, innovación y coordinación en las *ciudades globales*, trazando así las “nuevas geografías de la centralidad” (Sassen, 2003, 2003a).

Otro mundo era posible

“El siglo XXI empezó en Seattle”, escribía Edgar Morin en el diario *Le Monde* el 7 de diciembre de 1999⁴³, una semana después de las movilizaciones contra la OMC. Tras el alboroto mediático y la jarana en las calles, la tesis del “fin de la historia” (Fukuyama, 1992) expuesta algunos años antes quedaba en entredicho, o al menos era contestada por aquellos y aquellas que hablaban de otras rutas, alternativas y posibilidades. El denominado “pensamiento único”, representado en dicha tesis, sostenido por el discurso neoliberal y basado en la democracia representativa, argüía con inocencia que las ideologías ya no eran necesarias ni sostenibles, ni estaban en lucha, sino que quedaban irremediamente sustituidas –tras la Guerra Fría– por la economía de mercado, olvidando que la *economía*, en sus múltiples formas, siempre es ideológica, una “intención cultural” (Sahlins, 1997a). Sería la lucha por otro mundo y otra

⁴³He aquí la versión castellana del artículo, publicada por *El País* el 10 de diciembre de aquel mismo año: http://elpais.com/diario/1999/12/10/opinion/944780406_850215.html.

democracia, expresada en los cánticos y lemas de Seattle, la que llenaría de nuevo la historia de otras variantes de lo político, anticipando los derroteros de la nueva era.

El siglo se abría, pues, con aquel *Together at last*, expresión que marcaba un horizonte de alianzas entre movimientos heterogéneos, erigido en medio de una galopante crisis de representación. Contestar la globalización desde las calles suponía, por un lado, repensar la política con la mirada puesta más allá de los marcos territoriales del Estado-nación, pues al operar fuera de los márgenes institucionales y de los esquemas políticos de la modernidad, y al activarse en clave global y en base a “redes de apoyo transnacionales” (Keck y Sikkink, 1999), la política del movimiento –igual que el proceso globalizador en cuyo seno nacía– subvertía la relación espacio-temporal del Estado; por otra parte, tal consigna reflejaba el carácter múltiple de las protestas y de un movimiento irreductible a la unificación, proteico, difícil de representar según las vías tradicionales y que incorporaba formas originales de articulación y organización, presentándose en aquella contracumbre de forma “difusa”, “sin cabeza visible”... sin *rostro* (Wu Ming, 2002), como gente “invisible”, dirían algunos activistas –“seres en mutación” o “metamorfosis en acto”, tal y como explicaría dicha *invisibilidad* Antonio Negri (Balestrini, 2007)– que se enmascaraba para ser vista, y que se empeñaba en decir, por todas partes, “*we are everywhere*” (Notes From Nowhere, 2003).

Diez años después de la caída del muro de Berlín, concentrados en las calles y superando la invisibilidad mediante la exteriorización, los variados grupos que protestaban contra la OMC ensamblaban sus multiplicidades, con más o menos diferencias y con más o menos disputas, bajo la forma de una red abierta y expansiva que algunos han dado en llamar “multitud” (Hardt y Negri, 2004). Así, del mismo modo que en una *major action* tan sólo percibes una parte de todo lo que ocurre, asistiendo a pequeños dramas que forman parte de un drama general, la *multitud* emergería como una suerte de red “imaginada” –siguiendo el enfoque de Anderson (1993)– que ha de ser reconstruida, narrada y compartida. En cualquiera de las contracumbres, de Seattle a Copenhague, en cualquier bloque, la totalidad no existe para los participantes como objeto de experiencia (Graeber, 2009), o dicho de otro modo, toda unidad es un mito que ha de ser creado y narrado, en estos casos a través de historias, relatos, vídeos o reportajes: “Toda unidad requiere ser hecha” (Bauman, 2003: 20). Por ello, y aunque toda diversidad esté no menos mitificada, la multitud deberá comprenderse fractalmente como un sumatorio de partes, singularidades e imaginaciones, espacio de diferencias producido en base a la interacción, a la comunicación y a la cooperación. Respecto a sujetos sociales históricos como el pueblo (concepto unificador), las masas (basadas en la indiferenciación) o la clase obrera (que connota una exclusión, sea de la patronal, del campesinado, etc.), la multitud se distingue, se dirá, porque es plural y en ella perviven las diferencias: “[...] Las diferencias internas de la multitud deben descubrir lo común que les permite comunicarse y actuar mancomunadamente. En realidad, lo común que compartimos no se descubre, sino que se produce” (Hardt y Negri, 2004: 17).

La multitud, por tanto, entendida como la otra cara de la globalización, una *red de redes* dinámica y compleja, que al igual que toda red política no se refiere tanto a grupos más o menos identificables cuanto a un conjunto de potencialidades actualizables en función de la situación (Abélès, 1997). Una alternativa a un orden global que para algunos toma la forma de “Imperio” (Chatterjee, 2004; Hardt y Negri, 2005), sin emperador, sin límites geográficos ni fronteras fijas, que funciona –dicen– sin un centro claro, en base al control y al poder en red, donde conviven e intervienen multinacionales, estados y organismos supranacionales; un orden global que cabe diferenciar del *imperialismo*, forma ligada al poder del Estado-nación. En cambio, el Imperio contemporáneo no sería para estos autores sino un aparato de

poder descentrado y en permanente expansión, que maneja “identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales”, y que —a diferencia de la soberanía moderna que residía en el límite—, hoy encuentra “renovada y recreada la lógica de su orden en la expansión” (Hardt y Negri, 2005: 15, 187). Frente a dicha expansión, el movimiento estallaba como síntoma de mutación, donde su puesta en escena era una (a)puesta en red, basada en una política de la convergencia, en una solidaridad agregativa hecha de singularidades —“un mundo aditivo donde el total no está jamás hecho y que crece aquí y allá” (Lazzarato, 2006: 28)—, de divergencias y contradicciones internas, contrapuesta a una tradición política occidental sustentada en la totalidad y en la acción de un sujeto universal.

En base a una lógica del enjambre, descabezada, descentralizada y sin forma fija, el éxito de la contracumbre de Seattle vino dado, ante todo, por el factor sorpresa: nadie contaba con ello. El encuentro en las calles de miles de manifestantes llegados de todo el continente americano fue precedido de una intensa labor en Internet y, de hecho, los movimientos que allí confluían se conectaban o se “hipervinculaban” como los *hotlinks* de sus webs (Klein, 2001), revelándonos su habilidad para coordinarse en la distancia y en la diferencia, actuando como *hackers* que intentaban deconstruir, en lugar de máquinas, ideas dominantes (Juris, 2008). En su conexión y deconstrucción resituaban los lugares de lo político, redibujando los mapas alternativos de las “contrageografías de la globalización” (Sassen, 2003a), aquellos que marcan la necesidad de una política de los lugares, centrada en lo específico pero con alcance global, sabedora de que el “lugar” representa en cierto modo el “otro” de la globalización (Escobar, 1999), y que lo “transnacional” abarca espacios a la vez globales, translocales y transnacionales (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003), espacios de diferencia que se enredan con frecuencia como “discursos de deseo” (Escobar, 2008), esto es, estrategias vivas de imaginación política.

Justo en un momento en que, consumada la globalización —aunque su extensión y reinvencción sean una constante—, la imaginación se convertía en una práctica social central para los procesos de agencia (Appadurai, 1996), acogiendo un rol que la desplazaba del campo de la mera fantasía, del escapismo o del control de una élite con fines contemplativos, emergían desde los movimientos sociales, y desde los rincones más inesperados, deseos convertidos en *paisajes de imaginación* —ampliando la fórmula de Appadurai— y, en cierto modo, en “paisajes de sueños” o *dreamscapes* (Duncombe, 2007). En este punto, cabe añadirle al mito fundacional de la “batalla de Seattle” el levantamiento zapatista en la selva Lacandona de Chiapas contra el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, firmado por Estados Unidos, Canadá y México. La insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994 continúa siendo celebrada hoy en día por los activistas como el gran preludeo, el pasaje iniciático a una ola global de contestación, a un *movimiento de movimientos*.

Rechazando tanto la política clásica de representación como el modelo de guerrilla convencional —dispuesta a tomar el control del gobierno—, y sin encajar en el arquetipo marxista de revolución —la del proletariado industrial—, los zapatistas defendían comunidades democráticas, autónomas y autogestionadas, con un lenguaje poético y con el apoyo de activistas de todo el mundo, gracias al uso efectivo que las comunidades indígenas hicieron de Internet y las telecomunicaciones —los zapatistas serían considerados como la primera “guerrilla informacional” (Castells, 2003)—, continuando con la reapropiación e indigenización de la tecnología que años antes los indios *kayapó* del Amazonas desarrollaran en base a sus grabaciones y montajes de vídeo (Turner, 1992), y que no respondían sino a lo que Sahlins (1999) denominó “modernidades indígenas” o “indigenizaciones de la modernidad”. El suyo era un movimiento, decían, “del color de la tierra”, de “un no y muchos síes”, pues creían en “un mundo donde quepan muchos mundos” (Klein, 2001), queriendo definirse por “la unidad en la

diversidad” (Barabas, 2000) y en base a lemas como “mandar obedeciendo” y “caminar preguntando”; movimiento que quería oponerse a lo constituido y, por decirlo en sus propios términos entusiastas, “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2005). Un “poder”, cabe precisar, que entendían ahora al margen del Estado, como un *poder-hacer* –social y basado en procesos de unión y esperanza– y no como un *poder-sobre* que “separa la concepción de la ejecución, lo hecho del hacer, el hacer de una persona del de la otra, el sujeto del objeto” (ibíd.: 34). Un replanteamiento del poder, de sus luchas y relaciones, que anhelaba romper con el paradigma estatal vigente en el siglo XX, por el cual para cambiar la sociedad había que tomar el Estado y que dicha toma, además, se fundaba en la soberanía de éste.

“Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, anarquista en España [...] Es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, diciendo ‘¡Ya Basta!’” (EZLN, 1994). El pasamontañas del Subcomandante Marcos, a pesar de reflejar para muchos –igual que los *black blockers*– el estereotipo generalizado de la iconografía terrorista, en seguida se convirtió en símbolo de los “cualquiera”, “de los de abajo y a la izquierda” –como suelen decir–, de los que se enmascaran para visibilizar sus luchas; un juego de espejos donde proyectar las multiplicidades envueltas en las protestas contra la globalización neoliberal. Protestas que reimpulsaban el lema ecologista del *think global, act local*, que –respondiendo al carácter abstracto que toma a veces “lo global”– recordaban que éste se constituye a partir de los lugares y de las vidas locales, que lo nacional y lo global se superponen con frecuencia, que no se excluyen sin más sino que interactúan, y que, al ser los gobiernos nacionales “demasiado pequeños para manejar las fuerzas globales pero demasiado grandes para gobernar la vida de la gente” (Castells, 2003: 370), y al volverse el mundo “demasiado grande para ser controlado”, así “los actores sociales pretenden reducirlo de nuevo a su tamaño y alcance” (ibíd.: 98).

Véase el siguiente lema: “Nuestra resistencia será tan transnacional como el capital” (Routledge, 2000). Tal consigna fue desplegada por el colectivo *Reclaim the Streets* (Recupera las Calles), activo desde 1995, el día del “Carnaval global contra el capitalismo”, convocado contra el G8 en Londres seis meses antes de la contracumbre de Seattle y un año después de la primera “fiesta callejera mundial”. En 1992, terminada la primera guerra del Golfo y en el año de las revueltas urbanas en Los Ángeles, aparecería en San Francisco la *Critical Mass*, de la que hablaré en el cuarto capítulo. Nunca nada es tan nuevo, tan original. Nada aparece de pronto. Mientras *Reclaim the Streets*, *Earth First!* y la “Acción Global de los Pueblos” convocaban su jornada en las calles inglesas, un “carnaval de los oprimidos” (*Carnival of the Oppressed*) juntaba más de 10.000 Ogoni, Ikwerre, Ijaw e Isoko en el delta del Níger, protestando contra los *oil rivers* (“ríos de petróleo”) dejados a su paso por la multinacional Shell (Wiwa, 2003).

Indígenas, campesinos y trabajadores del Sur fueron los primeros en rebelarse en los años setenta y ochenta contra los programas del FMI o las privatizaciones auspiciadas por el Banco Mundial. Llegados los noventa se incentivarían campañas contra multinacionales como Nike y McDonald’s y aparecerían grupos como los vinculados a la red de Vía Campesina (1992), de la que forma parte el *Sindicato Labrego Galego*, y otros como ¡Ya Basta! (1994), *Tutte Bianche* (1994) o ATTAC (1998). Así, el movimiento global incorporó –revirtiendo una tendencia histórica– tácticas desarrolladas en el Sur, como la desobediencia civil no violenta, a las que iría sumando lenguajes lúdicos, teatrales y festivos provenientes de las vanguardias europeas, así como ambientes e imaginarios de la contracultura, el circo y el carnaval, además de aquellos aprendizajes derivados de la “acción directa” puesta en práctica años antes, en países como Estados Unidos, por ecologistas, antinucleares y pacifistas.

Tras el levantamiento del EZLN llegarían los encuentros “por la humanidad y contra el neoliberalismo” (1996 y 1997), donde surgirían redes como la “Acción Global de los Pueblos” y

convocatorias como la de Seattle. Luego, en el 2000, se celebrarían contracumbres en Washington, Filadelfia y Praga, y en el 2001 en Quebec o en Génova. El Foro Social Mundial de Porto Alegre, en 2001, concebido como alternativa al Foro Económico Mundial de Davos, sentaría las bases del *altermundismo* o *altermundialismo* con su “Otro mundo es posible”, luchando –decían– por reinventar la democracia y la vida cotidiana. Al tiempo que, ya en el nuevo siglo, se sucedían encuentros, foros y cumbres, estas apariciones públicas generaban por igual adhesiones y críticas. Entre las más habituales estaba la acusación de desorden, incoherencia y falta de ideología –“Una floja confederación de muchas visiones e ideologías políticas”, dirá Fredrik Erixon, director del Centro Europeo de Política Económica Internacional (Castedo y García, 2010)– a lo que los activistas responderían una y otra vez que ésta estaba incorporada en sus prácticas, que no se oponían a toda organización sino que sus formas –la asamblea, el consenso, las redes horizontales, etc.– eran su propia organización e ideología.

Gotemburgo, Florencia, Barcelona... El éxito de convocatoria sería la tónica dominante en Europa. Cancún, Bombay, Nairobi... Foros y encuentros multitudinarios se sucederían por todo el mundo, hasta que los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, el intenso control y la violencia policial desplegada en las manifestaciones –con el punto álgido de la contracumbre de Génova–, así como la discusión interna sobre la efectividad de tales puestas en escena y la necesidad de marcar una agenda propia para no responder sin más a las citas fijadas por los grandes organismos, irían apagando progresivamente las apariciones espectaculares del movimiento. Aun así, millones de personas en todo el mundo saldrían a la calle el 15 de febrero de 2003 contra la guerra de Irak, en lo que hasta la fecha constituía la mayor manifestación de la historia, fusionándose el movimiento anti-guerra y el movimiento global. ¿Y después qué?

Luego de que el movimiento piquetero y asambleario argentino de comienzos de siglo –transversal a la “antiglobalización”– hubiese gritado “¡que se vayan todos!”, y luego de que el “no en nuestro nombre” poblase las pancartas y los discursos de millones de antibelicistas, la crisis de representación entre la *política de partidos* y la *política de movimiento* se agudizaba, separando cada vez más a unos de otros. La coalición liderada por EE.UU. invadiría Irak sólo un mes después de la primera protesta global, partiendo en dos la esperanza de los manifestantes, sembrando a su paso un clima de decepción y produciendo un páramo de movilizaciones. ¿Otro mundo era posible?, se preguntaban entonces, cabizbajos, muchos activistas cuyo optimismo parecía noqueado. La lucha del movimiento contra la pobreza y por la abolición de la deuda externa de los países “en vías de desarrollo” –que una década después vemos readaptarse al nuevo contexto, pidiendo la abolición de la deuda de los propios países europeos–, la exigencia de una tasa Tobin a las transacciones financieras, la demanda de una renta básica de ciudadanía, o la erradicación de los paraísos fiscales y la defensa de la biodiversidad y la soberanía alimentaria, no bastaban para mantener el poder de convocatoria. Al mismo tiempo, mientras las contracumbres se volvían previsibles y controlables en términos policiales, se convertían a la vez en eventos altamente dramatizados, narrados por los media con lenguajes próximos al de los espectáculos de entretenimiento, de tal suerte que, mientras su novedad decaía, su política quedaba reducida a su simbología y a su mera puesta en escena, a la apariencia y a las imágenes televisadas, siendo a veces difíciles de interpretar por una audiencia externa.

Después de la tormenta siempre llega la calma, o eso podría pensarse de los años que siguieron a la segunda guerra del Golfo. Empero, las grandes exposiciones del movimiento global no eran sino pasajes extraordinarios de otra política cultivada en lo cotidiano, al margen de las cámaras y de las grandes cifras. La realidad que invocaban, ese *otro* mundo posible, intentaban construirlo paso a paso –con sus fortalezas

y debilidades, tal y como se verá en la segunda parte de este trabajo– en el día a día de los barrios, las comunidades y los centros sociales. El nuevo siglo, creían, avanzaba por territorios morales de inseguridad, riesgo e incertidumbre, y la respuesta debía leerse ahora suplantando la lógica de los intereses por la lógica de los derechos, dando el salto *de lo posible a lo necesario*⁴⁴. Tras leves irrupciones a la superficie mediática, como en la contracumbre de Rostock en 2007, el movimiento emergió de nuevo con fuerza en 2009, frente a la Conferencia de la ONU en Copenhague, ocupando las pantallas y juntando en las calles, contra el frío y la nieve, a unas 100.000 personas. La “justicia global” daba allí paso a la “justicia climática” y a las políticas de la urgencia.

There is no Planet B: las políticas de la urgencia

“No hay un planeta B”, podía leerse en muchas de las pancartas y “piruletas”⁴⁵ mostradas por los manifestantes durante el COP15. No hay otro planeta en el que vivir y actuar, insinuaban, aunque para actuar y vivir –políticamente– se vuelva necesario hacer de este planeta un planeta *otro*, produciendo una alteridad que lo invista de moral, compromiso y esperanza. No hay un segundo planeta, o lo que es lo mismo, no hay una segunda oportunidad. Tal era la “retórica de la urgencia” (Chauvier, 2009) palpable aquellos días en discursos, conversaciones y cánticos de activistas, pero también en el lenguaje formal y retransmitido de políticos, expertos y tertulianos; una dramaturgia fraguada en base al uso de palabras como “catástrofe”, “riesgo” e “incertidumbre”. En este caso concreto, el “cambio climático” se presentaba como la principal amenaza, y a las críticas de los movimientos de base al paradigma del llamado “capitalismo verde” se le sumaban los gritos en las calles, a ritmo de tambor y palmas, de decenas de miles de gargantas: “*Our Climate, Not your Business*” (“Nuestro clima, no vuestro negocio”).

Llegados a este punto, resulta inevitable contextualizar la contracumbre del clima con relación a la crisis financiera mundial que, un año antes y debido al colapso de la burbuja inmobiliaria, llegó a España y a tantos países. Como iremos viendo, las “políticas de la urgencia” que aquí intento describir no harán sino extenderse a medida que dicha crisis se prolonga y se profundiza, siendo el “clima” tan sólo una primera manifestación de la *urgencia*, pronto relegada a un segundo plano debido al grave deterioro social y económico en los países de nuestro entorno. En gran medida, el uso que nosotros mismos hacemos de las palabras nos revela que la urgencia habita, puebla y coloniza nuestros actos de habla, los engranajes semánticos de lo cotidiano. Será en la misma conversación ordinaria, sin ir más lejos, donde la crisis –sistemáticamente aludida y representada, debido en gran medida a la persistencia y a la omnipresencia del cansino lenguaje periodístico– se traduzca al lenguaje y ocupe un espacio importante en nuestros marcos de referencia y en los usos, giros y juegos que con el lenguaje ponemos en marcha. En una de mis visitas al barrio de Christiania, una pintada de varios metros recibía con ironía al visitante desde una calle adyacente: *If the climate were a bank, it would already have been saved* (“Si el clima fuese un banco ya hubiese sido salvado”).

Incluso antes de salir para Dinamarca la urgencia empapaba ya los mensajes, las listas de correo y los foros de Internet. He aquí, como ejemplo, la frase con la que se iniciaba el manifiesto que Gael nos envió por *mail* a Olga, a Rodríguez y a mí, y que luego se haría circular por la red, adhiriéndose a él colectivos, centros sociales y organizaciones coruñesas y de toda Galicia: “O presente está em jogo. O

⁴⁴Esta idea la he desarrollado antes en otro lugar (Diz, 2010).

⁴⁵Así llaman algunos activistas a un tipo de cartel individual, sujeto por un palo y erguido por encima de los hombros, cuyo mensaje –visible a distancia– se inscribe en un soporte redondo, vertical u horizontal.

futuro é incerto”⁴⁶. El presente en juego, el futuro incierto. Para *jugar* el presente y proponer alternativas “aquí e agora”, este “borrador” escrito por Gael y recompuesto a varias manos a través del correo electrónico se presentaba en la pantalla de mi portátil –en palabras de su propio artífice– como una “urgente verssom beta”, una versión beta y urgente que, utilizando la analogía del lenguaje informático y de las fases de desarrollo del *software*, esperaba ser completada rápida y colectivamente, cumpliendo la función de ser un texto en “código abierto” y no concluido, una versión de testeo o prueba.

Re: manifesto propio ante o COP15 em Copenhaga



27/11/2009

Para: [Redacted]

Obrigada [Redacted]!!

O texto lino moi rápido mais paréceme que está mui ben e xa que comentabas que urxe empezar a movelo pois uns brevísimos apuntes....

Copio un parágrafo e o comento:

"Uns recursos que formam parte do "bem comum" da humanidade e que hoje seguem a ser gestionados e devorados por dous actores complementarios: o mundo máis desenvolto -do que formamos parte- e as empresas transnacionais conectadas ja como organismos parasitarios que afogam sem dilaçom um hóspede planetario chamado Terra."

Eu aí máis que "bem común" da humanidade, poría **procomún**

A expresión "o mundo máis desenvolto". Entendo o que queres dicir mais é un termo controvertido, ¿que signifiñaca desenvolto? desenvolvemento = cemento e contaminación, sociedade de control, etc (estamos empregando un termo lexitimado e acuíñado polo poder para taxonomizar estados-nación e para xustificar as políticas de cooperación nos países tildados de non desenvolto, que o que encubren en realidade son intereses económicos e de dependencia).

Ademais eu non destacaría 2 actores senon un continuum do sistema-mundo no que hai nortes e sures en ambas partes, mais non sei moi ben como expresalo e tenho que sair pitando....

apertas



De entre las réplicas que cruzaban mi cuenta de correo, atiborrando mi “bandeja de entrada”, se encuentra una discusión entre Olga y Gael a propósito del concepto de “desarrollo”, así como una rápida “conversación” en dos tiempos en torno al tema de *los comunes*. Frente al “expolio del planeta” a través de procesos de “privatización” y “cercamiento”, y la destrucción de sus “recursos finitos” –denunciaba el manifiesto–, sólo cabía la defensa del “bien común de la humanidad”. Muy en boga hoy en día, la defensa del “común” se articula como la posibilidad de ir más allá de lo público (de la gestión estatal de los recursos), o más bien, de superar la dicotomía público-privado, tal y como hicieron –me recuerda Gael– el *Movimento dos Sem Terra* en Brasil o los zapatistas en México. Para Hardt y Negri (2009), por “el común” se entiende tanto la riqueza del mundo material (el aire, el agua o los frutos) como aquellos productos que son resultado de la interacción social (el lenguaje, los saberes, los códigos o la información), y cuya gestión colectiva no colocaría a la humanidad como algo separado de la naturaleza, sino que daría paso a la solidaridad y rompería –o eso creen– con la alternativa aparentemente exclusiva de lo privado y lo público, que corresponde a “una alternativa política igualmente perniciosa entre capitalismo y socialismo” (ibíd: 10).

⁴⁶Decido conservar, siendo fiel a las palabras de mi informante, la forma “reintegracionista” empleada por Gael. Lo que en Galicia se conoce como *reintegracionismo* puede definirse como una corriente político-lingüística que sostiene que el gallego y el portugués forman parte del mismo diasistema, esto es, que son dos sistemas lingüísticos altamente interrelacionados y que, pese a sus diferencias, conforman un conjunto similar. Así, los y las reintegracionistas cuestionan la normativa oficial vigente para el *galego*, elaborada por la *Real Academia Galega* y el *Instituto da Lingua Galega*, considerándola un instrumento de “castellanización” del gallego, patente a su modo de ver en la conservación de rasgos como la “elle” (*ll*) o la “eñe” (*ñ*). En contrapartida, colectivos reintegracionistas como la *Associaçom Galega da Lingua* proponen una norma gráfica diferente, donde –por ejemplo– la “nh” sustituiría a la *ñ* y la “lh” a la *ll*.

Dicha necesidad de actuar “aquí” y “ahora” no hacía sino traducir al lenguaje las pautas de aceleración con las que describía hace un momento los procesos globalizadores. La amenaza inminente del cambio climático situaba en primer plano la transición hacia un paradigma de la “supervivencia” – del planeta y sus gentes– cuya interiorización en los mapas políticos obligaba a definir nuevos objetivos y prioridades. Dicho paradigma, erigido en una época bañada en sensaciones de incertidumbre, inseguridad, riesgo y fragilidad del futuro, donde el tiempo se embala en un presente “excitado consigo mismo” (Canclini, 2001), reemplazaba –siguiendo la tesis de Abélès (2010)– al paradigma anterior de la “convivencia”. Esto es, si la convivencia (del latín *cum vivere*: vivir juntos) rezumaba cierta posibilidad de armonía –jamás conquistada– y encontraba su sitio en el régimen de valores de la Modernidad y al interior de una tradición política enmarcada en los límites del Estado-nación –a quien se le atribuía la tarea de controlar la inseguridad–, el paradigma de la supervivencia emerge en cambio en el marco de una sociedad y una política global azotada por catástrofes, desastres naturales y humanitarios, atentados, guerras y crisis, un panorama que va borrando desde finales del siglo XX la capacidad de controlar el futuro que caracterizó el triunfo del Estado de bienestar y su relato del progreso. En este nuevo contexto el futuro se vuelve más incierto y desconocido, pensado en términos de probabilidad. Instalados en un “registro incierto de lo social” (Canclini, 2010: 34), la falta de certezas y el incremento de la precariedad vuelven la supervivencia la primera preocupación, trastocando así nuestra relación con el porvenir.

Ante este estado de cosas, las comunidades activistas se ven imbuidas de esta celeridad, alarmadas contra el ritmo tenaz de peligros y amenazas, abrumadas al ver la pantalla convertida en un “museo del accidente” (Virilio, 1997: 124). Todo pasa por la acción, por el hacer, por “actuar ya”, antes de que sea demasiado tarde. Un tiempo vivido y narrado a través de bucles, saltos y pliegues. He ahí los cambios en su representación y la ruptura de la linealidad histórica: frente a la fórmula del “mañana será mejor” se pasa a “mañana aún podría ser peor”, conjugando las luchas en presente y construyendo la urgencia como temporalidad de la acción política (Ion *et al.*, 2005; Benasayag y Aubenas, 2002). Así, si bien los conceptos de “modernidad” y “progreso” constituyeron el *Leitmotiv* de muchas generaciones, los protagonistas de estas páginas los ven hoy con desconfianza, al igual que hicieron antes los “nuevos movimientos sociales” (Offe, 1992). El “futuro”, el “mañana”, tanto tiempo alumbradores de esperanzas, prometidos por religiones y partidos –la salvación del más allá, la gloria en la tierra de un nuevo Estado–, no se identifican ya con el progreso, aún si su promesa hacía habitable el presente. Se quebró la línea que iba del pasado al futuro, y el presente se presenta todavía como abismo pero también como condición de lo posible, como terreno aún a conquistar, producir e “inventar” (Melucci, 1991). Frente a *la espera* de los creyentes y de los que delegan en sus representantes públicos, el aquí y el ahora despliegan para los activistas el campo real de acción para la vida y la política.

Un campo de acción, no obstante, sembrado con cautela y sospechas. Una vez que se rompe la linealidad propia de la Modernidad y el progreso deja de verse como una sucesión de estadios al modo positivista comtiano, el “desarrollo” al que éste estuvo asociado –representado en la metáfora de evolución de un organismo– queda también en entredicho. Si, continuando la metáfora y dándole la forma de un cuerpo, “el progreso es el paso de la infancia a la edad adulta, de la debilidad y de la ignorancia a la madurez y el saber” (Canguilhem, 1999: 673), entonces –y por la misma razón– podrá ser asimilado también a la decadencia, o por decirlo críticamente con Vladimir Jankélévitch: “La degeneración es una enfermedad del progreso” (ibíd.: 674). A fin de cuentas, si éste es sinónimo de crecimiento continuo y “natural”, de evolución y avance lineal, de sobra sabemos que todo cuerpo lleva consigo el signo de la decadencia, que todo cuerpo envejece, se detiene, *pasa*. Por ello resulta útil esta imagen a la hora de

analizar la crítica recogida en el manifiesto y en varias pancartas contra el llamado *capitalismo verde*: “El cambio climático es un síntoma, el capitalismo es la crisis”. ¿Un síntoma de qué? De una enfermedad del planeta, y sobre todo –nos dirán– de un cuerpo de ideas gastado cuyo sistema crea las condiciones que nos sirven de amenaza.

El cambio climático, entonces, no era sino la amenaza más urgente, cuyo debate se vio politizado por aquellos y aquellas que, cortocircuitando las calles, se negaron a entenderlo aisladamente, desvinculado de la política, la crisis y el neoliberalismo. Sobra decir, en este sentido, que los riesgos no son un invento de la Modernidad, pero hoy no se limitan ya a lugares y a grupos concretos sino que rompen las fronteras de los Estados-nación y devienen amenazas globales y supranacionales (Beck, 1998).

Si bien en el capítulo anterior, al analizar las detenciones preventivas, explicaba el funcionamiento de la “ciudad quirófano” y las “lógicas del control” en base a un análisis del riesgo como dispositivo de gobierno –en tanto la prevención del peligro se articula mediante la distribución de probabilidades a grupos específicos de población, pasando de disciplinar un cuerpo individual a controlar la representación de un cuerpo colectivo–, ahora subrayaré que riesgos como los ambientales, a menudo irreversibles, invisibles y abiertos a procesos sociales de definición, suponen también, en la “sociedad del riesgo global” (Beck, 2006), una fuerza de movilización política. A la vez que la puesta en peligro de la naturaleza, la salud o la alimentación tiene por efecto la igualación mundial de las situaciones de peligro, no debemos olvidar la primera ley de los riesgos medioambientales: “la contaminación sigue al pobre” (ibíd.: 8); ni que como consecuencia de que las industrias peligrosas se trasladan a países de sueldos bajos se da “una fuerza de atracción sistemática entre pobreza extrema y riesgos extremos” (Beck, 1998: 47); ni que la consabida *flexibilidad* significa una redistribución de los riesgos, transferidos del Estado al individuo. Por tanto, asistimos a una distribución asimétrica de las vulnerabilidades, emergiendo nuevas desigualdades sociales que se globalizan y se distribuyen en un mundo de “incertidumbre fabricada” (Beck, 2006: 30).

Contra estas desigualdades se popularizaba en la contracumbre el concepto de “justicia climática”⁴⁷, movilizado para contestar el impacto desigual del cambio climático, tanto social como geográficamente. Apuntando las causas e interrelaciones de la injusticia, la destrucción ecológica y la dominación económica, con él se reivindicaba el abandono de los combustibles fósiles, el control de las comunidades sobre sus recursos, la *soberanía alimentaria* (“¡Es la solución!”, gritaban los paisanos de Vía Campesina en las manifestaciones), el respeto a los derechos indígenas, la reducción del consumo y la producción, la socialización de la energía, la regeneración de los ecosistemas y el reconocimiento de la “deuda climática”; un intento de compensar la asimetría de la “huella ecológica”, es decir, el desequilibrio entre las elevadas emisiones de CO₂ en los países del Norte y sus repercusiones en los del Sur (Chatterton *et al.*, 2012). Dichos principios fueron articulados en el Klima Forum –cumbre alternativa celebrada durante el COP15– y servían para politizar el debate sobre el cambio climático, concepto construido en gran medida acriticamente, casi como asunto post-político, dado que algunas de sus lecturas han aislado procesos como las emisiones de dióxido de carbono de las desigualdades sociales y ambientales inherentes a la lógica de la globalización neoliberal (Giddens, 2010). A su vez, al establecer un *continuum* entre

⁴⁷Aunque el concepto de *climate justice* aparece por vez primera en un reportaje publicado en 1999 (http://www.internetpirate.com/Greenhouse%20Gangsters%20vs_%20Climate%20Justice.htm), éste empieza a usarse comúnmente desde el COP6 celebrado en Ámsterdam en 2000 (Chatterton *et al.*, 2012).

desastres naturales y procesos culturales, los activistas ponían en duda lo que el propio Giddens define como *paradoja de Giddens* (ibíd.), que predice la pasividad de la población ante peligros “no tangibles ni inmediatos” como el calentamiento global.

Hacían frente, a su manera, a una *atmósfera de miedo-ambiente* (Bauman, 2001) que se iría viciando con el agravamiento de la crisis, a medida que las defensas que proporcionaba el Estado se desmantelan y aumentan la beligerancia y la inseguridad. Desde entonces, el ensamblaje de prácticas de solidaridad y la búsqueda activa de otra democracia, respuesta común entre activistas, remarcan la inexistencia de un “planeta B”, pero la existencia, en cambio, de una “cara B” para el planeta, alternativa no “posible” sino “necesaria” –dirán algunos– a un mundo donde “la guerra” (en su nueva modalidad y con límites imprecisos) se vuelve la relación social permanente (Hardt y Negri, 2004)⁴⁸, donde la cuestión social puede transformarse en cuestión marcial (Fassin, 2011) y emerger así un “imperio de la violencia”, fruto de lógicas intencionales y estructurales que se enfrentan y se reactualizan en cada interacción (Le Marcis, 2004).

El movimiento global, que pasaba tal vez su última página en Copenhague, conocía bien la historia: catástrofes naturales, accidentes nucleares, atentados, mareas negras, crisis humanitarias... Las últimas décadas del siglo XX vieron menguar la fe en el progreso y el siglo XXI se abrió con el *shock* del 11-S. A finales de la pasada década, el cambio climático se anunciaba como la amenaza más urgente. En este contexto, insertada aún en la era del riesgo, la contracumbre se articulaba contra un *capitalismo del desastre* que “aprovecha momentos de trauma colectivo para dar el pistoletazo de salida a reformas económicas y sociales de corte radical” (Klein, 2007: 30). El proceso de “reconstrucción” de Nueva Orleans tras el paso del huracán Katrina en 2005 o el *tsunami* en Sri Lanka de 2004, cuando la costa fue entregada a inversores extranjeros y promotores urbanísticos, ejemplifican cómo ciertas catástrofes son concebidas como oportunidades de mercado. En muchos de estos desastres, los supervivientes adoptan el único rol que les permite ser escuchados: el de “víctimas” (Fassin y Rechtman, 2009). En ese mismo acto emerge el “trauma” como signo y significante clave de nuestra época, a la vez metáfora y término clínico. Como veremos hacia el final del capítulo, a veces olvidamos la novedad de esta categoría, ignorando que aquellos agentes sociales a los que marcamos como “traumatizados” no son recipientes pasivos de su etiqueta, y que el trauma es una construcción histórica sometida a diferentes usos políticos.

Sin duda, el caso de Chernóbil resulta aquí paradigmático. “Ahora soy víctima”, le dice a Petryna (2002) un informante, refiriéndose a la categoría legal establecida por el Estado para los afectados por el accidente nuclear. Petryna expone cómo la biología, el saber científico y el sufrimiento se convierten en recursos culturales con los que la gente hace valer sus derechos. En el caso de la ciudad ucraniana, representada en el habla como ciudad de “víctimas” o “pacientes” –*City of Sufferers*–, cada uno de sus habitantes porta un “pasaporte dosimétrico” que contiene información sobre la dosis que necesita, certificando así su nueva identidad. Cada uno dispone de más o menos protección social (seguros, pensiones, etc.) en función del grado de exposición a la radiación, emergiendo así una bio-socialidad o “ciudadanía biológica” para quien la ciencia se establece como mediadora (y medidora) del vivir cotidiano. Afectados y traumatizados, observan cómo el sufrimiento actúa como igualador social, cómo aquél que goza de buena salud no recibe ayudas estatales, cómo la enfermedad ofrece, con todo,

⁴⁸He ahí la importancia, como ya indiqué, del lenguaje bélico y del vocabulario combativo empleado por muchos activistas: “enemigo”, “lucha”, “ocupación”, “resistencia”, “guerra social”, “brigada”, “táctica”...

protección contra la miseria y el desempleo, y cómo han dejado de ser ciudadanos soviéticos para convertirse en ciudadanos biológicos de un nuevo Estado.

Casos como el anterior son la prueba de que vivimos en una sociedad que produce, gestiona y administra riesgo. Ahora bien, mientras la sociedad industrial dominaba la naturaleza al pensarla como objeto externo, la sociedad contemporánea trata de dominar los problemas creados por ella misma. Así, podríamos pensar la propia crisis –telón de fondo de esta investigación– como algo fabricado por la sociedad del riesgo, “como paliativo del problema creado por su intento, revolucionario, de dominar el mercado mundial bajo un único modelo (la globalización)” (Anta, 2011: 18). En cualquier caso, el “riesgo” no se define sino que “se conceptualiza según el ejercicio social así lo necesite” (ibíd.), quedando a merced de cálculos e intereses determinados, reducido a una probabilidad y a una relación, o mejor, a una “relación de probabilidad” (Mairal, 2007). Esto significa que no existe cosa u objeto, que no existe nada material a lo que podamos llamar *riesgo*: “diríamos que hay ‘objetos de riesgo’ (una central nuclear) y ‘objetos en riesgo’ (la salud de la población circundante) y una relación de probabilidad entre ambos que define la existencia del riesgo” (ibíd.: 326). La paradoja –al final– resulta ser que, viviendo aparentemente más preocupados que nunca por los peligros y consecuencias del desarrollo científico y tecnológico, más presencia e intensidad le damos a la ciencia y a la tecnología en los actos de nuestra vida cotidiana.

Ésa es precisamente la crítica principal que Downey (1986) establece con respecto a la teoría cultural del riesgo, impulsada en 1982 por Douglas y Wildavsky en la pionera *Risk and Culture*: la omisión de la ciencia como una más de las cosmologías por las que la gente selecciona ciertos riesgos e ignora otros; esto es, la ciencia entendida como “etnociencia”, una modalidad como otras de discurso cultural (Couceiro, 2011). En un razonamiento típicamente douglasiano, los autores describen la existencia de una “cultura del riesgo” –organizada en grupos, cuadrículas y sistemas de clasificaciones– que varía según la posición social de los actores. Así, cada forma de organización está dispuesta a aceptar o evitar ciertos riesgos y, correlativamente, los individuos aceptarán o evitarán éstos a partir de su adhesión a una u otra forma de sociedad o “cultura ideológica”. En el caso que nos ocupa, el cambio climático no supondría tan sólo la contaminación de la naturaleza sino también la polución del orden político y económico que la ampara y promueve. Atendiendo, pues, a los “síntomas” de la “enfermedad del planeta”, no obviaré –para comprender la crítica activista– la “distribución de la culpa” inherente al análisis de los peligros contemporáneos, ya que “los grupos sociales utilizan el riesgo para controlar sus incertidumbres y afirmar sus normas en la sociedad” (Douglas, 1996: 93). Por ello, el respeto o el ataque al “medio ambiente” –y ya no a la naturaleza, como mostraré en un instante– indica cuál es la moral colectiva, como cuando la bravura de sus mareas o de sus vientos castigan a las poblaciones por una suerte de “pecados” cometidos en tierra, cual pasaje bíblico renovado que –para desgracia de algunos y de algunas– demuestra que la supuesta distancia entre *nosotros* (“modernos”) y *ellos* (“primitivos”) se hace añicos en la arena, pues también desde estas costas nos servimos de los poderes naturales para usarlos como “técnica de coacción social” (ibíd.).

De este modo, tenemos que los peligros no existen con independencia de nuestras percepciones, pues sólo se politizan cuando la gente toma conciencia de ellos: “Son constructos sociales que se definen, occultan o dramatizan estratégicamente en la esfera pública con la ayuda de material científico suministrado a tal efecto” (Beck, 2006: 35). Por ello, será la ciencia –según Downey–, la que crea, interpreta, explica y comunica los riesgos, la gran ausente en *Risk and Culture*. Aunque la distancia entre “nosotros” y “ellos” no sea tal, sí que es indudable –dado el grado tecnológico de nuestras sociedades–

que el alcance y potencia de “nuestros” peligros ya han llegado a ser mayores, incluso devastadores. Conectando las políticas gubernamentales y el desarrollo tecnológico con la idea de “progreso nacional”, Downey subraya la autoridad epistemológica que emana de la ciencia –con científicos en el papel de “sacerdotes”–, aceptando la idea de Douglas de la selección de ciertos riesgos coherentes con el mantenimiento de determinadas posiciones e identidades, pero criticando –con razón– cierto nivel de rigidez y determinismo que subyace al enfoque de la cuadrícula cultural, incapaz de explicar por sí sólo la orientación cosmológica final.

Hoy en día se nos recuerda la construcción del par *naturaleza-cultura* como algo típicamente occidental, institucionalizado y compartimentalizado en la segunda mitad del siglo XIX, referido a realidades, métodos y discursos científicos diferenciados. Describiendo el Museo de Historia Natural de La Plata, cuya planta baja se reserva a la naturaleza y queda la cultura –por encima– instalada en el primer piso, Descola (2011) reflexiona sobre las relaciones y clasificaciones occidentales del par anterior:

“Por un lado, un cantero de jacintos, un ciervo bramando o un aflojamiento granítico: la naturaleza. Por el otro, un ramo de flores, una cacería mayor, un diamante tallado: la cultura. Aquellos existen independientemente de nosotros, incluso cuando no ignoramos que son en parte dependientes de nuestra protección y de los ambientes que hemos transformado; éstos dan testimonio de nuestra industria, de nuestro simbolismo y de nuestra organización social aun cuando nosotros no hayamos creado su materialidad primera. En el pequeño museo interior que nos sirve de modelo para ubicarnos en el mundo, no dudamos en ordenar a los primeros entre las colecciones de botánica, zoología y mineralogía y a los segundos en la rúbrica de las bellas artes, la sociología o la historia de las técnicas” (ibid.: 77).

En efecto, reducir la crítica a decir que la naturaleza es una construcción cultural supone que la cultura construye a partir de materiales de los que ella misma no se ha podido proveer, e imposibilita pensar las relaciones naturaleza/cultura “de otra forma que no sea la confrontación y el menoscabo de una por la otra” (Santamarina, 2006: 155), reproduciendo las disputas entre la “naturaleza culturizada” *à la* Sahlins y el “materialismo cultural” de Marvin Harris. Bien sabemos, como el propio Descola destacó brillantemente hace tiempo, que “la naturaleza no existe en todas partes y para siempre” (Descola, 2005: 391), y así los *achuar* y otros jíbaros del Amazonas confieren a plantas y animales la dignidad y los atributos de la vida social, incapaces de ubicarlos en una categoría autónoma, viéndolos como sujetos y no como objetos, estableciendo con ellos –en la caza o en la pesca– relaciones de sociabilidad y no productivas.

Si cada *cosmología* es una particular organización del mundo, dentro de la cual los distintos seres mantienen entre sí un tipo u otro de relación, el *animismo* jíbaro que hace que los no humanos estén dotados de la misma vida interior que los humanos y tengan una vida social y cultural, se contrapone con el *naturalismo* del Occidente moderno, por el cual sólo los humanos poseen vida interior y anteponen el lenguaje y la subjetividad como marcas de distinción y signos de discontinuidad. Estas cosmologías remarcadas por Descola, junto al *totemismo*, el *nahualismo* y el *analogismo*, no son las únicas existentes, ni son formas puras, pero nos permiten pensar en una “pluralización de la modernidad” (Beck, 2006), al tiempo que animan a emprender desde la disciplina antropológica una “descolonización del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2010).

Ahora bien, “¿y si nunca fuimos modernos?” (Latour, 2007). ¿Y si la asimetría que supone el par anterior nunca se dio plenamente? Madejas de ciencia, política, economía, derecho, religión, técnica, ficción... así son los híbridos que han ido proliferando durante la Modernidad, ni completamente naturales ni completamente culturales: “La mitad de nuestra política se hace en las ciencias y las técnicas. La otra mitad de la naturaleza se hace en las sociedades. Empalmemos las dos, y la política vuelve a empezar” (ibíd.: 210). He ahí la sugerencia de Latour, conocedor del progreso de la genética, de la posibilidad de crear seres vivos por vías no naturales, de la clonación y los trasplantes, que vuelven insostenible el discurso de las áreas autónomas. “El siglo XXI, ¿hará desaparecer la naturaleza?” (Descola, 2011: 80). Algunos, como Derrida, afirman que en realidad no hay tal *naturaleza*, que “sólo existen los efectos de la naturaleza: la desnaturalización o la naturalización” (Butler, 2005: 17); otras, conscientes del derrumbe de las viejas fronteras bajo la influencia de la informática y las biotecnologías, arguyen que ésta es tan sólo la materia prima de la cultura, así como “el sexo es únicamente la materia del acto del género” (Haraway, 1995: 341).

Con todo, las modificaciones climáticas denotan que la industrialización, que intensificó las relaciones con el entorno introducidas por la agricultura y la ganadería, redujo la naturaleza a objeto explotable. Descola (2011) apunta que la irrupción del *medio ambiente* presagia un “replanteamiento” – él dirá un “desmoronamiento”, pero su perspectiva es en exceso optimista– de la cosmología naturalista:

“En su sentido más corriente, la naturaleza era antropocéntrica de un modo casi clandestino en la medida en que recubría por preterición un dominio ontológico definido por su ausencia de humanidad –sin azar ni artificio–, mientras que el antropocentrismo del medio ambiente está claramente enunciado [...] De la estratosfera a los océanos pasando por los bosques tropicales, nadie lo ignora en la actualidad, nuestra influencia se hace sentir en todas partes” (ibíd.: 80).

De ahí que su entidad autónoma ya no sea más que una ficción filosófica, y de ahí también, como subraya Beck (2006), la “falacia naturalista” de parte del debate ecologista, que utiliza la naturaleza como una bandera contra su propia destrucción, invocando una naturaleza que en realidad no existe: “Lo que existe, y lo que crea semejante inquietud política, son formas diferentes de socialización y diferentes mediaciones simbólicas de la naturaleza (y de la destrucción de la naturaleza)” (ibíd.: 33). Así, mientras que la dicotomía naturaleza-cultura ha actuado como fuente de otros dualismos –mente/cuerpo; teoría/práctica; lugar/espacio; capital/trabajo; local/global (Escobar, 1999)–, y mientras la crítica de autores como Escobar pone de manifiesto que conceptos como “desarrollo sostenible” se fundamentan en los logros de la modernidad occidental y los asumen acríticamente, cual categoría política producida desde instancias tecno-científicas que toma la economización y la mercantilización de la naturaleza como algo dado, ocultando “la creencia de que el sistema sólo necesita pequeños ajustes en el mercado para lograr un desarrollo ecológico, cuando lo que necesita en realidad es una reestructuración integral” (Santamarina, 2006: 177); cuando todo esto ocurre, repetir que el cambio climático es un “síntoma” y que el capitalismo es la “crisis”, tal y como hacían los activistas durante el COP15, hace que se vuelva aún más que pertinente recuperar aquella máxima de Bateson (1993): *Así como existe una ecología de las malas hierbas existe una ecología de las malas ideas*. He ahí el valor del manifiesto lanzado por Gael: no desligar el clima de la cultura, la economía de la ideología, lo cotidiano de lo global; poner en marcha una articulación ético-política o una *ecosofía* (Guattari, 1990) que comunique entre sí el ambiente (“ecología medioambiental”), la subjetividad (“ecología mental”) y las relaciones sociales (“ecología

social”), que replantee holísticamente el ser y el estar-juntos, y que reordene –en la feliz expresión de Descola– el “museo interior” que todos llevamos dentro.

Con todo lo visto, las *políticas de la urgencia* son producto de la aceleración globalizadora, la compresión del espacio-tiempo y la alteración de sus modos de gestión y gobierno: prevención, flexibilidad, inmediatez. La urgencia pierde su condición de excepcionalidad y se instala en lo cotidiano. Entre tanta aceleración, la acción política corre el riesgo –para los de “arriba” y para los de “abajo”– de transformarse en mera reacción, sin espacio para el diálogo ni la reflexión, actuando sólo para salir del paso. El futuro queda así suspendido, aplazado, aunque siempre se imagina, se sueña o se teme, siempre se actúa al accionar el presente, al movilizar el cuerpo tras la pancarta, al pensar en las siguientes generaciones y determinar de algún modo el rumbo venidero; siempre, en palabras de Leibniz, “el presente está preñado de futuro” (Fernández de Rota, 1984). Y a su vez, al igual que en la mito-praxis maorí, el futuro también está detrás, viniendo y rememorándose, siendo recordado (Sahlins, 1997): he ahí la evocación de contracumbres y líneas referenciales. Así, *sobrevivir* se hace regla, pero el *convivir* se busca. La reinención del paradigma de la convivencia y un “vivir juntos” alternativo parecen ser las rutas por las que se encaminan estos movimientos, actuando “ya”, “aquí” y “ahora”, intentando que la urgencia no consuma sus luchas, sabiendo que una “*paciencia urgente*” –dame paciencia, pero dámela ya– es necesaria (Appadurai, 2002), y pensando en decelerar –“vamos despacio porque vamos lejos”, dirían los indignados apenas dos años después–, en decrecer, en deconstruir... pero sin esperar ya al mañana.

JOKENHAGEN: CIUDAD DE CUERPOS Y PALABRAS

Apenas rodamos un par de calles hasta que la policía ordenó parar el autocar. Dieron orden de descender del vehículo y así lo hicimos. El día era claro y la mañana apacible, pero el frío de las primeras horas obligaba a ir bien abrigado. Nuestra idea era presentarnos a las diez en punto en Nytorv, una plaza del centro donde tendrían lugar las acciones del “Día Anti-Corporativo”, bajo el lema *Don't Buy the Lie!* (“¡No compres la mentira!”)⁴⁹, y que incluían la irrupción en las oficinas de las empresas participantes en la cumbre, protestas delante de sus instalaciones, etc. Nunca pudimos llegar. Al igual que en el resto de jornadas, la policía actuaba no sólo en los lugares de acción, allí donde se celebraban las marchas y concentraciones, sino que lo hacía también anticipadamente, en clave preventiva, allí donde aparecían sujetos “sospechosos”, en los lugares de descanso o de reunión, a la salida de sitios como Ragnhildgade, una fábrica abandonada donde nos alojábamos junto a cerca de dos mil activistas de toda Europa.

Obligados a mostrar nuestros pasaportes, cacheados y registrados en la acera, debimos aguardar una hora a que los agentes nos permitiesen continuar a pie, logrando así –probablemente– su principal objetivo: impedir que llegásemos a tiempo. Finalmente, tanto el vehículo como media docena de bidones amarrados al techo, cargados de aceite reciclado y usado como biodiésel, fueron requisados hasta el final del COP15. Conducido desde Toulouse, con una estética *hippie* de tonos alegres y un arcoíris cruzando el lateral, en las ventanas lucían carteles de la DAL –*Droit Au Logement* (“Derecho a vivienda”), asociación que conocería más de cerca meses después en Burdeos–, inscrita a un lado la siguiente frase: *Ni Nucléaire ni Effet de Serre* (“Ni energía nuclear ni efecto invernadero”). Cuando salíamos de Ragnhildgade nos invitaron a subir: a nosotros nos pareció una buena idea, a la policía no. El control de identidad funcionaba como ritual de dominación, relación de poder cuyo objeto era la llamada al orden y cuyo

⁴⁹Como ya se habrá remarcado, la exclamación y el imperativo aparecen en muchos lemas y consignas.

aprendizaje había de pasar por el cuerpo. Como ocurriría durante aquellos días, aunque en este caso más sutilmente, dichos controles establecían una distinción entre “ciudadanos” y “sujetos” (Fassin, 2011), reservándole a los primeros presuntos valores de accesibilidad, igualdad y libre circulación en el espacio público, tan propios de la ciudad moderna, del ideal de universalidad y del proyecto ilustrado, mientras los segundos integraban –y así eran marcados– la categoría de sospechosos y peligrosos, “patanes” a quienes controlar y mantener a distancia, accionando entre la población una relación distintiva para con el Estado y la política.

En otras palabras, y recurriendo a la ironía, Copenhague no se nos antojaba tan “abierta” en nuestra primera mañana en la ciudad... Me explico. Meses antes de la celebración de la cumbre de las Naciones Unidas –el 1 de mayo, para ser exactos–, *Wonderful Copenhagen*, organización oficial de turismo, lanzaba una original campaña publicitaria que no ha dejado de cosechar admiración: *cOPENhagen. Open for you*. Prescindiendo del topónimo København, con menor gancho que su acepción inglesa, el eslogan se unía a una moda internacional deseosa en convertir, a través de un juego de palabras, basado precisamente en incluir o resaltar varias palabras dentro de una sola, el nombre de su ciudad en un logotipo creador de tendencia. Lo mismo había ocurrido antes, por ejemplo, con *I Amsterdam* y *LondON*. En este caso, el fenómeno lingüístico de la *tmesis*⁵⁰ o encabalgamiento léxico dejaba el vocablo original fragmentado, ya no por la adición de infijos sino por la acción de subrayado del término *open* (abierta); he ahí el ingenioso lema: “Copenhague, abierta para ti”. Sus creadores querían resaltar su carácter “abierto” y “creativo”, con el objetivo clave de tomar posiciones “en la intensa lucha de las capitales europeas por atraer turistas y negocios internacionales”⁵¹. Por supuesto, decían, dicho logo había de ser flexible, y así Copenhague aparecía abierta también a “inversiones”, “experiencias” o “negocios”. Es decir, la ciudad convertida en una marca, y aún es más, la ciudad gobernada y gestionada como una empresa privada; la consolidación, a fin de cuentas, de lo que Harvey (2007) denominó “empresarialismo urbano”. No sería ésta la única combinación lingüística, el único giro semántico operado aquellos días. Tanto a un lado como al otro de la calle, la mirada fabricaba un paisaje donde la lucha por la ciudad se perfilaba como un juego de cuerpos y palabras.

Arquitectura en red: del ciberespacio a la calle (y viceversa)

“Una fila de unos doscientos jóvenes –mujeres y hombres– se extiende desde la cocina hasta los baños portátiles situados justo enfrente a nuestro bloque. La nieve y el hielo de la madrugada todavía permanecen. La media de edad no alcanza los treinta años. Golpeando los pies contra el suelo para entrar en calor, sujetan con una mano el plato sopero y con la otra la cuchara y la taza. Ya huele. Son las ocho y media y recién ha amanecido. A unos metros, junto a la entrada, aún arden en los bidones los restos de cartón y leña prendidos en la última guardia. Tras el desayuno cada uno lavará sus cubiertos y seguirá su camino” (*Diario de campo*, 11 de diciembre de 2009).

Pan, fruta, avena, leche de soja, quinoa y yogur a base de bananas y tofu, he ahí algunos ingredientes de los platos servidos en Ragnhildgade por los berlineses de *Food For Action* (“Comida para la acción”), una de las *people’s kitchen* llegadas de Suecia, Reino Unido, Alemania y Holanda.

⁵⁰Del griego *τμήσις*, etimológicamente la *tmesis* significa “separación”, “corte”, “parte”.

⁵¹Para más información, véase www.opencopenhagen.com o www.visitcopenhagen.com.

Concibiéndose no como una “estación de servicio apolítica” sino como parte de un movimiento “que alimenta la resistencia a la injusticia y la opresión”⁵², sólo cocinaban comida vegana con productos orgánicos, invitando a colaborar y a donar unas veinte coronas (2-3 €) por cada uno de los tres platos servidos diariamente, alentando una comensalidad que tiende a funcionar a menudo como signo de buenas relaciones e igualdad, comunidad de intereses o incluso preparación para el ataque (Luque, 1991). Si bien no me detendré ahora con detalle (sí lo haré en el tercer capítulo), subrayaré que la ética integral de reciclaje, producción y consumo detrás de esta instantánea guarda relación con un modo de vida que trasciende para la mayoría las propiedades de los alimentos servidos.

Un simple gesto vale para recordarnos que *tener* un cuerpo implica *producir* un cuerpo. En este caso, entiendo la dieta vegana como forma de *gobierno de sí* a través del cuerpo –forma de gobierno acompañada de la preocupación de conocerse y ocuparse de sí mismo (Foucault, 1994)–, y su puesta en escena (pública, colectiva y ritualizada) como incorporación comunitaria de un singular plano cosmológico. Del griego *diata*, la dieta significa literalmente “modo de vida”. Ahora bien, “dieta” es además un tipo de asamblea política, derivada del vocablo latino *dies* (día), ya que ésta –regulada por el calendario– se reunía en días puntuales. He ahí que la dieta y el “régimen” sean a la vez regulación del cuerpo individual y del cuerpo político (Turner, 1989). Esta imbricación de lo personal y lo político no es nueva, al menos desde el feminismo de segunda ola de los sesenta y los estudios foucaultianos de biopolítica, y sin embargo es constante entre aquellos con los que he compartido el terreno. Las ideas sobre salud y enfermedad, construidas a partir del cuerpo individual –y de elementos como la dieta, que forma parte de su (auto)gobierno y su (auto)disciplina–, funcionan como metáforas para pensar y enunciar el cuerpo social (Sontag, 1996a), sus formas y sus maneras de organizarse.

En concreto, la figura de Ragnhildgade como campamento político subalterno, situado a cinco kilómetros del centro y habitado durante varias semanas por activistas de distintos países, desplegaba físicamente sobre el espacio de la capital danesa un tipo de infraestructura alternativa, la lógica organizativa de una arquitectura colectiva y en red trabajada en el ciberespacio. Antes de presentar esta arquitectura humana –hecha de *bits* y cables, y de piel y sudor–, no dejaré sin destacar el valor simbólico del lugar.

Ragnhildgade no era sino un complejo industrial abandonado. La fila que se formaba a la hora del desayuno lo hacía a los pies de una vieja chimenea de fábrica, alrededor de la cual se agrupaban media docena de edificaciones enladrilladas, adornadas ahora con pancartas y pintadas con grafitis, y en cuya base se apilaban docenas de bicicletas. Pero no era ésta la única fábrica abandonada, reutilizada y resignificada durante la contracumbre. *Climate Justice Action* (CJA) había dispuesto, para los activistas del ala más autónoma, otros dos grandes centros o “espacios de convergencia”, lugares donde dormir, comer y celebrar asambleas y entrenamientos (*trainings*): Tegholmen, al Sur y junto al puerto; y Bolsjefabrikken o Candy Factory, una fábrica de caramelos situada al norte, antes llamada Norregaard’s Candy, cerrada hace años al ver su producción deslocalizada y okupada por un colectivo de jóvenes capaces de programar allí charlas, conciertos y ciclos de cine, albergar talleres de bicicletas o reservar varias salas para encuentros, exposiciones y estudios de artistas.

Lo que otrora fuera el lugar por excelencia donde forjar identidad de clase y ensamblar el cuerpo colectivo bajo la forma del sindicato, aparecía –en poderosa metáfora– vaciado, despoblado e inerte, afectado por las dinámicas de la globalización, los cambios generales en el modelo de producción y el

⁵²Para más información, véase el blog food4action.blogspot.de.

paradigma deslocalizador. Sus nuevos inquilinos, por unos días, lejos de decirse “obreros” o de “clase obrera”, de estar afiliados y de portar los símbolos del partido, se definían más bien como “precarios”, “intermitentes” o “estacionarios”, en su mayoría en paro o alternando pequeños “curros” (trabajos) de tipo flexible, ajenos al modelo de encierro tradicional, a los tiempos de vida de la fábrica y al ritmo y moral del fordismo. Así, mientras los viejos espacios de trabajo desterritorializaban sus funciones y éstas se reterritorializaban en otra parte, las fábricas eran resignificadas en su lugar de origen. Olvidadas durante años, “refugio para yonquis y mendigos” –como dice Hans, uno de los chicos daneses que ayudó en la limpieza y el adecentamiento de Ragnhildgade, y como testimonian algunos de sus compañeros en el documental *Bolsjefabrikken*, dirigido por Malina Terkelsen para la Escuela Nacional de Cine de Dinamarca–, acogían otros usos y otras praxis antes y durante el COP15, convertidas temporalmente en nuevos lugares de lo político.

Era en estos emplazamientos, ubicados en distintos puntos de la ciudad, donde se alojaban muchos de los manifestantes. Las movilizaciones de corte más radical, coordinadas principalmente por el “Colectivo del Clima” (*Climate Collective*) y la CJA o red de “Acción por la Justicia Climática” –autodefinidos como “anti-capitalistas”– representaban la culminación, en cuanto al clima, de formas previas de organización translocal y transnacional. El preludio de la contracumbre se gestó en las “acampadas por la acción climática” (*Camps for Climate Action*) celebradas desde el 2006 en Inglaterra, Escocia, Bélgica, Francia, Irlanda o Canadá, así como en las protestas del 24 de octubre de 2009 en un nuevo “día de acción global”, o en la caravana iniciada un mes antes del COP15 con el sugerente lema *From Trade to Climate* (“Del Comercio al Clima”), ligando territorial e ideológicamente las movilizaciones contra la cumbre de la OMC en Génova y las protestas de diciembre en Copenhague (Chatterton *et al.*, 2012).

La articulación y conexión de estos sitios y grupos en el entramado urbano llevaba a las calles la “lógica de red descentralizada” propia de Internet (Juris, 2004). Así lo entendía ya entonces Gael, que durante la contracumbre aprovechaba los raros momentos de distensión para establecer una conexión de ida y vuelta entre su comunidad de activistas en Galicia y las protestas de cada jornada o, si se quiere, entre lo físico y lo digital. A diario, durante la comida o caída ya la noche, en lugares como la Solidaritetshuset o “Casa de la Solidaridad”, el *media-center* o centro del “media-activismo” ubicado en Nørrebro, o en el *Café Under Konstruktion* del Folkets Hus –marcado en el mapa de la contracumbre como punto de convergencia y emplazamiento de una de las cocinas colectivas–, cerca del edificio que fue punto de reunión para el movimiento obrero de finales del siglo XIX, que acogió a Lenin y a Rosa Luxemburgo, donde se proclamó en 1910 el 8 de marzo como Día de la Mujer y donde se ubicó la primera okupa Ungdomshuset hasta su desalojo y demolición en 2007, Gael conectaba (*y se conectaba* en) su pequeño portátil y comenzaba a enviar, cual reportero desplazado sobre el terreno y a destinos como la lista de correo electrónico *InfoCorunha* y el *Indymedia Galiza*, lo que él denominaba –tecleando con viveza– “crónicas urgentes”⁵³.

⁵³Por un lado, la “urgencia” a la que me refería en el anterior epígrafe se presenta de nuevo en las palabras de nuestro protagonista. Por el otro, respecto a la lista de InfoCorunha, observemos en primer lugar cómo se privilegia la grafía “nh”, defendida por la *Associação Galega da Língua*, frente a la opción de *InfoCoruna* u otras grafías que podrían simular fonéticamente la letra “ñ”, como sería el caso de *InfoCorugna*. Si la lengua oficial ha sido la lengua de construcción *de* y *para* el Estado, en lengua castellana la letra “ñ” y su (no) uso diacrítico representa mucho más, tanto para sus defensores como para sus detractores, de lo que muestra a simple vista. Véase como prueba la ley 56/2007, del 28 de diciembre, de “Medidas de Impulso de la Sociedad de la Información”, en donde se impulsa y posibilita lo que hasta entonces Internet no permitía: que las direcciones ubicadas en España incluyan la “ñ”. En el otro sentido,

Varios años después del COP15, con perspectiva y sin la excitación del momento, habiendo acumulado experiencia en acciones, encuentros, viajes y protestas, habiéndose sucedido el 15M y en plena vivencia de sus secuelas, Gael comenta:

“As ferramentas que foran un *boom* estaban a converterse en ruído [...] As formas que utilizáramos estaban a converterse en algo máis convencional, menos interesante, e probablemente tiña que nacer o novo, as novas formas de comunicación, as redes sociais”⁵⁴.

Su relato de la contracumbre no se desliga nunca de la concepción de aquel momento como un *impasse*. “Un *intermezzo*”, dirá él, donde, cual fórmula gramsciana, lo “viejo” no daba muerto ni lo “nuevo” daba nacido. Él mismo continúa explicándolo:

“Lembro cando recibías un correo de Xénova ou Chiapas. ¡Aquilo era como un material de ouro, como antes conseguir a cinta dun grupo! Toda a comunicación que se facía sobre estas cousas, fora quen fora o emisor, tiña receptores en tódalas partes [...] Hoxe ti emites pero non quere dicir que vaia chegar... Aquel era xa un momento de baixón”.

Un momento, puntualizará, en el que la lógica comunicativa de las *mailing lists* e Indymedia “estaba previa á obsolescencia”. En efecto, ésta llegaría más pronto que tarde, reemplazada por el uso masivo, entre jóvenes y activistas, de herramientas de la web 2.0 (Twitter, Facebook, N-1, etc.), aquellas referidas usualmente –para sorpresa de cualquier antropólogo– con el nombre de “redes sociales”, como si éstas últimas no existiesen sin ellas, como si no estuviesen ya antes y como si no fuesen a estarlo luego de que lo “nuevo” vuelva a ser “viejo”. En el último capítulo, al hablar del 15M y al acercarme a las plazas y a las acampadas indignadas, volveré nuevamente sobre ello.

Habiendo trabajado durante años en un laboratorio, este técnico ambiental continúa participando, a sus 33 años, en un sinfín de iniciativas, la última de las cuales acoge la forma de una cooperativa de intervención y “economía social”, centrada –dicen sus artífices– en la “construcción social del hábitat”, y compuesta por arquitectos, urbanistas y científicos sociales. Contracumbres, okupaciones, centros sociales, viajes a Chiapas y a Palestina, presencia activa en el ciberespacio, son sólo algunos rasgos

reconocer los “nombres de dominio” de Internet bajo el código del país correspondiente (aquí “.es”, de España) supone reconocer, precisamente, un “dominio político” sobre palabras, gentes y territorios.

En otro orden de cosas, como iremos viendo, ejemplos como *InfoCorunha*, operativa desde el 2007, nos valen para recordar la importancia fundamental que, hasta hace poco, tenían las listas de correo como herramientas de comunicación, discusión y organización del movimiento. En este caso, en palabras de Gael, *InfoCorunha* es un “animal mixto e anfibio”, pues su nacimiento nace de la mezcla de dos listas coruñesas previas. En primer lugar la lista “redesnegras”, empleada en los primeros años de siglo para coordinar la *Acampada das Redes Negras* y las movilizaciones contra la guerra de Irak, la catástrofe del Prestige y la LOU. En segundo lugar la lista “contrao desfile”, a la que llegaban los correos de todos aquellos vinculados a la *Asemblea aberta contra o desfile das forzas armadas*, proceso que vivió la unión de diversos colectivos que protestaron contra el desfile de las fuerzas armadas que, presidido por los Reyes, recorrió el paseo marítimo de Riazor el 29 de mayo de 2005. Desde hace un par de años, aunque la lista sigue funcionando, las *maneras de hacer digitales* han ido cambiando. Luego de un “encuentro zapatista” celebrado en París, al que Gael pudo asistir, decidió adoptarse una de las herramientas digitales empleadas entre algunos movimientos franceses, la agenda *Démosphere*, esta vez –y no por casualidad– con “dominio europeo” (Demosphere.eu), usada en círculos de activistas como los *Nezfragés*, la brigada de payasos bordelesa de la que hablaré en el quinto capítulo, y que ha ido reemplazando a *InfoCorunha*.

⁵⁴Conservo la lengua utilizada en la entrevista, traduciendo si fuese el caso las palabras más complejas.

de su dilatada experiencia. Sin embargo, Gael llegó a la política antagonista de base de forma singular. Lo hizo, como otros de su quinta –que dieron el relevo a los “insumisos” que rechazaran la “mili” y se sumaron a principios de siglo a la “antiglobalización”– a través del fútbol. Fue hinchando con la peña deportivista de los *Riazor Blues*, en un ambiente de izquierdas que actuaba como “espacio de condensación” o “canteira política”, donde comenzó a politizarse junto a otra “gente de la calle” –“Nós eramos *xente da rúa*”–, fraguándose allí su forma “pouco xerárquica de pensar a organización”. Poco después, la “antiglobalización” se tradujo “en formas organizativas e centros sociais”, y fue con compañeros de estadio con los que coincidió en el Centro Social Atreu! –abierto en 2003 y hoy ya cerrado– unidos, sostiene con ironía, “pola nosa lóxica desorganizativa e demo-acrática”, seña de una renovada *militancia*: “Dicimos que eramos militantes do Atreu! para presentar un antagonismo ao militante clásico e orgánico de partido”⁵⁵.

De ahí al “activismo global”, a pensar su ciudad en conexión con otras luchas. Para él fue fácil, asegura, “conectarse co global”. Su hermana había participado en *Mil Lúas*, centro social autogestionado que fue pionero en prácticas altermundialistas, y viajó también a los “caracoles” chiapanecos, las comunidades autónomas zapatistas. Ahí nació su interés por el “tema global”. Véase que, en un puñado de frases, “lo global” reaparece en el discurso de este coruñés que se define como “activista social, herdeiro das posicións da autonomía como práctica política, forma organizativa e de antagonismo ás xerarquías de organización e de toma de decisións”. Su experiencia, no obstante, no es el resumen de un “tipo ideal”. Para muestra el caso de Indymedia Galiza, hoy inexistente, de cuyo comité editorial era miembro: “Pasou a ser un ruído onde só entraba a xente da secta a criticarse”, reconoce con sinceridad. Un *ruído* –expresión que repite– con el que quiere aludir a algo desagradable y, por definición, a un tipo de interferencia que afecta a un proceso de comunicación colectiva. A pesar de los aspectos positivos, Gael no calla su autocrítica: “Reproducimos, en pequeno, moitas lóxicas de partido, a búsqueda de hexemonía no movemento, un certo manobristo de fontanería”. Tal vez, y no por casualidad, los más críticos les decían “el partido de los sin partido”.

Esas conexiones físico-digitales, literales y figuradas, establecidas por Gael, reproducían la misma lógica que lo llevaba a él y a otros a buscar una forma “pouco xerárquica de pensar a organización”, pues la jerarquía –y el eje vertical con el que se asocia–, representa desde su punto de vista la antítesis de procesos de relación y comunicación abiertos, participativos y democráticos. Y es la antítesis, también, de la propia arquitectura de la red, que favorece la expresión en el ciberespacio por medio del anonimato relativo, los múltiples puntos de acceso, las herramientas criptográficas o la distribución descentralizada. Aunque era cierto que vivíamos un *intermezzo*, la organización y difusión vía *mailing lists*, Indymedia y demás servicios de “contrainformación” todavía jugaron un papel clave en la contracumbre del clima.

Cabe, empero, ser cautos y no elogiar sin más las bondades tecnológicas de Internet, evitando caer en un determinismo tecnológico y sabiendo que lo que conecta a unos puede desconectar a otros (Tilly, 2005). Admitir –alejado de una postura naíf– su capacidad para transformar el “repertorio de acción colectiva” definido por Tilly (Van Laer y Van Aelsy, 2010), advirtiendo su uso por colectivos de izquierda y derecha, y su incapacidad para crear lazos estables entre activistas. Ser cautos y conscientes, también, de las dificultades con las que muchos adultos se encuentran para acceder a ellas, dada la mayor alfabetización digital de los jóvenes y la consecuente “brecha digital de edad”, unida a otra económica y de género que hacen que el perfil medio de un internauta sea el de un varón joven de clase media (López,

⁵⁵En la segunda parte, sobre todo en el tercer capítulo, analizaré las categorías de *militante* y *activista*.

2007). Ser suspicaces frente a los que dan por sentada una experiencia digital universal, y ser críticos con nuestra disciplina, que ha privilegiado la teoría sobre el *fieldwork* en tecnologías digitales emergentes (Coleman, 2010). En nuestro entorno más próximo cabe destacar la primera etnografía sobre el ciberespacio (Mayans, 2002), focalizada en el estudio de los *chats* como “género confuso” –en la célebre expresión geertziana–, pieza literaria, obra colectiva y fragmentaria donde la cultura se está escribiendo en una conversación imparabla que los usuarios no han visto empezar ni verán terminar⁵⁶; así como una reciente e interesantísima etnografía sobre blogs, que llegan a funcionar en ciertos casos –según comenta su autor– como verdaderos “ensamblajes de esperanza” (Estalella, 2012).

Y si bien es cierto que la influencia de Internet en el movimiento ha sido más complicada de lo que se ha dicho, al ser eficaz para difundir información pero no para tomar decisiones colectivamente –las listas no pueden reemplazar el consenso asambleario (Graeber, 2009)–, sí ha ayudado a consolidar una conciencia e inteligencia colectivas y una reserva de información, saberes y conocimientos –un “excedente cognitivo”, dirá Clay Shirky (Tascón y Quintana, 2012)–, claves para cuestionar el “monopolio del poder de decir” (Lévy, 2004: 50) y “el monopolio de la palabra legítima” (Fassin, 2011: 42). Dispositivos de “contrainformación” como Indymedia, basada en un *software* para la publicación abierta e interactiva, no sólo fijan las agendas temáticas de los movimientos sino que se organizan en red y horizontalmente, rompiendo así la comunicación vertical clásica y desafiando el modelo “emisor-mensaje-receptor” y el par “periodista-lector”. Aunque en la práctica esto no siempre ocurre –hay activistas que se especializan como reporteros, escribiendo las historias que otros viven–, pervive un espíritu participativo y una cultura colaborativa, basada en el compartir, en la apertura y en la descentralización, donde las historias se escriben y se hacen circular directamente por sus participantes, atacando el monopolio mediático, produciendo sentido y significado y proveyendo de este modo información alternativa.

En este “ecosistema mediático” (Tascón y Quintana, 2012), donde se modifican el proceso de producción de las informaciones y los criterios de noticiabilidad, los participantes son a un tiempo productores, editores y distribuidores: “Los mensajes no se ‘emiten’, sino que se difunden en red y se mantienen relacionados por los enlaces y buscadores” (ibíd.: 82). Una conexión en red que da pie, en los términos de Lawrence Lessig, a una *cultura del ‘remix’* (Tascón y Quintana 2012), basada en la remezcla, en la reapropiación, en la producción de nuevos contenidos a partir de otros previos.

⁵⁶Un “ciberespacio” creado artificialmente en base a flujos de información digital, con dos facetas definitorias: su no materialidad física y su condición de espacio practicado. Cabe resaltar –frente a la “copresencia” pública goffmaniana– la emergencia de una “tecnopresencia” donde los cuerpos, si bien no están físicamente presentes, aparecen representados a través de “emoticonos”, que dan información de alto contenido indexical. A su vez, y en la relación de cuerpo, tecnología y espacio, no se puede obviar la metáfora espacial que estructura las comunicaciones mediadas por ordenador. En este instante, mientras tecleo esta “nota al pie”, hago un inciso para conectar mis auriculares y pinchar algo de música gratuita en Internet, puede que un poco de *jazz* –quizás el *Blue Train* de John Coltrane, o tal vez el *Sketches of Spain* de Miles Davis, pues jamás consigo concentrarme cuando alguien canta– tratando así, tal vez en vano, de sortear cuanto antes los cuchicheos irrefrenables de una biblioteca pública abarrotada de adolescentes y testosterona. En este impulsivo movimiento que me trae el acompañamiento de dos grandes músicos, siguiendo con la metáfora espacial, abro varias “ventanas” en mi ordenador y paso por el “escritorio” de mi vieja máquina, yuxtaponiéndose a este otro escritorio revuelto, improvisado y compartido con extraños en que se ha convertido la mesa rallada de este aula de estudio. Puesto a desconectar para re-conectarme de nuevo, consulto el correo y recibo por sorpresa un *e-mail* de Gael. Me cuenta que Rodríguez está ahora en Chiapas, en la “Escuelita Zapatista”, en el veinte aniversario del levantamiento indígena. Le respondo diciendo que su nombre ha aparecido por fin en mi etnografía. Eso sí, su nombre ha pasado a ser otro.

Nacido con la “batalla de Seattle”, el “Centro de Medios Independientes” acoge cientos de nodos locales –hasta su desaparición, y como ejemplo, el Indymedia Galiza–, autónomos y conectados a una red más amplia, un hipertexto que funciona en base a la interdependencia. Más allá de lo tecnológico, su componente social y político combina el plano físico y el digital, representando una “utopía informacional” (Juris, 2004) y mediática en la que, tras el lema *Don't hate the media, become the media!* (“No odies a los media, ¡conviértete en ellos!”), subyace la filosofía del *Do-It-Yourself* (DiY) –“Hazlo tú mismo”–, deseosa de crear una red autogestionada, producida colectivamente al margen de Estados y multinacionales, gratuita y en código abierto. Una lógica descentralizada, de “enredar” o de *networking* (ibíd.), plasmada en las calles de Copenhague a través de la conexión física de activistas, puntos de convergencia y manifestaciones, las cuales respondían a un modelo de “ejes” y “radios”, incapaces de mostrar una cabeza definida o una jerarquía visible, “respondiendo a la concentración corporativa con un laberinto de fragmentaciones” (Klein, 2001: 536). Una lógica imposible de rastrear si reducimos el cambio mediático a cambio tecnológico, despojándolo de sus giros culturales (Jenkins, 2008), y si olvidamos que “toda tecnología emerge de unas condiciones culturales particulares y de forma concomitante ayuda a producir otras” (Escobar, 2005: 1), no siendo algo neutro sino capaz de crear unas “tecnologías del ser” (ibíd.: 9) que reconstruyen el cuerpo, el espacio y la política.

Seguir a los cuerpos –olvidados en el sugerente mapeo propuesto por Marcus (2001)– y rastrear la cultura como vía para producir una etnografía multilocal, en la que se conjunten múltiples sitios y donde se dé cuenta de las trayectorias de los informantes y de la lógica cultural que las envuelve, supone a la vez saltar de “sitios espaciales” a “localizaciones políticas” (Gupta y Ferguson, 1997), o aún es más, de una etnografía de las localizaciones a otra de las circulaciones (Appadurai, 2002); saberse enredados en mundos interconectados donde ya no se va al “campo” en tanto unidad cultural discreta, sino que es el campo el que nos atraviesa desde ángulos diversos, desde puntos en redes de lugares, desde *sitios* que son mucho más. Durante el COP15, la “guía de acciones” distribuida por la lista de correo de CJA dibujaba un mapa de lugares habitado por activistas, centros de convergencia, espacios autónomos y puntos de acción, espacializaciones temporales de una singular forma política, una arquitectura hecha cuerpo y puesta en movimiento bajo la lógica de la red: “un mapa poliédrico de múltiples áreas políticas”, tal y como lo definía Gael en sus “crónicas urgentes”.

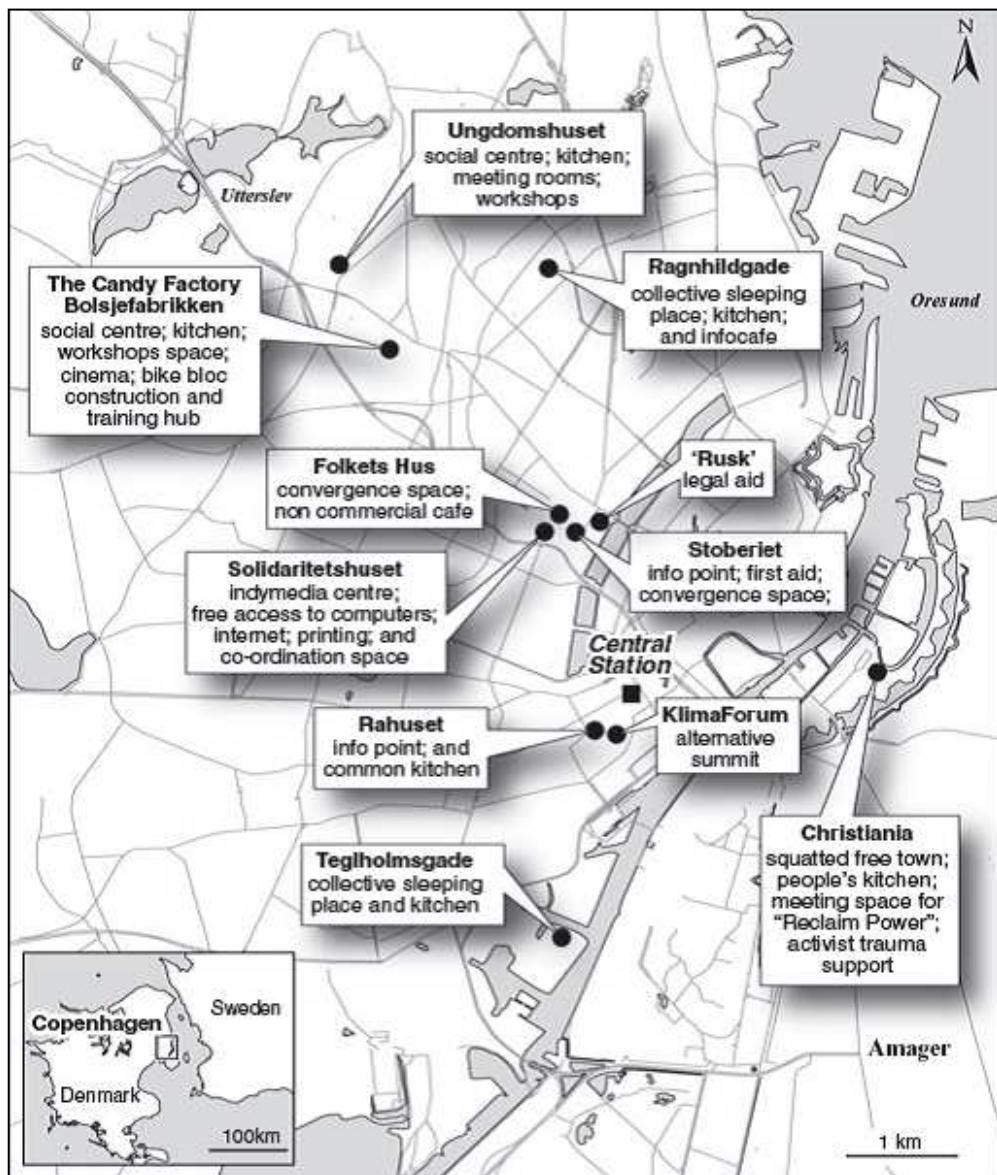


Ilustración 3. Espacios activistas en el COP15, Mike Shand.

Sobre este mapa de la ciudad, diferente de cualquier plano turístico, cinco espacios destacaron durante el COP15: el Bella Center, espacio oficial de la cumbre y de los jefes de Estado, situado en las afueras; “Hopenhagen”, sitio corporativo y de negocios vinculado al “capitalismo verde” y ubicado junto al ayuntamiento, frente a los jardines del Tivoli, el céntrico parque de atracciones; el “Klima Forum” o cumbre alternativa, celebrada en un pabellón deportivo y sede de muchos movimientos de base y ONG’s de todo el mundo; espacios autónomos como la vieja fábrica de Ragnhildgade y el barrio de Christiania, de carácter “anti-capitalista”; y las mismas calles de la ciudad, escenario y hasta protagonistas de arrestos masivos, violencia, manifestaciones, desfiles carnavalescos y protestas festivas (Chatterton *et al.*, 2012). Igual que la división por colores vista en el primer capítulo, acorde con la “pluralidad de tácticas”, a cada uno de estos espacios, más o menos oficiales, les correspondía un cuerpo y un lenguaje propios.

Entre mapas: la ciudad semántica y el *sitio* de los cuerpos

Las ciudades han sido siempre el punto de máxima tensión del sistema social (Signorelli, 1999), lugares para el encuentro, el conflicto y la diferencia. Las contracumbres son sólo aceleraciones extra-

cotidianas de lo político que acentúan y mediatizan la ya de por sí compleja trama urbana. En ellas los espacios se resignifican, acogiendo pleno sentido cultural en tanto en cuanto se dramatizan, se recorren y se ritualizan por la vía de manifestaciones, protestas y altercados públicos. En las tareas de *alteración* y *alterización* simbólica que implican, quedan reconfigurados los mapas y las prácticas que les dan vida, que los hacen temblar o abigarrarse, que los invierten o desalinean. El juego de cuerpos y de palabras que antes anunciaba se articulaba a través de un “lenguaje de sitios” (Kuper, 2003) o bien entre *sitios*, entendiendo éstos como lugares sociales, marcados y demarcados ideológicamente, separados unos de otros y manipulados diferencialmente según los intereses. He ahí la riqueza connotativa en lengua castellana, que supone que hay siempre un sitio para cada cosa y una cosa para cada sitio, de tal modo que “cuando descubrimos un sitio queremos decir que hemos contextualizado el espacio. Aquello no es más un punto en el mapa, aquello tiene sobre sí su propia vida, su propia historia y su entorno. Hemos descubierto un espacio perpetrado de moralidad” (Fernández de Rota, 1994: 69). Serán estos espacios de moralidad, a través de los cuales se definen –en clave douglasiana– las cualidades de “sucio” y “profano”, los que terminen delimitando el lenguaje situado de cuerpos y lugares. Durante el COP15, entre la red de espacios visualizada, el mapa oficial de *cOPENhagen* mutaba al compás de las protestas, y los sucesivos renombramientos de la ciudad nos recordaban que –como los símbolos– los lugares vividos son también “multivocales” (Rodman, 2003), activas construcciones políticas y no pasivos contenedores de prácticas.

De “ciudad abierta” a “ciudad esperanza”, cual ciudad semántica en un cuento de Calvino (2013), que lleva consigo “una figura o fragmento o deslumbramiento de figura imaginada” (ibíd.: 106); como si, acelerados de pronto tiempo y espacio, el topónimo se volviese un paisaje de palabras, palimpsesto fugaz y efímero capaz de inscribir y borrar sobre sí mismo anotaciones culturales enfrentadas. *Hopenhagen*: la ciudad esperanzada (del inglés *hope*: esperanza), o tal vez el puerto, si tomamos el nombre danés, København, donde *havn* significa “puerto” o “muelle”. Fue la agencia Ogilvy & Mather, con más de 450 oficinas en todo el mundo y reconocida por su trabajo para Adidas, Ford o Telefónica, la encargada de diseñar la campaña, impulsada por la ONU y la Asociación Internacional de Publicidad, y presentada en junio de 2009 en el Festival Internacional de Creatividad de Cannes⁵⁷. Bajo el rótulo de *Hopenhagen*, la campaña –aupada por multinacionales como SAP, Coca-Cola, Siemens o BMW– renombraba la ciudad, reemplazando la voz inglesa *cope* (sobrellevar) por la ilusionante *hope*. Encargada para el COP15 por el Secretario General de la ONU, Ban Ki-moon, era presentada, para indignación de muchos activistas, como “movimiento de acción global” destinado a alcanzar la firma de un nuevo tratado sobre el clima. La agencia creó la web *Hopenhagen.org* (hoy ya en desuso), en donde más de seis millones de personas dejaron su “mensaje de esperanza” y, además, pudieron convertirse en un click en “ciudadanos de Hopenhagen” y obtener sin dificultad su “pasaporte Hopenhagen”.

La campaña se extendió rápido a nivel internacional gracias al uso de Internet y a su elevado presupuesto. En el aeropuerto de Londres en el que hice escala antes de volar a Dinamarca –una combinación poco ecológica– grandes paneles se desplegaban para la ocasión. Recién llegado, *Hopenhagen* te daba la bienvenida desde todos los rincones, en vallas publicitarias, paradas de autobús, fachadas de edificios o andamios de obra oportunamente disimulados. Campaña que concluía con una instalación junto a la alcaldía, en la Rådhuspladsen, donde varios *stands* exhibían tecnologías vinculadas al transporte y a las renovables, buena ocasión para mostrar la posición puntera del país en instalaciones de energía eólica y demás “tecnologías verdes”. Todo presidido por un globo terráqueo de unos veinte metros de

⁵⁷Ver la noticia <http://www.theguardian.com/media/2009/jun/23/hopenhagen-climate-change-campaign>. y el sitio web: <http://www.ogilvy.com/#/The-Work/Galleries/hopenhagen.aspx?filter:The-Work>.

diámetro, donde se proyectaban imágenes de la cumbre y se mostraban, en color verde, “mensajes de esperanza” recogidos en la web.

Serían precisamente estas instalaciones objeto de burlas y críticas durante la contracumbre. Algunos activistas que venían de las “acampadas por la acción climática” desafiaron las bajas temperaturas durmiendo bajo el globo. Otros, como Rodríguez, desconfiaban de una “propaganda” presentada como “movimiento”, que transmitía una supuesta armonía y lucha compartida entre la gente, los gobiernos y las empresas contra el cambio climático. *Hopenhagen* tan sólo era para él “un caso más de reapropiación corporativa dos movimientos”, estrategia comercial que permitía el “lavado de cara” de algunas empresas y “despolitizaba o conflicto”. Si su tesis era correcta, ésta implicaba la apropiación del disenso y la neutralización, por parte de las agencias e instituciones responsables, de las proclamas de cambio estructural. En cualquier caso, anuncios de patrocinadores como el de Coca-Cola se dejaban ver por doquier, destapando para el transeúnte una “botella de esperanza” –*A Bottle of Hope*– de la que brotaban alegres pájaros, un sol radiante y una campaña verde y apacible, rezumando todo aquello a *marketing* social calculado y a cierta “hipocresía institucionalizada” (Boehnert, 2011).

Si bien unos, con un solo click, se convertían *ipso facto* en “ciudadanos” y obtenían “pasaporte” virtual para ciudad esperanza, otros eran retenidos en sus fronteras. Algunos, como Ribas, eran registrados antes de continuar –según su relato– en “campamentos policiales” instalados “en un alarde de europeísmo solidario”. Otros, sin pasaporte, corrían menos suerte y eran devueltos a sus países, aun formando parte del “espacio común” definido por la Convención de Schengen, que permite la libre circulación y anula el requisito del pasaporte, acuerdo suspendido –como medida de excepción– durante el COP15. Muchos controles se establecieron en las fronteras sueca y germana, pero otros tuvieron lugar en sus propios países, en una operación de “externalización de fronteras” (Casas-Cortés *et al.*, 2010) que “cerraba” los límites de *cOPENhagen* más allá de los lindes de su ciudad. Si bien la idea de externalización tiende a ser empleada en el análisis migratorio para referirse al proceso por el cual las fronteras de la UE ya no terminan en los límites de sus Estados miembros, sino que se acogen a un régimen multisituado, desplegándose en terceros países (en Marruecos, por ejemplo), descentrando y recentrando el territorio, la identidad y la soberanía europeas, sirve en este caso para explicar el dispositivo de control transnacional y transfronterizo dispuesto en el interior del continente para frenar la contracumbre del clima.

Al igual que ocurriera con el anti-G8 en Rostock, hubo activistas que nunca llegaron, frenados en las carreteras y aeropuertos de sus países. Implantada en 1995, la Convención de Schengen creaba una entidad supraestatal por la que, sobre puntos de su territorio, cada Estado miembro devenía representante de los demás (Balibar, 2005). He ahí el carácter fluctuante de las fronteras –que unen, físicamente, tanto como separan–, su heterogeneidad y polimorfismo, y también su polisemia, pues no significan lo mismo para los distintos grupos sociales. Y he ahí la imagen que Europa, y no sólo Dinamarca, se jugaba durante la cumbre. Para anticiparse a los sospechosos movimientos de cuerpos y sujetos “peligrosos”, las fronteras devenían artefactos maleables, desplegados aquí o allá, dentro o fuera de un territorio, difíciles de limitar y materializar –como antaño– en el mapa político de la Modernidad, allí donde cesaba una soberanía y empezaba la otra: “Las fronteras han dejado de marcar los límites donde se detiene la política porque termina la comunidad [...] Ya no son el contorno de lo político. Devinieron... objetos. [...] Se tornaron cosas en el propio espacio de lo político” (ibid.: 92). Factores de negación estratégica de cierta movilidad de personas, desplegados espacial y temporalmente (plazos de estancia, permisos, visados, etc.). O en otras palabras, las fronteras ya no (sólo) están en las fronteras, sino más allá y más acá de éstas, dentro y fuera de los Estados y las ciudades. No obstante, pese a haber migrado, mantienen o ven potenciado su

valor simbólico, cumpliendo entre otras funciones las de ordenamiento y alterización –*borderling as orderling and otherling* (Casas-Cortés *et al.*, *ibíd.*), incluidas en una cartografía supraestatal de “soberanías móviles” (Appadurai, 2003).

Calendario de Acciones

2009 Acciones por la Justicia Climática Copenhague

30 Nov

N30

SOCIAL AND CLIMATE JUSTICE CARAVAN

11 Dic

OUR CLIMATE NOT YOUR BUSINESS!

DON'T BUY THE LIE!

11 / 12 / 2009 - COPENHAGEN

MEET AT NYTORV INNERCITY 10 AM SHARP

WWW.FIGHTNYTORV.DK

12 Dic

SYSTEM CHANGE NOT CLIMATE CHANGE

FOR A BRIGHT FUTURE BEYOND CAPITALISM

DEMONSTRATION FOR CLIMATE JUSTICE

12. DECEMBER

CHRISTIANSBORG AT 1 PM

13 Dic

HIT THE PRODUCTION OF CLIMATE CHAOS

ACTION AT THE SOURCE OF THE PROBLEM!

13 DECEMBER 2009

COPENHAGEN

WWW.HTP.NOBLOGS.ORG

13 Dic

FARMERS' ACTION

14 Dic

NO BORDERS DAY OF ACTION

DECEMBER 14TH

CLIMATE CHANGE POLICY WILL STRENGTHEN BORDERS, NATIONAL, AND INTERNATIONAL SECURITY

Attack The Roots

STOP THE "GREEN" CAPITALIST MACHINE IN COPENHAGEN

15 Dic

The Angry Mermaid World Lobby Award

15 Dic

AGRICULTURE DEMO AND ACTIONS

COPENHAGEN 15 DEC

RECLAIM POWER

SYSTEM CHANGE NOT CLIMATE CHANGE

MASS ACTION → PEOPLE'S ASSEMBLY

WWW.CLIMATEJUSTICEACTION.ORG

RECLAIM POWER

16 DEC 2009 COPENHAGEN

16 Dic

PUSHING FOR CLIMATE JUSTICE

MASS ACTION → PEOPLE'S ASSEMBLY

WWW.CLIMATEJUSTICEACTION.ORG

Así, al igual que el control de flujos migratorios se flexibiliza, abandonando la lógica moderna que lo llevaba a policier una línea de frontera bien definida, sustituyéndola por el rastreo móvil de trayectorias de viaje en distintos puntos de origen, tránsito y destino, también los itinerarios activistas – entre países o entre distintos puntos de la ciudad– quedaban afectados por esta migración de fronteras. Tanto *hacia fuera*, centrífugamente, como *hacia dentro*, en el interior de los barrios. La detención del “bus hippie”, los controles de identidad en sitios como Christiania, los registros policiales en Ragnhildgade o las detenciones preventivas, funcionaban como *checkpoints* o “fronteras internas” (Ávila y Malo, 2007), dispositivos de control prestos a marcar los cuerpos a través de los sitios, demarcando a su vez los sitios de cada cuerpo. He ahí un lema de las acciones: “Nosotros no cruzamos las fronteras, las fronteras nos cruzan a nosotros”.

Por un lado, frente a la maquinaria transnacional de la ONU, el Estado aparecía representado en cacheos, uniformes y cámaras de vigilancia: no obstante, la llegada de furgones policiales holandeses y alemanes desafiaba la idea weberiana del Estado como actor unitario y regulador de la población de un territorio concreto, presentándose más bien como nodo en una red de instituciones de poder (Sharma y Gupta, 2006). Por otro lado, desde una aproximación ecológica a la ciudad, las “áreas de segregación” descritas en Chicago por Robert E. Park se traducían décadas después en “medios” y “regiones morales” (Ager, 1995), dificultando el acceso de los activistas al centro, acordonando los espacios autónomos ligados a la red de CJA y convirtiendo en áreas de excepción las *Visitation Zones*, “zonas de visita” –en el lenguaje policial– reservadas, como en cualquier apartamento, a los que están de paso. Las fronteras del Estado, trasladadas al interior de la ciudad, producían la diferencia al tiempo que eran producto de ella.

Una vez más, la ciudad era renombrada. Ante las detenciones masivas y el despliegue portentoso de unidades policiales, los activistas tiraban de ironía –que actúa, a veces, como “correctivo de antítesis utópicas” (Lisón, 2008), enfrentando aquí la marca alegre de “ciudad abierta” de cOPENhagen– y escribían un nuevo nombre a través de folletos o *flyers*, listas de correo, blogs, Indymedia o pintadas hechas al paso de manifestaciones, más acorde –creían– con su vivencia presente de la ciudad: la llamaban *COPenhagen*, algo así como “policilandia” o “ciudad de policías”, pues por ello resaltaban en mayúsculas el término *cop*, que en inglés coloquial significa “poli”. Ciudad abierta, ciudad esperanza, ciudad policial. Ciudad reescrita. En este último giro, nombrar era dar sentido, desde el cuerpo, no a una expectativa sino a una experiencia de la ciudad. Para Gael, la hermosa capital danesa se convertía –tomo la definición de sus crónicas– en un “laboratorio de técnicas represivas” que habrían de expandirse por el continente – intuía él–, desde su aplicación a situaciones de “emergencia” y “excepción” a su consolidación como herramientas “lexisladas”, “normativizadas” y “normalizadas”.

El “cordón sanitario” dispuesto alrededor de Ragnhildgade, por ejemplo, establecido con registros e identificaciones, trataba de contener la amenaza encarnada por los activistas, sitiar sus *cuerpos manchados* en espacios limítrofes y semi-abandonados, alejarlos del centro urbano y de los lugares de reunión de la cumbre, dando por sentado un “funcionamiento territorial del cuerpo” (Goffman, 1979) que hace de éste límite y frontera. Como vimos en el primer capítulo, muchos representaban –en términos policiales– lo “peligroso” e “indeseable”, cuerpos periféricos capaces de rondar y acechar espacios sagrados, ubicados en las calles centrales, en los edificios corporativos e institucionales y en torno a recintos como el Bella Center. En este caso, emplearé la noción de “cuerpos manchados” para referirme a aquellos cuerpos que desentonan, desencajan e irrumpen en el paisaje, provocando sobre quien los mira una niebla fría, pues trastocan los parámetros de éste y, al hacerlo, ponen en riesgo las cualidades que lo

definen. Son cuerpos manchados porque sobre ellos recae el estigma del desorden y la violencia, porque se les conoce y se les reconoce como “guarros” –en palabras de Sánchez–, porque representan la “suciedad” de aquello que no está donde le corresponde, materia fuera de lugar cuya impureza no anida tanto en su materialidad como en su concreta situación y distribución en el espacio (Douglas, 2007). Y a su vez, su amenaza radica en que pueden “manchar” o “contaminar” el espacio por el que se extienden, desparramándose como células cancerígenas en el cuerpo de la ciudad; he ahí que, metafóricamente, el cáncer no sea tanto una enfermedad del tiempo como una patología del espacio, de donde se deriva el lenguaje topográfico: “el cáncer se ‘extiende’, ‘prolifera’ o se ‘difunde’” (Sontag, 1996a: 21). Por ello habían de ser contenidos, sitiados, y así su itinerancia arrastraba consigo las fronteras internas.

Algunas de aquellas fábricas que habían sido “refugio de yonquis y mendigos” representaban aún durante el COP15 un tipo de “territorialidad yonqui” (Fernandes y Pinto, 2005). Para explicarlo, tomaré el caso de los barrios *da Sé* y de *S. João de Deus* en la ciudad de Oporto, etnografiados por ambos autores. Fábricas, casas abandonadas y lugares intersticiales constituyen allí el hábitat para el “chute” (la inyección de droga), “sitios de las drogas” en donde *parar* significa *viajar*. En ellos, el “rumor insegurizante” se teje en el día a día de la ciudad, narrado en torno a los peligros que entraña la figura del *resacado*, esto es, el drogodependiente con “mono” o en síndrome de abstinencia que vaga y busca con violencia el dinero para la dosis y que, en su tembloroso deambular cotidiano, da cuerpo a una “topografía de la amenaza” y siembra a su paso un “atlas del miedo”. Para hacerle frente, nos dirán estos autores, los políticos prestarán especial atención a estos “espacios peligrosos”, asumiendo que su intervención en el “problema de la droga” implica a la vez intervenir directamente en la propia espacialidad de la urbe, de tal modo que: “El control de la droga es simbolizado a través del poder sobre el espacio público. Los planes de reconversión, que comienzan por las demoliciones, son la exhibición ritual de la reconquista de aquello que la droga había robado: la propia calle” (ibíd.: 160).

Tomado el ejemplo anterior, y salvando las distancias, cabe subrayar cierta analogía entre la figura del yonqui y la imagen estigmatizada del activista violento, aquél que llegaba a la ciudad para alterar el “orden público”, portando consigo –al igual que muchos migrantes extracomunitarios llegados a nuestras ciudades en las últimas décadas– el estigma de una “categoría degradante” (Aramburu, 2002), cual “vagabundo sin remedio” desplazado y fuera de lugar (Bauman, 2001). Ambos se presentan como seres del umbral y peligrosos, misteriosos en parte, y para ambos –tanto en los barrios portugueses como en las calles danesas– el control del espacio público se antoja fundamental para la gestión y el gobierno de su amenaza. Cuanto más se acercaban los activistas al centro, cuanto más cerca estaban de los hoteles de la “zona roja”, cuanto más juntos y numerosos se presentaban, más se manchaban sus cuerpos. Ya no cuerpos físicos sino “cuerpos vividos” (Lock y Farquhar, 2007), formaciones contingentes de espacio, tiempo y materia, ensamblajes de prácticas, discursos, imágenes y proyectos; un cuerpo colectivo a la vez concreto y metafórico, sólido y elusivo: “un sitio, un instrumento, un entorno, una singularidad y una multiplicidad” (Turner, 1989: 33).

Para anticiparse al cerco que ante ellos, y tras sus pasos, sería desplegado, los activistas congregados en Ragnhildgade ponían en escena, en los *trainings* de la tarde, una serie de tácticas y saberes que aspiraban a formar un enjambre de “cuerpos entrenados”, entendiendo el enjambre como una “fábrica viva” en donde –a través de la “metáfora de la polinización” explicada por Moulier-Boutang (2012)–, las abejas (o en este caso los activistas) producirían no sólo miel sino relaciones, biosfera, vida. Coordinados por Lisa Fithian, activista norteamericana muy presente en el movimiento pacifista y en la contracumbre de Seattle, y que terminaría participando también en el movimiento *Occupy Wall Street* de

2011, tenían por objeto la preparación táctica: formación de cadenas laterales, unidos con los brazos a los compañeros de cada lado para proteger el camión de sonido y a la gente del interior, evitando la penetración de la policía; ensayo de formas dinámicas de protesta, manteniendo posiciones móviles y dispersándose cada poco para dificultar el bloqueo policial; mantenimiento de la forma-grupo, estableciendo “grupos de afinidad” y cuidando de tus compañeros, etc. Estos entrenamientos completaban una actividad política –también una regulación y una disciplina– sobre el cuerpo, individual y colectivo, que minutos antes tomaba forma durante la asamblea. En ella, un lenguaje de gestos expresado con el movimiento de manos y brazos sustituía los aplausos sonoros e interpelaciones comunes, promoviendo la participación de los asistentes y buscando generar una atmósfera de calma y convivialidad, restringiendo el paisaje sonoro y eliminando el ruido y la saturación, optimizando el tiempo asambleario al reducir los cortes e interrupciones. Las manos levantadas y agitadas en señal de aplauso; los antebrazos girados delante del pecho como aspas de un molinillo, para indicar que alguien “se enrolla” y ha de concluir; las manos picadas hacia el interior y hacia abajo, para indicar desacuerdo o desaprobación.

Toda esta liturgia de “manos al aire”, que dos años después asombraría a parte de la población española al ver llenarse las plazas con la aparición del movimiento 15M, no encontraba su origen en Copenhague. Durante el curso 2005-2006, cuando vivía en la ciudad bretona de Brest, yo mismo pude contemplar la misma escenificación de estas “técnicas del habla” en las AG’s (Asambleas Generales) celebradas en la facultad Victor Segalen, en aquella primavera que vio brotar en toda Francia el movimiento estudiantil “anti-CPE”⁵⁸. Si bien estas movilizaciones no guardaban un vínculo directo con la “ola global” de inicios de década, sí que sintonizaban con ella en su crítica a la globalización neoliberal. Al justificar las protestas, el Comité para la Movilización de la Universidad de París X (Nanterre) escribía: “El despido sin motivo facilitará los abusos y la discriminación que ya se produce con frecuencia, mientras que la precariedad durante el periodo de prueba dificultará el acceso a una vivienda” (Fernández Buey, 2007: 26). He ahí el grito en las calles: C de *chômage* (paro), P de *précaires* (precarios) y E de *exploités* (explotados). Tanto en el caso francés como en el ejemplo danés, la asamblea funcionaba como un trabajo sobre los acuerdos y los desacuerdos. No por casualidad la palabra inglesa *assembly* significa a la vez “asamblea” y “ensamblaje”: la sacralizada asamblea de los activistas operaba como un proceso de ensamblaje de puntos de vista.

“*Rúa arriba, rúa abaixo*”⁵⁹. Superados controles y registros, los activistas devenían aquello que los extraños siempre son en la ciudad, “cuerpos itinerantes”, transeúntes entre mapas y sitios, entre

⁵⁸CPE: *Contrat Première Embauche* o Ley de Contrato de Primer Empleo, aprobado como contrato para menores de 26 años. El nuevo empleado debía pasar un periodo de prueba de dos años, pudiendo ver rescindido su contrato en cualquier momento y sin justificación alguna. Finalmente sería anulado.

⁵⁹Así canturreaba Rodríguez aquel 16 de diciembre, camino de la acción *Reclaim Power!*, con salida a las ocho de la mañana de la estación de Tårnby y rumbo al Bella Center. Rapeando aquellas líneas, que se convertirían con el tiempo en una de sus composiciones más populares, resumía el deambular de aquellos días: calle arriba, calle abajo. Aquí un extracto de la canción: “*Rúa arriba e rúa abaixo, faise o camiño. A propaganda dos poderosos cobre os muros da miseria / eleccións constantes de ladróns diferentes, cambian de siglas pero nada varía/ cambian todo para ke todo siga igual, mesmo sistema social/ Esperta! Dillo ti, como é? / Teñen o monopolio da violencia / Desobediencia! A loitar cada un na súa vida, cada un no seu entorno [...] Balón de osíxeno para os de abaixo e á eskerda / para o corazón, bombea o corazón dos pobos / Alternativa en forma de autoxestión, alternativa en forma de autonomía na decisión / democratizando a información por medio dos medios de contra-información / pasa á acción / ponte en On, actívate ante a manipulación / e se agora vos sentides fortes, sigamos camiñando...*”.

lenguajes distintos y situados. Tomando las manifestaciones como “forma militante de liturgia” (Delgado, 2007a), –o, por decirlo de otro modo, como la versión laica de la procesión religiosa–, sus itinerarios se presentaban como recorridos rituales, y en su trazado, el espacio público como zona de paso daba pie a un pleonasma, pues éste acostumbra a ser transitivo y liminal. Emerge, como todo paisaje, por el derrotero de sus caminantes: es *pasaje* (Virilio, 1997); y en su paso a través, la ciudad se presentaba como lo que siempre ha sido: un medio donde es probable que los extraños se encuentren (Sennett, 1978). En ella, a través de ella, el cuerpo manchado del activista, tal como el cuerpo adicto del yonqui portuense, encarnaba el peligro de los seres indefinidos, entes ambiguos y liminales que no están “ni en un sitio ni en otro” (Turner, 1988), *pasajeros* que saben que “pasar el umbral significa agregarse a un mundo nuevo” (Van Gennep, 1986: 30): “Existe una relación directa... entre irregularidades taxonómicas y percepción social del riesgo. El transeúnte ritual es un peligro, puesto que él mismo está en peligro” (Delgado, 1999: 110). He ahí el vocablo latino *transit*, del verbo “pasar” o “atravesar”, que significa tanto “tránsito” como “trance”, siendo este último sinónimo de “peligro” y “situación crítica”.

Toda movilización conlleva un emplazamiento y un desplazamiento, pero además, todo rito de paso implica un conjunto de movimientos en el espacio. Así, la famosa noción de “paso” estudiada por Van Gennep y entendida por lo general como un tránsito en el tiempo, entre estados, describía también un cambio en el espacio, un *pasos*:

“El desplazamiento de los individuos a través de las tres famosas fases de segregación, margen e integración... exige un espacio marcado, una frontera... respecto a la cual puedan definirse las tres posiciones diferenciadas. Pero se trata específicamente de un desplazamiento, de un movimiento, por lo que las tres posiciones no pueden ser simplemente referidas a un espacio marcado, sino también a una secuencia –una dirección en el tiempo, que a su vez exige un tiempo marcado–. Más que potenciar el relieve del espacio o del tiempo, habría que reconocer que en la comprensión de los ritos de *passage* debe operarse con ambas categorías y, más aún, con la convergencia de una sobre la otra” (Velasco, 1992: 6).

Así, como las fiestas y las procesiones, las “manis” o “manifas” funcionaban como ejercicio bajtiniano de convergencia y yuxtaposición de tiempo y espacio: “Un ejercicio que adopta múltiples formas, en esencia reducidas a temporalizar el espacio o a espacializar el tiempo” (ibíd.: 8). Usar el espacio para reivindicar un tiempo propio, producir y consumir un tiempo en común para jugar y ganar un espacio. Establecer una orquestación temporal de los lugares. Topamos ahí con un “espacio transformado” e idealizado, que hace expresiva a la ciudad misma, y con un “tiempo recuperado” que rompe el ritmo cotidiano. Si la metáfora espacial con la que Van Gennep pensaba la sociedad incluía las puertas, los corredores y las “zonas de visita” de una casa, no dejaré escapar aquí la ocasión –con Velasco y en línea turneriana– para reformular la metáfora en clave de ciudad, referenciando su complejo entramado y su carácter procesual. Ciudad reformulada en el habla y en el espacio, y espacio convertido en habla social, lenguaje practicado y hecho cuerpo, hecho *público* –en su sentido ilustrado–, pues sirve para publicar y publicitar ciertas verdades: “Se trata no de hablar en voz alta y a coro por la ciudad, sino a través de ella, como si sus lugares no fueran sólo puntos en un mapa, sino los elementos moleculares de un lenguaje” (Delgado, 2007: 162).

De los puntos de convergencia a los sitios de acción, de las fábricas semi-periféricas al centro, del Parlamento a la esfera global representada por la ONU en el Bella Center, del ayuntamiento y los ministerios a las puertas de empresas y embajadas. Ningún espacio vacío, ningún recorrido neutral: de la ciudad “abierta” y “esperanzada” a otro tipo de ciudad hablada e imaginada. Las manifestaciones –

demostraciones de fuerza que albergan siempre un trasfondo de violencia (Abélès, 1997)– enarbolaban los símbolos del antagonismo y guardaban cierta analogía con las ceremonias religiosas, desplazando el polo de lo trascendente hacia el clima y el planeta, e insinuando su polisemia y flexibilidad como manera de vincular el individuo a la comunidad (Segalen, 2005). Las fronteras interiores, arrastradas con el vagar de sus cuerpos, dispuestas en torno a las “áreas de segregación” o erguidas de pronto junto a un bloqueo policial, funcionaban como umbrales móviles, zonas de transición entre distintos campos de lo político, pasos entre estados legales y lindes entre formas variadas de ciudadanía.

Si la ciudad se resignificaba gradualmente en las formas del habla, acogiendo nombres y sentidos varios en base a expectativas, experiencias y deseos diferentes, también era hablada y reapropiada a través de trifulcas, protestas, marchas, pasacalles y fiestas improvisadas. Todas cuestionaban, a su manera y por un instante, el plano y el mapa oficial de la ciudad: eran maneras de *hacer y practicar* el espacio que escapaban a la planificación urbanística (De Certeau, 1999). Tomando como guía el singular trabajo de Michel de Certeau (1999a), no me resistiré a subrayar la analogía entre las retóricas del habla y las del caminar, pues así anunciaba –al iniciar este epígrafe– la lucha por la ciudad durante el COP15, como un juego de cuerpos y de palabras a través del espacio. En él, las trayectorias y los recorridos de los activistas –tanto los pautados para las rutas de las movilizaciones como las “frases imprevisibles” o “atajos” tomados, por ejemplo, para sortear controles policiales, acompañar a los detenidos a prisión, colarse en ruedas de prensa o boicotear presentaciones corporativas en la exposición Hopenhagen– permitían establecer una relación entre los caminos de la ciudad y los caminos de la semántica, pues los rodeos y las vueltas dadas en una encontraban su traducción, su giro y su plasmación figurada en la otra; es decir, el andar se volvía *espacio de enunciación*:

“El acto de caminar es al sistema urbano lo que la enunciación (el *speech act*) es a la lengua o a los enunciados realizados [...] Es un proceso de apropiación del sistema topográfico por parte del peatón (del mismo modo que el locutor se apropia y asume la lengua); es una realización espacial del lugar (del mismo modo que el acto de habla es una realización sonora de la lengua)” (ibíd.: 110).

Así como leemos un periódico leemos por igual un mapa, y ambos producen la realidad tanto como la describen. Los juegos del lenguaje establecidos con la materia prima del espacio urbano y con sus representaciones ponían en entredicho, en mayor o menor grado, las normas y formas oficiales. Incendios, barricadas, disfraces y máscaras recorriendo la avenida, payasos burlones, bailes y música llenando las plazas, un “bloque de bicicletas” –*Bike Bloc*– usado como “tapón” colectivo de la circulación, alteraban los usos cotidianos de la ciudad y trastocaban las formas de su lectura. A la manera del carnaval, Copenhague vivía, con el paso de algunas protestas, un “travestismo generalizado de las formas sociales” (Pujol, 2006: 44)⁶⁰. Se resignificaban viejos recintos fabriles, se cargaban de moral e ideología ciertos lugares de reunión y encuentro, se marcaban puntos significativos sobre el plano de una capital que veía de pronto mudar su nombre, visibilizando otra práctica posible de la ciudad, de sus calles y de sus plazas, práctica más combativa en algunos “bloques”, más alegre en otros⁶¹.

⁶⁰Un carnaval, dicho sea de paso, que en la capital danesa ha perdido –como en el carnaval activista– su sentido religioso, aunque no por ello su sacralidad. Desde hace décadas, y para evitar el frío invernal, el *fastelavn* (del alemán *Fastelbend*: “víspera de ayuno”) se celebra en primavera (Henningesen, 2004).

⁶¹Al margen de las críticas a la cumbre y a las políticas del cambio climático, la escenificación de buen número de protestas incidía en la posibilidad de vivir la ciudad de otro modo. Reducido a “valor de cambio”, el espacio público podía convertirse en terreno de negociación, terreno político para el disenso, la discusión y la resolución de conflictos.

Y mutaban, en efecto, las formas de lectura de la ciudad, al poner en escena un particular “dialecto geográfico” (Scott, 2006). Y al hacerlo, desafiaban los requisitos de legibilidad estatal exigidos en el mapeo de las ciudades y el gobierno de sus poblaciones. Legibilidad inherente al diseño y planeamiento urbanístico. He ahí, por ejemplo, la remodelación de París emprendida por el barón Haussmann a mediados del siglo XIX por orden de Luis Bonaparte, ventilada e higienizada, abierta y estirada longitudinalmente para facilitar el desfile militar, la exhibición de poder y el control policial mediante anchas avenidas, dificultando el levantamiento de barricadas y acelerando la circulación interbarrial. O véase el origen de los asentamientos geoméricamente regulares –cuadrículas urbanas–, producto de una lógica militar que permitía instalar y organizar –en la superficie y en el subsuelo– cañerías y redes de alcantarillado, cables eléctricos y líneas de metro, el servicio postal, la recaudación de impuestos, el transporte público o la recogida de basuras. Un ordenamiento de la ciudad que pretende hacerla legible y gobernable, y como en todo proyecto estatal, busca reducir su complejidad por la vía de su homogeneización. Un orden, como sugiere Scott (ibíd.), que resulta más evidente desde “arriba” y desde “fuera” que no al nivel de la calle, tal y como se manifiesta en el proceso de planeamiento urbano y arquitectónico, que maqueta, miniaturiza y reduce la escala de la ciudad para mirarla desde lo alto. Un orden, en segundo lugar, que no siempre es pensado en relación con las formas de vida desplegadas en sus calles y por sus gentes. Y un orden, por último, cuya geometría y uniformidad, dice el autor, permite su funcionamiento en el mercado como un tipo de propiedad uniforme, fácilmente convertible en bloques o en lotes para la compraventa.

Al alterar los usos cotidianos del espacio público, al proponer una práctica distinta de la ciudad y al renombrarla y reimaginarla al compás de las protestas, la contracumbre daba cuerpo a una “ciudad metafórica” (De Certeau, 1999a) que era vivida, narrada y materializada frente al plano oficial que la ordenaba. En su juego desordenante, juntando elementos dispares para formar palabras, imágenes y mensajes, el cuerpo manchado del activista atacaba, en su incursión en zonas vedadas y en su conjunción y agrupamiento entre sitios, una idea del orden urbano basada en la distancia y la falta de contacto; atacaba la “privación sensorial en el espacio” (Sennett, 1997).

Repensando la ‘ciudad creativa’: el caso de Christiania

No sabía hacia dónde apuntaban sus objetivos, ni por qué lo hacían disimuladamente, con un torpe disimulo que, como el de los silbadores, revela más que encubre. Al estar unos metros frente a ellas, decidí cruzar el arco que marca la entrada y –aún más– la salida de Christiania, y movido por la curiosidad me giré cuando las dos turistas italianas, guardando mapas y cámaras, ya se iban. Su fotografía, en la que ahora yo quizá figuraba como un extraño sin acento ni nombre, fijaba aquello que los tres acabábamos

Así lo entendiera Setha Low (2009) en su análisis de las plazas costarricenses, presentadas como lugares donde visibilizar los conflictos y donde los desacuerdos pueden ser marcados simbólicamente y políticamente, o resueltos personalmente. Pero además, en las acciones escenificadas a través del juego, la fiesta, el humor y la alegría, los activistas contestaban el ritmo cotidiano impuesto por las regulaciones urbanísticas, el control policial o los sistemas de vigilancia y monitorización de las actividades públicas. Un ritmo acartonado, previsible, casi “aburrido”. Y digo “aburrido” con la cabeza puesta en Harlem, donde el *fieldwork* de Bourgois (2010) con “camellos” y “colgados” –de nuevo en *territorio yonqui*– nos enseña que algunas expresiones lingüísticas recicladas por la clase media a través de la música, la moda, el cine y la televisión, tienen su origen –irónicamente– en los guetos de ciudades como Nueva York. Tal es el caso de expresiones referidas a la autoestima, como *hip*, *cool* o *square*. Esta última, que en inglés de diccionario se traduce como “plaza”, en el argot o *slang* de pandilleros y “narcos”, y hoy en el de la clase media, significa “soso” y “aburrido”, como si en eso se hubiesen convertido los espacios abiertos en que sus informantes se socializan.

de dejar atrás, cada uno en una dirección, bajo nuestras cabezas. En el arco de madera, visible sólo al abandonar el lugar, grabada una frase: *You are now entering the EU* (“Estáis entrando en la Unión Europea”). Curioso modo de marcar una frontera.

En seguida llegué a la calle principal, *Pusher Street*, guiado no por las luces –tenues en Christiania– sino por el olor a “maruja” (marihuana) y a “hash” (hachís). La vía toma su nombre de su uso como lugar de venta y trapicheo de “drogas blandas”: en inglés, *pusher* significa “camello” o vendedor. A ambos lados de la vía, calentando sus manos en pequeñas piras alumbradas en bidones, jóvenes y hombres de mediana edad mostraban –con total serenidad–, bolsas de “hierba”, “mota” o “maría”, y tabletas de “chocolate”, “jas” o “costo”. Mientras curioseaba entre los puestos de venta y reparaba en los carteles que prohibían hablar por el móvil, correr y sacar fotos, fui interpelado por un joven “rasta” (rastafari). Vestido con una sudadera en la que lucía la bandera jamaicana, me preguntó si quería “pillar” (comprar algo). Luego de rechazar su oferta le pregunté por el Byens Lys, el cine local en el que tenía lugar aquella tarde una reunión de la CJA. Antes de darme las indicaciones me miró sonriente, me preguntó si había venido para la “conferencia del clima”, abrió sus brazos como queriendo abarcar toda *Pusher Street* y sus puestos de hierba, y me recibió alegremente a su manera: “*Welcome bro’. This is the Green District!*” (“Bienvenido hermano. ¡Éste es el Barrio Verde!”)...

En este apartado no intentaré presentar a fondo el caso de Christiania, pues mis tres breves visitas no bastan para una pretendida etnografía del lugar. Sin embargo, siendo uno de los sitios operativos de la contracumbre y un enclave tremendamente simbólico, reflexionaré –de acuerdo a la situación actual de esta “ciudad libre” y a los planes municipales basados en la idea de una “ciudad creativa”–, sobre algunas de las características de este “experimento social”. Si bien hasta aquí, en algunos de los giros lingüísticos contemplados –el lema turístico de cOPENhagen, la campaña político-corporativa de Hopenhagen o el grito activista de COPenhagen–, la creatividad hacía mella al jugar con palabras y significados, ésta se presentará ahora, sucintamente, como pauta para la planificación urbana, el diseño, la organización y el gobierno de la ciudad.

Geográficamente, Christiania es una isla, topografía de grandes connotaciones para la antropología y la literatura utopista. Si nuestra disciplina rompió con la imagen del desierto como recipiente vacío y antitético de la vida moderna, espacio infracultural que sólo podía contener el triste vagabundeo de unas vidas pensadas como desérticas (Fernández de Rota, 2004), lo mismo tuvo que hacer con las islas, cuya retirada geografía encontraba su paralelismo en la forma cultural con que se las imaginaba. A su vez, buena parte de las “ciudades ideales” han sido narradas como islas, he ahí la Utopía de Tomás Moro, en 1516. Cabe destacar aquí la estrecha relación entre las figuras de la utopía y de la ciudad –modelada en un comienzo como proyección ideal y “símbolo de lo posible” (Mumford, 2012)–, ya sea para construir la segunda en la primera, o contra ella, o escapando de ella –*utopías de escape* y *utopías de reconstrucción*, en la distinción de Mumford (2013)–, pues el pensamiento utópico es siempre un espacializador, y su ordenamiento espacial implica un tipo u otro de orden (o desorden) moral.

Ya Platón imaginara, mucho antes que Moro, sus formas ideales de gobierno en la ciudad, y también la ciudad-Estado de Faenza descrita en la *Odisea* de Homero anticipa muchos de los rasgos aludidos luego por éste (Harvey, 2003). Si hay una ciudad celestial habrá otra infernal. Así, los “contras” y su contracultura veían en la ciudad (en “Babilonia”) “la condensación de toda esa locura que alimenta su rechazo” (Gómez-Ullate, 2009: 35), asumiéndola como lugar de desorden y peligro, cual Sodoma y Gomorra; y he ahí, entre otras, que las famosas distopías de Aldous Huxley y George Orwell, o las distopías metropolitanas trasladadas del cómic y la ciencia-ficción al celuloide, como la Gotham de

Batman o el Los Ángeles de *Blade Runner*, se espacialicen en la ciudad, y más concretamente en ciudades grandes, frente a las utopías pensadas en ciudades pequeñas. Ya sean políticas, tecnológicas, sociales o urbanas, las utopías emergen como pensamiento situado, fruto de la perspectiva y de la posición social, capaces de afirmar al tiempo que niegan, de negar a la vez que afirman, en donde el disenso contiene –y a veces prefigura– ciertos elementos utópicos (Hands, 2004).

Christiania es una isla del barrio de Christianshavn, autoproclamada “independiente” el 26 de septiembre de 1971, conocida internacionalmente como *Freetown Christiania*⁶², con una población que ronda los 1.000 habitantes y ocupa 34 hectáreas de lo que fue en su día una instalación militar, abandonada por el ejército danés a finales de los sesenta (Moeller, 2009). Los viejos barracones, que hoy sirven de viviendas colectivas, se juntan con casas autoconstruidas en base al reciclaje y la sostenibilidad, y espacios comunes como salas de conciertos y reuniones, un cine o un teatro se rodean de las últimas murallas del siglo XVII que aún siguen en pie. Desde su okupación por un grupo de hippies a inicios de los años setenta, este lugar ha funcionado como espacio de crítica cultural (Amouroux, 2009), un nodo en la geografía internacional del activismo (Vanolo, 2012), convertido en uno de esos asentamientos alternativos, como aún lo son –para algunos– los cerros de la Alpujarra (Gómez-Ullate, 2009), con su particular emplazamiento en el centro de Copenhague, al que algunos de sus residentes definen como “un oasis” o “una aldea en la ciudad” (*a village in the city*).

Si bien es cierto que toda comunidad se imagina (Anderson, 1993), también ésta se sueña y es soñada (Gómez-Ullate, 2009). En su ensoñación, la comuna de Christiania, suerte de institución contracultural alternativa que opera como un “remanente de salvación” (Webster, 2010) y que sabe que “reencantar el mundo es remoralizarlo” (Gómez-Ullate, 2009: 192), trata de combatir su propio desencanto materializando una experiencia distinta del espacio y del tiempo vividos: la isla funciona como “lugar intencional” (ibíd.: 272), expresión probablemente influida por la idea anterior de “comunidades intencionales”, desarrollada por el escritor anarquista Hakim Bey (2007) en su estudio de las islas y utopías piratas del siglo XVIII:

“El Desencanto es una negociación de las fuentes de legitimidad o legitimación imperantes, que una vez fueron válidas (si no, no hablaríamos de des-encanto), un potencial de ruptura con los modelos de valor y las circunscripciones identitarias, con las reglas del juego o el orden de cosas, y en última instancia con el *ethos* y la cosmovisión sostenidos y sostenedores del común sentir y obrar de la gente” (Gómez-Ullate, 2009: 68).

Lugar político y para lo político, en donde el “reencantamiento del mundo”, antítesis o inversión del desencanto moderno weberiano (Maffesoli, 1990), toma forma –primeramente– en la reducción de su escala, y en donde el retiro o la “huida” del estrés y del ritmo acelerado –en breve explicaré esta transición de la “huida de la ciudad”, propia de la contracultura, a la “lucha por la ciudad” del activismo contemporáneo– puede ser considerada por muchos, paradójicamente, como una elección del todo racional: “Ante tantas posibles quiebras, la ironía es que, finalmente, ‘la locura’, el ‘sueño romántico’, la

⁶²*Freetown* o “ciudad libre”. En inglés, *town* también se traduce como “pueblo” o “ciudad pequeña”, próxima del ambiente rural y comunitario con el que tantas veces se asocian los proyectos idealistas: una de las oposiciones típicas en la proyección utópica es la de campo y ciudad (Jameson, 2004). En este caso, muchos residentes se refieren a su comunidad –en danés– como *staden* (ciudad), forma con la que acortan la expresión completa *fristaden* (ciudad libre).

‘utopía’ es del todo racional. Se trata de minimizar el riesgo en una sociedad que soporta cada vez mayores niveles del mismo” (ibíd.: 63).

Un fallo del Tribunal Supremo en 1976 ordenaba el desalojo de estos *squatters*, pero éste nunca tuvo lugar y, aún es más, se aprobó una ley especial por la que los socialdemócratas otorgaban al área el reconocimiento legítimo de “experimento social” (Amouroux, 2009). Un experimento con sus contradicciones, que con el paso de los años ha ido ganando adeptos y detractores, sostenido principalmente gracias al turismo, los acuerdos con el gobierno y la venta de drogas. En nuestra entrevista, Gael se referirá a Christiania como “o detritus do que fora unha xeración política moi anterior a nós”, mientras que en su artículo para la revista *Abordaxe*, Ribas hablará de “una suerte de parque temático jipi [sic] que algún día fue algo parecido a una comuna”. Sus duras críticas derivaban de su visita durante el COP15, sorprendidos por los negocios abiertos, por el “turisteo” y por el amplio *merchandising*, que incluía la venta de camisetas, sudaderas o banderas⁶³. Aún con excepciones, Christiania es celebrada como enclave creativo, artístico y alternativo, ideal para que los vecinos paseen junto al lago los fines de semana, aprovechando su ambiente semi-rural, sus zonas verdes y la prohibición de coches en su interior. Todo ello, y su carácter “exótico”, le reserva un hueco en las guías de turismo, siendo la segunda “atracción” más vista en la ciudad (Vanolo, 2012). Así, visitar esta “ciudad libre y llena de color” se vuelve “una verdadera experiencia”, una “mezcolanza de almacenes, chozas y casas, coloridos murales y esculturas al aire libre”, donde puedes ver “algo diferente”, un “área única” que recibe “más de medio millón de visitantes cada año”, tal y como recogen las webs oficiales de turismo consultadas⁶⁴.

Allí, buena parte de la vida social y económica es regulada por mecanismos locales y no estatales. Su estructura interna de gobierno se inspira en ideas de autogestión y “democracia directa”, y las decisiones que afectan a la colectividad son tomadas por consenso en una asamblea general (Vanolo, 2012). Junto a la producción y venta de bicicletas –la *Christiania Bike* o triciclo con remolque delantero, *cargo-bike* o “bicicleta de carga” usada en el transporte de niños y objetos, se ha hecho famosa en las ciudades europeas desde su comercialización en los años 80–, es la venta de cannabis (las drogas duras están prohibidas) la actividad económica principal, tolerada por las autoridades, sin apenas restricciones, hasta hace una década. Sólo sus residentes pueden vender en *Pusher Street*, calle que junto al resto del terreno es propiedad del Ministerio de Defensa. Los acuerdos de 1972, que reconocían el derecho a usar el área si se cubrían los gastos en agua y electricidad, renegociados con los gobiernos locales, se rompieron en 2004, cuando el liberal Anders Fogh Rasmussen –actual secretario general de la OTAN– manifestó su interés en “regular”, “limpiar” y “normalizar” Christiania (ibíd.).

Influida por el concepto de “normalización” de Foucault (1988, 1990), que implica la transformación de los individuos y su sometimiento a la norma, Amouroux (2009) concibe el “Plan de Normalización” de Christiania como una estrategia estatal que despliega prácticas coercitivas, espaciales y retóricas a fin de cerrar y privatizar el lugar. Al igual que en los barrios *da Sé* y de *S. João de Deus* en Oporto, etnografiados por Fernandes y Pinto (2005), la acción político-policia sobre las drogas se traduce primeramente, en su análisis, en una acción sobre el espacio urbano.

⁶³La “ciudad libre” cuenta con una serie de servicios propios, tales como guarderías y servicio postal, así como con su propio himno y su propia bandera, con tres círculos amarillos sobre fondo rojo.

⁶⁴<http://www.visitdenmark.es/es/copenhague/atracciones/christiania> y <http://www.visitcopenhagen.com/copenhagen/sightseeing/alternative-christiania>.

El *Project Clean Sweep* –proyecto policial de “limpieza a fondo”– se inició en marzo de 2004, cuando una redada en *Pusher Street* acabó con la detención de decenas de “camellos” y la demolición de las casetas de madera donde vendían la droga. Automáticamente, la detención pasó a funcionar como “práctica normalizadora”, capaz de separar y dar nombre. Una vez identificadas las transgresiones (impago del impuesto de propiedad, venta de droga y autoconstrucción de casas y negocios colectivos en suelo público), quedaban legitimadas las prácticas coercitivas y espaciales para reordenar Christiania. Primero, los arrestos; luego, el cierre temporal de la calle y el derribo de algunas casas declaradas “inadecuadas”, con el desplazamiento de sus habitantes. Así operaba la estrategia estatal: fragmentaba la comunidad a través de la diferenciación. Los que no vendían eran separados de los *pushers*, que pasaban a ser “criminales”; algunas casas demolidas y el espacio transformado. Para convertir Christiania en una “parte normal” de Copenhague, el proceso privatizador buscaba y legitimaba un espacio ordenado y un comportamiento disciplinado, combinando prácticas coercitivas (arrestos y redadas), retóricas (criminalizando a los vendedores y tachando a Christiania de “experimento fallido”) y de reordenamiento espacial (demoliciones y expulsiones).

Aunque el proyecto de “limpieza a fondo” no puso fin a la venta de cannabis, pues ésta se dispersó y tomó la forma del menudeo, el intento de normalizar Christiania y convertirla en una “zona de tolerancia cero” (Moeller, 2009) ha de contextualizarse, siguiendo a Amouroux (2009), en un momento de reorganización del Estado de bienestar y auge del discurso neoliberal. Al igual que la polémica por las caricaturas de Mahoma en 2005 era resultado, sostiene, de una creciente intolerancia hacia los migrantes, la alterización se aplicaba aquí a los vecinos de la emblemática Christiania. El intento de normalizar la vida en la isla comprendía, en primer lugar, un debate en torno a la identidad nacional: ¿continuaría siendo la sociedad danesa abierta y tolerante? En segundo lugar, comprendía la transformación del espacio social en “espacialidad neoliberal” (ibíd.: 119), concepción economicista por la cual el espacio se mercantiliza y se convierte en algo manejable e integrado en el paisaje urbano. He ahí, para interés de este apartado, el plan estatal *Creative Copenhagen*, “estrategia que intenta asegurar la posición de Copenhague entre las ciudades europeas, vendiendo una imagen de creatividad empresarial en el Norte” (ibíd.). Sin duda, podría pensarse que la privatización de Christiania es clave para atraer inversores al centro de la ciudad, o en otras palabras, que su transición de “zona de alteridad peligrosa e intersticial a espacio comercializable” (ibíd.) guarda relación con el planeamiento de una “ciudad creativa”.

Y es que, desde los noventa y sobre todo con el nuevo siglo, la “creatividad” se ha vuelto una de las *keywords* en materia de planificación urbana. En su obra *La ciudad creativa: una caja de herramientas para innovadores urbanos*, Charles Landry propone que ésta se ha convertido en el recurso más importante de la ciudad, como antes lo fueron el carbón o el acero (Yúdice, 2008). A la hora de popularizar los conceptos de “clase creativa” y “ciudad creativa” han tenido especial relevancia los trabajos de Florida (2009, 2010), influyentes tanto en las actuales prácticas de diseño urbano como en ciertos modelos de gestión empresarial⁶⁵; al fin y al cabo, la relación entre ambas prácticas es estrecha, tal y como indicaba

⁶⁵Como anécdota, su idea de “economía creativa”, basada en lo que llama el “índice creativo global” de las tres “T” (tecnología, talento y tolerancia), que le ha llevado a asegurar –por ejemplo– que las ciudades sin homosexuales y bandas de rock están perdiendo la carrera por el desarrollo económico, fue abrazada en la primera etapa de gobierno del señor Rodríguez Zapatero. El mismo Florida, gurú de moda que levanta a la par admiración y suspicacia, hablando de los usos de la “cultura” y la “diversidad” durante la primera legislatura de Zapatero, llegó a declarar a El País –tan desacertadamente– que éste podía convertirse en “el líder más influyente del siglo XXI”. He aquí la entrevista: http://elpais.com/diario/2008/01/27/cvalenciana/1201465084_850215.html.

al introducir este epígrafe, presentando “cOPENhagen” como la marca de una ciudad pensada como una empresa.

El principal problema que encuentro en el manejo que estos autores hacen del concepto de “creatividad” es su encuadre dentro de un grupo particular, entendido además como clase social. La noción de Florida (2010) de “clase creativa” incluye tan sólo a diseñadores y publicistas, intelectuales e investigadores, músicos y artistas, informáticos e ingenieros de *software* a lo Silicon Valley, arquitectos, gentes del espectáculo y de la “industria cultural”; esto es, aquellos *knowledge workers* o “trabajadores del conocimiento” que desarrollan un trabajo cognitivo cuya meta no es producir mercancías sino ideas, saberes, tecnologías, valores y contenidos creativos⁶⁶. Una conceptualización, la del conocimiento, la innovación y la creatividad, que en dicho análisis parece susceptible de adquirirse sólo a través de las tecnologías de la información, una visión despolitizada y economicista que ignora además cualquier idea de conflicto social, divergencia de intereses o actores con prácticas y estrategias diferentes (Alonso y Fernández, 2013).

Lejos quedan, pues, las primeras aproximaciones de la ciencia social al concepto de “creatividad” (Sternberg y Lubart, 1997), efectuadas desde la psicología y capaces de detectarla en los rincones de lo cotidiano; lejos también la imprescindible herencia –y presumible influencia– que sobre estas páginas tienen los trabajos creativos de Certeau (1999, 1999a) y Bajtín (1987, 2004), faros que alumbran la vida social de las calles y las palabras, su creación colectiva, anónima y cotidiana; y lejos, desde luego, una perspectiva de la creatividad desde abajo, capaz de advertir que esta “clase creativa” rezuma cierto “elitismo cosmopolita” (Peck, 2005), concepto mistificado que olvida –o quiere olvidar– que en tantas ciudades la creatividad se intensifica entre los más pobres (Wilson y Keil, 2008), capaces de tirar de ingenio y combinar varios empleos, subsistir con ingresos mínimos o inventar un techo en cualquier rincón, siendo además la mano de obra barata que hace posible, de un modo u otro, el singular trabajo de los creativos. Un trabajo que, pese a desarrollarse en las autoproclamadas –no sin cierta arrogancia– “economías del conocimiento”, y pese a ser la piedra angular de las ciudades postindustriales, encierra consigo los privilegios de ciertas élites económicas y culturales; encierra y reactualiza, a su manera, la teoría de Bourdieu (1998) sobre el capital social, cultural y simbólico, conformando una suerte de “capital creativo”. Un capital que en Florida funde a un tiempo las figuras del bohemio y el burgués, y evidencia –al mismo tiempo– un cierto nivel de “esquizofrenia” ligado al trabajador postfordista, que se sabe a la vez “trabajo” y “capital” (De Nicola *et al.*, 2007).

Las “ciudades creativas” asoman en el horizonte global metropolitano como nodos interconectados que albergan las funciones estratégicas, posibilitando en gran medida los actuales procesos globalizadores. En este sentido, sí concuerdo con Florida (2009) a la hora de subrayar el talento, la innovación, la creatividad o la diversidad como factores económicos claves en nuestra era, y al denunciar el supuesto final de la geografía en el tiempo homogeneizador de la globalización, pues dichos factores no se distribuyen ni se concentran de manera uniforme, sino en lugares específicos. Esto ya lo había anunciado antes Sassen (2003) al situar las nuevas centralidades en el corazón de las “ciudades globales”, allí donde se concentran los puestos de control y finanzas, de innovación y coordinación, conformando un mapa de regiones económicas que, no obstante, perviven cuanto más deslocalizan su

⁶⁶He ahí el llamado *capitalismo cognitivo*, concepto aparecido en los trabajos de la revista francesa *Multitudes*, principalmente en los textos de Antonella Corsani y Yann Moulier Boutang. En pocas palabras, tal concepto hace referencia a “un régimen de acumulación de capital y obtención de plusvalor que se aplica sobre los conocimientos, los bienes culturales y sus productores como elementos centrales de la nueva economía” (Rodríguez, 2007: 49).

producción. Ciudades, a su vez, vividas por los movimientos sociales como terrenos para la experimentación política, en tanto “espacio más concreto que aquel de la nación” (2003a: 38), espacio urbano desnacionalizado –y a la vez plurinacional, pues a él llegan grandes empresas y flujos migratorios– convertido en escenario y en lenguaje para la protesta y la reivindicación.

cOPENhagen representaba el intento de convertir a la capital danesa en una “ciudad marca” (proceso de *branding*), habitual en variados *rankings*: la más sostenible, una de las más ciclistas, la más “vivable”... Una ciudad cuyas fábricas –Ragnhildgade, Tegholmen y Bolsjefabrikken eran sólo una muestra– habían cerrado o deslocalizado su producción. En su lugar, numerosas multinacionales de las telecomunicaciones sometían a la urbe postfordista a operaciones de *marketing* para la venta de una imagen. Lo mismo ocurrió en Bilbao con el “plan de revitalización” que remodeló las riberas del Nervión, con el museo Guggenheim de Frank Gehry como punto estrella. Y el “modelo Barcelona” ha sido una referencia internacional, iniciado con la villa olímpica y la recuperación del puerto y la Barceloneta, y continuado con la transformación del Poble Nou con motivo del Fórum de las Culturas (Delgado, 2007). Un modelo de ciudad “creativa”, “moderna”, “cosmopolita”, que busca convertirse –a través de un “festín de la autenticidad” (Lefebvre, 2013) que con símbolos de “diversidad” y “originalidad” enmascara una mera repetición global de ciudades–, en una marca uniforme que representa la antítesis de la vida urbana, sin contradicciones ni conflictos, relacionada con los procesos de recalificación del suelo, con la “museificación”, la “gentrificación” y los desplazamientos forzados de población, y con su conversión en ciudad terciaria dentro de un capitalismo espectacular; una ciudad-postal *prête-à-porter*, *publicidad* que, paradójicamente, arrasa lo público, focalizada en los servicios y en el turismo.

La relación entre marca y creatividad es evidente: la una atrae a la otra. El caso de Christiania sorprende porque, a tenor de mis visitas y en base a la bibliografía revisada, la creatividad se palpa en el ambiente, en las originales esculturas al aire libre, en las soluciones arquitectónicas plasmadas con materiales reciclados, en las llamativas y coloridas casas levantadas por sus vecinos, en el curioso diseño de las bicicletas, en los locales de *jazz* y en las muestras de arte. Dudo que la mayoría de estos *hippies*, okupas y activistas encontrasen su sitio en la “clase creativa” maquinada por Florida; y sin embargo, en aquel rincón norteño, en aquella hermosa isla, la creatividad aún se respira como forma de actuar “aquí” y “ahora”, como “cre-actividad” (Nowotny, 2008).

Desde luego, muchas urbes han venido apostando por el modelo de “ciudad creativa”. En Copenhague, Christiania se erige desde hace décadas como comunidad “a la contra” en el muy cotizado centro urbano, y he ahí los repetidos intentos que en la última década buscaron cerrar o “remodelar” el lugar. Pese a ellos, o junto a ellos, la “ciudad libre” sigue en pie, renegociando día a día su vía “alternativa”. Desde junio de 2011, a pesar de la fractura interna creada, el nuevo gobierno llegó a un acuerdo con *Freetown Christiania*, por el cual se permite a sus gentes la permanencia en el área a cambio de que sean éstas quienes compren el terreno antes del 2018. Ya han abierto una fundación e iniciado la colecta de fondos. Sus habitantes pagan hoy un alquiler mensual de unos 160 € por persona, así como el impuesto de propiedad⁶⁷. Las contradicciones, como se ve, son abundantes. Junto al pago de impuestos están las diferencias internas, el hecho de que muchos de sus habitantes trabajen hoy en Copenhague, y que hasta su famosa bandera esté registrada como propiedad en *copyright*, de modo que todo aquel que use dicho símbolo como *merchandising* ha de pasar antes por caja (Vanolo, 2012). Teniendo esto en cuenta, se multiplican las ambigüedades a la hora de analizar y enfrentar “normalización” y “antagonismo”,

⁶⁷Así lo reconocen en su página web, <http://www.christiania.org/info/christiania-2013/>.

prácticas “capitalistas” y “alternativas”: “Existe una hibridación entre el mercado y las lógicas de la autonomía, produciendo un ensamblaje de instituciones y prácticas espacializadas que pueden ser descritas como ‘espacios relativamente autónomos’ o ‘prácticas relativamente alternativas’” (ibíd.: 12).

Con todo, Christiania nos sitúa ante un enclave creativo, pero cuya creatividad se distancia de aquella que impulsan gobernantes y planificadores. La concepción que éstos tienen del espacio es en extremo simplificadora, pues éste es concebido como “contenedor pasivo de externalidades económicas” (ibíd.: 3), como si se tratase de un terreno vacío a rellenar por la creatividad, el ingenio y los negocios de otros, como si la cultura y los hábitos locales no influyesen en su conformación, en sus prácticas y en sus memorias, y como si el modelo estandarizado de “ciudad creativa” no admitiese discusión. Sin embargo, la creatividad no es algo que llegue por encargo ni por efecto de “marca”, ya que estamos ante un concepto a la vez “fluido” y “situado” (ibíd.). El espíritu innovador defendido por Florida lleva décadas flotando en Christiania, nutrido de las singularidades de la isla, reproducido espacialmente en clave colectiva, visible a través de la economía informal, el trabajo comunitario o la experimentación sociopolítica; en general, la isla ha funcionado desde 1971 como ciudad creativa, aunque ésta se haya alejado –cuando le ha convenido– de las lógicas del capitalismo. Porque más allá de clases o grupos o particulares, la creatividad –a veces potenciada, otras aplacada– es algo consustancial al devenir humano, y en Christiania opera como paradigma de transformación y de re-significación, emergiendo como capacidad de inventar o re-crear otras maneras de ser, de hacer, de estar y de sentir (Llobet, 2004).

Si bien el concepto de “clase creativa” es bastante polémico, igual de controvertida es la idea de la “ciudad creativa”. Tan sólo puedo concluir, junto a Vanolo, diciendo que no hay nada ontológicamente creativo en términos geográficos. Una idea particular de “creatividad” vendrá construida social, espacial y discursivamente, en la interrelación de hablas, cuerpos, prácticas, deseos y políticas locales, situada e imaginada, reconocida tanto por los actores externos –inversores, investigadores, diseñadores, etc.– como por sus usuarios cotidianos, por sus habitantes y sus vecinos, aquellos que la materializan y la definen, que le dan valor y significado.

Juego de tropos y mundo figurado

Renombrada y reescrita, metafórica, de cuerpos y palabras. La ciudad como espacio textual y mapa lingüístico: materialidad que es a la vez semántica. He ahí la imagen usada por Wittgenstein para describir el lenguaje: “Un laberinto de pequeñas calles y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con ampliaciones de varios períodos” (Martin, 1994: 8). Un lenguaje que no se habla ni nos hace hablar en el vacío, sino que se espacializa y se corporaliza, se carga de moral, acento e ideología, contiene historia, memoria y olvido, una “historia social del lenguaje” (Burke, 1996) que supera la interioridad de su estructura en la exterioridad de su uso. Por ello, y siguiendo las lecciones del propio Wittgenstein en su atención al lenguaje corriente, para analizar los actos del habla y las prácticas del lenguaje –que, por cierto, nunca son sólo verbales sino también espaciales, corporales, déicticas– “se debe tener en cuenta el trasfondo de prácticas compartidas que lo hacen inteligible” (Dreyfus y Rabinow, 2001: 84). O lo que es lo mismo, entender con él –y a través de otros– el lenguaje como acción colectiva y situada, dinámica, creativa y cooperativa, puesto que –en sus términos– “un significado de una palabra es una manera de su utilización” (Delgado, 2007a: 186).

Es decir, el lenguaje no ha de ser visto como objeto autónomo, *à la* Saussure, cuya distinción estructural entre lingüística “interna” y “externa” quedó obsoleta, pues con ella “nos vemos abocados a

buscar el poder de las palabras en las palabras mismas, es decir, allí donde este poder no está” (Bourdieu, 1985: 67). He ahí que la noción de “heteroglosia” bajtiniana sea útil no sólo para reivindicar la creatividad y la versatilidad del hablar cotidiano, su capacidad para renegociar las reglas del habla y evitar –en mayor o menor medida– las cárceles del lenguaje a las que parecíamos estar abocados, sino también para entender el carácter intersubjetivo de la lengua, su construcción coral, diseminada y permanente en base a jergas, formas, grupos, lugares, giros y gustos, así como la influencia del con-texto comunicativo en cada interacción (Bajtín, 2004).

Sabemos que la construcción de la lengua oficial está vinculada al Estado, que intenta unificar el “mercado lingüístico” (Bourdieu, *ibíd.*). Sabemos que los usos sociales de la lengua “tienden a organizarse en sistemas de diferencias que reproducen en el orden simbólico de las separaciones el sistema de las diferencias sociales” (*ibíd.*: 28). E incluso sabemos que *hablar* “es apropiarse de uno u otro de los estilos expresivos ya constituidos en y por el uso, y objetivamente caracterizados por su posición en una jerarquía de estilos que expresa la jerarquía de los correspondientes grupos” (*ibíd.*).

No obstante, y teniendo esto en cuenta, centrando la atención en el contexto del habla y advirtiendo –como es obvio– que también se pueden *decir cosas sin palabras*, de modo que la dimensión ilocucionaria, que muestra a veces que *decir algo es hacer algo* (Austin, 1998), no basta para comprender las relaciones sociales y de poder que circulan alrededor, entre y a través de las palabras; teniéndolo en cuenta, algunos de los ejemplos que hemos visto y que veremos en lo sucesivo se empeñan en abrir el campo de lo posible, en contestar o en jugar con la lengua oficial, en producir y no sólo reproducir, en mostrar que los estilos expresivos aludidos por Bourdieu pueden modificarse y resituarse, ser mezclados y combinados. Al igual que las calles se pateaban arriba y abajo y se convertían en espacios de enunciación, y del mismo modo que mutaban los nombres y cambiaban los mapas, he ahí la capacidad del lenguaje para girar (o ser girado) y desviarse (o ser desviado). Si bien el Estado ostenta el poder de decidir qué es “decible” y qué es “no decible”, sugiere Butler (2004) de modo un tanto reduccionista –pues dicho poder trasciende las esferas estatales–, aún hay espacio para maniobrar un *détournement* del lenguaje, para redireccionar o invertir el discurso, un discurso cuya fuerza performativa permite renegociar significados y no se separa de la fuerza corporal, pues es a un tiempo acto lingüístico y puesta en escena.

Apoiado en la barra del *Cafe Under Konstruction* –su nombre elogiaba lo no acabado, café en construcción que era la viva imagen del movimiento–, viendo la nieve resbalar contra el cristal y las barricadas móviles prenderse con contenedores rodantes al otro lado del parque, rodeado de cartelera activista, como el *affiche* de *Reclaim the Streets* (donde se leía: “Si quieres cambiar la ciudad debes controlar las calles”), y tras una semana de manifestaciones, detenciones masivas y combates con la policía, veía a la gente de CJA distribuir pequeños carteles –de fondo blanco y letras verdes– que serían pegados esa noche en numerosos puntos de la ciudad. ¿Su lema? *Jokenhagen. Where your voice is under preventive arrest* (“Donde tu voz está en detención preventiva”). Tras el diseño turístico de la “ciudad abierta” y la campaña de “ciudad esperanza” gestada entre la ONU y las multinacionales; tras la réplica de los activistas desde la calle y su acuñación de “ciudad policial”, otra vuelta de tuerca se operaba, y de la noche a la mañana Copenhague se convertía en “ciudad risible”, “ciudad en broma” o “ciudad de chiste”, extraído su significado de la palabra inglesa *joke* (broma, chiste).

Hacia el final del COP15, cuando las negociaciones se rompían en el Bella Center sin sellar un pacto sobre el clima y las voces de la protesta se apagaban contra el viento, la broma se convertía en negación, luego en fracaso. Primero, los activistas allí congregados y enredados, indignados por el despliegue policial, se tomaban a risa las propuestas oficiales de “apertura” y “esperanza”, usando algunos

la expresión *demo-crazy*, juego de palabras entre “democracia” (*democracy*) y “locura” o “democracia de locos” (*crazy*). Rematada la cumbre, la firma de un polémico acuerdo y la negativa de países como China o EE.UU. a reducir las emisiones de gases de efecto invernadero, llevó a activistas y a periodistas a establecer otra mutación: su “no” se trasladaría a la negación de la campaña Hopenhagen, bajo el nombre *Nopenhagen*. A su vez, el fracaso de las negociaciones se grabaría en el topónimo guasón de *Floopenhagen*⁶⁸. Una “ciudad de broma” que llevaba, finalmente, a bromear sobre la cumbre. Por ello la voz inglesa *flop*, que significa “caer” y “fracasar”, se emplea –como veremos con detalle en el capítulo cinco– en escuelas de circo y “brigadas de *clowns*” para aludir al “fracaso” de los payasos, curiosa forma comunicativa que encuentra tanto en el juego –*de* y *en* la cultura (Huizinga, 1943), y relacionado con los valores sociales (Caillois, 1986)– como en el humor –entendido en función antropológica como “deformación interrogante” (Barley, 1989) que “desfamiliariza lo familiar” (Driessen, 1999)–, su medio y su lenguaje.

Jokenhagen mostraba que el movimiento no se restringía al espacio y a los cuerpos, sino que también era intrínseco a la retórica, a la capacidad figurativa del lenguaje, experta en mover y recolocar significantes, en desplazar significados, en envolver y revolver palabras. He ahí la figuración como juego. He ahí la orquestación de la imaginación frente a lo no entendido –o frente a lo que algunos activistas entienden pero no pueden, no saben o no quieren explicar, como la represión policial, las detenciones preventivas o los nulos progresos en materia climática, así como sus dificultades para superar tales barreras o denunciar con éxito tales fracasos–, y he ahí el recurso a la metáfora y demás tropos para manejar, redefinir y comprender la situación. En este punto, Fernández nos recuerda que “construimos nuestro mundo cultural y nuestra vida social, nuestra cosmovisión, por medio de las vías imaginativas que el ‘no entender’ motiva” (2006: 38). Es decir, recurrimos a lo que comprendemos para resituarnos en un mundo cuyo horizonte de significado se nos escapa. Al hacerlo, al establecer el “juego de tropos”, el juego o “argumento de imágenes”, al usar la metáfora y al ser usados por ella –ésta proporciona identidad a los sujetos, como Fernández indica, los mueve afectivamente y los traslada a una posición mejor en un espacio cualitativo, que cumple a su vez una función ritual–, los sujetos experimentan una transición, una vivencia figurativa del espacio semántico-material y, a su manera, un cambio de estado: “[...] la resituación cualitativa de los interlocutores en las varias dimensiones semánticas que, en suma, constituyen un espacio cualitativo” (ibíd.: 189)⁶⁹.

⁶⁸<http://www.redpepper.org.uk/from-hopenhagen-to-floopenhagen>, <http://nzresources.com/showarticle.aspx?id=582>.

⁶⁹El propio Fernández habla de un *continuum* de movimiento. Las raíces griegas del término “metáfora” significan “cambio en el movimiento”, y el tono burlón empleado para renombrar y redefinir la ciudad y la cumbre se entendía, cual sarcasmo, como “movimiento siempre a la contra” (2006: 192). Dicho *continuum* nos planta ante un mundo en giro permanente, donde los giros son, al fin y al cabo, giros de pensamiento, y donde las sucesivas vueltas de tuerca buscan redefinir y reorganizar el mundo. He ahí el concepto de “tropo” en sí mismo, derivado del griego *tropos* (giro), *trope* (un giro) o *trepein* (girarse) (2006a). Y he ahí la conexión, de nuevo, entre el juego de tropos de la interacción comunicativa y la idea de Wittgenstein esgrimida en sus *Investigaciones filosóficas*, tal y como remarca Fernández: “[...] que el lenguaje es, de hecho, una serie de juegos –*games*– que se llevan a cabo cada uno con sus propias reglas. Esto significa que el juego –*play*– de los tropos es un tipo importante de juego –*play*– que tiene lugar dentro de estos juegos –*games*– del lenguaje. Del mismo modo que para Wittgenstein ‘los juegos del lenguaje’ tienen consecuencias vitales en las actividades humanas más ampliamente consideradas, como son las consecuencias en la conducta, así también lo es en el caso del juego de los tropos. Y de la misma forma que los juegos del lenguaje siguen ciertas reglas, igual sucede con el juego de los tropos. Una de estas reglas es que los tropos pueden interactuar entre ellos y pueden transformarse unos en otros” (2006a: 12). Al igual que los símbolos, las figuras del habla son a la vez multievocadoras y multivocales, aunque puedan ser a veces “impertinentes” (Ricoeur, 1975), como la metáfora, cuya impertinencia semántica radica fundamentalmente en que nos dice “esto es como eso”... pero también “esto no es eso”.

Dicha resituación, a decir verdad, se basa en la interdependencia entre un juego de tropos y un “juego de marcos” (Turner, 2006), esto es, en una relación que posibilita la proyección de las imágenes y sus efectos, o de las acciones y sus consecuencias, de un marco a otro. “El atributo distintivo de la acción ritual es que se objetiva de un modo que intenta producir efecto más allá del limitado marco de la acción ritual como tal” (ibíd.: 308). Si se entienden estos juegos figurativos y su puesta en escena a través de manifestaciones, discursos, pegadas de carteles, etc., como acciones rituales –o como elementos dinámicos dentro de un ritual mayor–, y si se acepta que “la acción ritual implica así intrínsecamente una relación de transformación entre marcos” (ibíd.), debe anotarse el nulo efecto transformador que sobre las negociaciones establecidas en el Bella Center tuvieron estos juegos de contra-movimiento, y mencionar en cambio su trascendencia mediática y su efecto motivador en grupos y activistas de todo el mundo.

Lo que parece claro, con todo, es que *Jokenhagen*, ciudad de cuerpos y palabras, se jugaba tanto en el habla como en las calles –también en las callejuelas y recovecos del habla, también en la forma hablada de las calles–, pues “una convocatoria social se produce produciendo lenguaje” (De Certeau, 1999: 197). Aún es más, tales alteraciones retóricas son a un tiempo signos de consumo y juegos de fuerzas, ya que el acto de decir es a la vez un uso de la lengua y una operación sobre ella (De Certeau, 1999a). Así, tal que “todo relato es un relato de viaje, una práctica del espacio” (ibíd.: 128), todo acto de habla es un “juego mutuo” y un “encuentro social” (Goffman, 1987), una práctica semántica del espacio cualitativo. El movimiento de ida y vuelta que se iniciaba en el ciberespacio y recorría las calles, que se colaba luego entre mapas y cuerpos, movía el lenguaje y los significados, como una marea viviente capaz de batir la arena con cada golpe de ola. La ciudad metafórica levantada en las prácticas respondía a las señas de su propia definición, pues la metáfora ha de explicarse en términos de movimiento, un desplazamiento “de” y “hacia”, capaz de “re-describir la realidad” (Ricoeur, 1975).

Redescribir significaba hacerla legible, comprensible, y a su vez contestable, discutible. Significaba –en cierto modo– “deconstruirla”, pues la *deconstrucción* nos sitúa en un campo de fuerzas y sentidos, un espacio del lenguaje en que cabe más de una lengua, más de una cara del discurso (Derrida, 1989). Una tarea, *deconstruir*, que no ha de ser vista sólo en términos negativos (destruye, desmonta, desestructura) sino también en su cualidad afirmativa, reconstitutiva y propositiva. Para ello, para proponer otras maneras de ciudad y de política, la retórica y el mundo figurado “ensuciaban” –en clave douglasiana– la lengua oficial (representada en las imágenes de cOPENhagen y Hopenhagen), desordenando el lenguaje al alterar palabras, poniendo nuevos elementos en sitios inesperados. Tal como ocurría con sus cuerpos manchados, entrenados e itinerantes, los activistas se movían por la ciudad como tropos encarnados, mensajes dispuestos a ensamblarse en una unidad mayor de significado. Se movían, precisamente, como metáforas, pues –tal y como ocurre cuando (la) escribo– “no puedo *tratar de ella* sin *tratar con ella*” (ibíd.: 36). He ahí el carácter metafórico, referido en su etimología griega tanto al movimiento como a lo que guarda relación con los medios de transporte:

“*Metaphora* circula en la ciudad, nos transporta como a sus habitantes, en todo tipo de trayectos, con encrucijadas, semáforos, direcciones prohibidas, intersecciones o cruces, limitaciones y prescripciones de velocidad. De una cierta forma –metafórica, claro está, y como un modo de habitar– somos el contenido y la materia de ese vehículo: pasajeros, comprendidos y transportados por metáfora” (ibíd.: 35).

Esta “antropologización del lenguaje” (Fernández de Rota, 2007), impregnada del “aquí” y el “ahora” de sus interlocutores, hacía de tales giros semánticos una oportunidad creativa para que éstos se

convirtiesen por un rato, usando la expresión de George Steiner referenciada por mi viejo mentor, en “señores del lenguaje”.

ACUERDOS Y DESACUERDOS

“No conseguimos parecer rebeldes sino mártires [...] Pensar que por ser muchos en las protestas se ha conseguido un éxito, pese a haber sido duramente reprimidos, sería el equivalente a que los 193 países ninguneados por el tratado de Copenhague se sintieran orgullosos de ser mucho más numerosos que las cinco naciones poderosas que se repartieron el pastel”.

Así de contundentes suenan las palabras de Ribas, que por un momento me hacen recordar aquella pregunta de Albert Camus: “¿Qué es un rebelde? Alguien que dice no, pero cuyo rechazo no implica renuncia. Es también un hombre que dice sí en cuanto comienza a pensar por sí mismo” (Zulaika, 1990: 343). En este caso, el “fracaso” del COP15 no se reduce a la cumbre sino también a la contracumbre: “Yo Copenhague lo sentí como un fracaso –sentencia Ribas–, o como un triunfo de la represión”. Un fracaso, además, que pasa tanto física como figuradamente por el cuerpo, que se recuerda a través del cuerpo: “Me dejó un sabor bastante chungo en la boca”.

¿Truco o trato? ‘Soluciones de la gente’, ‘ilusiones del sistema’

Ese “pastel” al que alude Ribas no es sino el polémico Acuerdo del COP15, “papel mojado” –dirá–, una “cortina de humo”, tan sólo “pomposas declaraciones de buenas intenciones”, puesto que –desde su punto de vista, compartido por buena parte de la sociedad civil–, “de aquella cumbre se salió con menos compromisos que con los que se había entrado”. En dicho acuerdo⁷⁰, apenas tres páginas redactadas *in extremis* la noche del 18 de diciembre y comandado por EE. UU., China, Brasil, India y Sudáfrica –cuatro de los cinco *BRICS*, menos Rusia–, se reconoce el argumento científico por el cual se acuerda evitar el aumento de la temperatura del planeta –fijando el máximo en 2°C–, a pesar de que muchos países querían fijar un objetivo de 1,5°C. Pese a que en dicha declaración se afirma el “fuerte deseo de combatir urgentemente el cambio climático”, “estabilizar los gases de efecto invernadero” y “prevenir la peligrosa interferencia antropogénica”, lo cierto es que no se incluyen cifras de reducción de emisiones para los países desarrollados, en un acuerdo ambiguo que dejó de lado a muchos países y que se alcanzó por medio de reuniones secretas entre países selectos.

Un “documento sin sustancia” (Antentas y Vivas, 2009) en donde las “pomposas declaraciones” aludidas por Ribas traducían al papel una *política de gestos*, esto es, “proyectos con apariencia grandiosa pero carentes de contenidos” (Giddens, 2010: 13), basados en la eufemización del discurso (Bourdieu, 1985), en la preocupación por el “bien decir” y por el “hablar como es debido” –las “buenas intenciones”, diría Ribas–, “como si se tratara de fabricar productos de acuerdo con las exigencias de un determinado mercado” (ibíd.: 52). Un documento que plasmaba la nula “convergencia política” alcanzada en la cumbre del clima (Carter *et al.*, 2011), al tiempo que convertía el acuerdo en un objeto discursivo en el

⁷⁰He aquí disponible: http://unfccc.int/files/meetings/cop_15/application/pdf/cop15_cph_auv.pdf.

que se medía el poder de distintos países, quienes construían distintas legitimidades en base a intereses y deseos diferentes (ibíd.).

Lo cierto es que, durante las reuniones celebradas en el interior del Bella Center, actores de la sociedad civil y ONG's contaron con poca participación. El COP15, ronda histórica arropada en grandes campañas publicitarias y presentada como la “conferencia de la última oportunidad” (Touraine, 2010), contó con la inscripción de más de 30.000 personas, al margen de los periodistas, que el *New York Times* cifró en 45.000 (Fisher, 2010). Estos números eran significativos, pues hasta entonces, en las Conferencias de las Partes, el mayor registro se había producido en la cumbre de Bali (2007), con unas 10.000 personas (ibíd.). El aumento de inscripciones y la pobre organización del evento en el Bella Center provocaron largas colas en el interior, agravadas porque sólo dos semanas antes se les notificó a los observadores de las ONG's las limitaciones de acceso a un centro que, desbordado, sólo podía acomodar a 15.000 personas. Por ello, muchos observadores de organizaciones como Amigos de la Tierra, Avaaz o TckTckTck, y delegados de países “en vías de desarrollo” enojados por el transcurso de las negociaciones y la debilidad de los compromisos, terminaron por abandonar las reuniones y unirse a las protestas de los activistas, tal y como ocurrió aquella fría mañana del 16 de diciembre en la acción *Reclaim Power!*

“Nosotros –dice Ribas rememorando la acción– sospechábamos que iba a ser un fracaso. La idea era como en Génova, con los *Tute Bianche*⁷¹, o ni siquiera... Empujar nosotros mismos, con nuestros propios cuerpos [...] Obviamente, gasearon a todos los que estaban delante... Un montón de gente empujando hacia el matadero”.

Fijado el punto de encuentro en la estación de Tårnby y la hora de salida a las 8 a.m., caminando dos horas bajo la nieve hasta llegar a las inmediaciones del Bella Center, custodiados todo el camino por un amplio dispositivo policial –a cuyos agentes los protestantes trataban de aislar a toda costa, estableciendo con sus cuerpos cadenas laterales que protegían la marcha–, la acción *Reclaim Power! Pushing for Climate Justice* (“¡Recupera el poder! Empujando por una justicia climática”) fijaba el objetivo de su convocatoria en “interrumpir las sesiones, tomar la conferencia por un día y transformarla en una *People's Assembly* [Asamblea de los Pueblos]”. Sin embargo, la acción terminó siendo –según Gael– “un desastre, onde uns ían por un lado e outros polo outro”, desmitificando en cierto modo el carácter unitario de las movilizaciones “antiglobalización”. Efectivamente, quienes ocupábamos las primeras filas fuimos zarandeados, atizados y rociados con gas pimienta. Varios centenares fueron detenidos.

La protesta, presentada como acción de “desobediencia civil no violenta”, pretendía –tal y como recogía la “guía de acción” distribuida por CJA– “abrir un espacio dentro del área de la ONU” para “dar

⁷¹Los *Tute Bianche* o “monos blancos” nacieron en 1994 para luchar contra el desalojo del centro social Leoncavallo, en Milán. Su aparición en las contracumbres fue leída como “metáfora del nuevo trabajo ‘flexible’, ‘precario’, ‘intermitente’, ‘postfordista’, ‘postindustrial’, ‘atípico’ [...] una alegoría de la diversidad” (Wu Ming, 2002: 28), dado que no se trataba de los monos azules de los obreros tradicionales sino de monos blancos vestidos para hacerse ver, donde el blanco representaba la suma de todos los colores. Los “monos blancos” –referidos primero a la vestimenta y luego al grupo en sí– funcionaban como lenguaje de desobediencia, combinando elementos del teatro de calle y lo que podríamos llamar “técnicas de guerra no violenta” (Graeber, 2002: 145). Ocupando las primeras líneas de las manifestaciones, la herramienta de los *Tute Bianche* daba paso a una estrategia de confrontación, desplegando sobre el espacio un cuerpo blindado, relleno de espuma para frenar el golpe en la piel de las porras policiales, llevando cascos de ciclista o de motorista y máscaras de gas, y haciendo de su cuerpo un arma y un lugar de “autodefensa”, convirtiéndolo en “barricada”, en “porra”, y mostrándose públicamente como un “híbrido hilarante de muñeco Michelin, payaso y gladiador” (Notes From Nowhere, 2003: 202).

voz a las personas que no están siendo escuchadas”. Pese a la voluntad expresada en la convocatoria y a los intentos de los manifestantes, *Reclaim Power!* tan sólo reforzó la distancia entre las propuestas de los activistas y las intenciones del COP15: la valla que circundaba el Bella Center y el cinturón dispuesto por agentes y furgones policiales representaban dicha distancia, infranqueable por los miles de cuerpos que empujaban para acceder al recinto. Además, los discursos que insistían en la “no violencia” –como el pronunciado por Naomi Klein un par de noches antes en Christiania– incurrían en un exceso de paternalismo respecto a los activistas del “Sur Global”, con menos privilegios y visados más vulnerables; al tiempo que éstos eran “protegidos” se convertían en “representados”, de tal modo que los “imaginarios geográficos de solidaridad” reforzaban las asimétricas “geografías de poder” (Chatterton *et al.*, 2012), dando pie a una suerte de acogida solidaria... y a la vez domesticadora. No obstante, y contando con la incorporación de varios delegados y observadores internacionales, la “asamblea de los pueblos” pudo realizarse en el exterior, tras las cargas y detenciones. El “orden del día”, los puntos allí debatidos, se hacían eco de la “Declaración de los pueblos”⁷² aprobada en la cumbre alternativa del Klima Forum, firmada por 466 organizaciones de la sociedad civil (*ibíd.*).

Dicho acuerdo alternativo, firmado al margen de las élites políticas bajo el lema “Cambiemos el sistema, no el clima”, exigía una “acción urgente” que impulsase una transición “justa”, “sostenible” y “necesaria” hacia un planeta “más fértil” y unas vidas “más plenas”, imbricando la “justicia social” y la “justicia climática”. Entre sus objetivos figuraban: el abandono de los combustibles fósiles en los próximos 30 años, con una reducción inmediata de las emisiones de gases de efecto invernadero de los países industrializados; el reconocimiento y el pago de la deuda climática a los países pobres; el rechazo de las “falsas” y “peligrosas” soluciones orientadas al mercado y centradas en la tecnología (energía nuclear, agrocombustibles, transgénicos, etc.); el uso “seguro”, “limpio”, “renovable” y “sostenible” de los recursos naturales; la transición a la “soberanía alimentaria y energética” sobre la tierra y las aguas; la “soberanía democrática” de las comunidades locales y el respeto de los derechos humanos.

En suma, dicha declaración reemplazaba la lógica de los intereses por la de los derechos, advirtiendo en los primeros compases de la crisis financiera los límites de nuestros modos de vida y nuestros métodos de gestión (Touraine, 2010). Por otra parte, de ella se desprendía una contradicción: si bien las “políticas de la urgencia” eran textualizadas en base a la necesidad de la acción inmediata, sus propuestas buscaban el bienestar del planeta a largo plazo; en cambio, del Acuerdo del COP15 se desprendía un cortoplacismo primado por los intereses económicos. A su vez, dicha declaración expresaba –como habían hecho los colectivos convocantes de la contracumbre en su texto *Deal or not deal*– que el cambio climático no representaba sólo una crisis medioambiental sino una crisis sobre cómo organizamos nuestras relaciones sociales. En este texto, distribuido por Internet, la Conferencia de la ONU era equiparada con las reuniones de la Organización Mundial de Comercio, acuñándole el mote de “la OMC de carbono”, en referencia a los “bonos de carbono” o al “comercio de derechos de emisión”, una propuesta barajada en el COP15 por la cual las compañías que quieran incrementar sus emisiones por el límite de lo establecido podrán hacerlo comprando créditos a otras que contaminen por debajo de lo permitido; esto es, podrán pagar para contaminar más. Dicho texto hablaba de la necesidad de “globalizar las soluciones de la gente”, evitando así las “ilusiones del sistema” dadas por “aquellos que crearon el problema”. He ahí su lema: *No to neoliberal illusions, yes to people's solutions!*

⁷²He aquí disponible: <http://declaration.klimaforum.org/>.

En transición: narrando mitos, produciendo verdades

“No tenía ninguna expectativa puesta en la cumbre, pero en Copenhague se dismanteló el Protocolo de Kioto”. En tono jocoso, Ribas hace balance de los “tímidos acuerdos” de dicho pacto, “insuficientes” y “escasamente vinculantes”, ignorados en la capital danesa: “Pretendían frenar no las emisiones sino el aumento de las emisiones [Se detiene en la retórica puesta en juego]; intentar que la línea de aumento de las emisiones fuera menos ascendente, ¡no que fuera descendente o que fuera igual!”. En el fracaso de la cumbre influyó, a su entender, el contexto de crisis económica iniciado en 2008: “Antes de la crisis el *medio ambiente* estaba en el candelero. Estaba el documental de Al Gore y todo eso... [Se refiere a la popular cinta de *Una verdad incómoda*, presentada en 2006 por el ex-vicepresidente estadounidense] [...] Ahora cualquier cosa está permitida en aras del crecimiento y cualquier consideración queda por encima de la *ecología*”.

“Medio ambiente” y “ecología”, precisamente dos términos que, en opinión de Gael –quien vio, vivió y narró aquella experiencia como si se tratase, en su expresión, de un *intermezzo*–, formaron un “cordón sanitario” alrededor de la “cuestión ambiental” que permitió legitimar la contracumbre y congregar a miles de activistas. Sin embargo, pese al éxito de convocatoria, Gael coincide a la hora de tachar el COP15 y la contracumbre de “desastre” y “fracaso”. Al hacerlo, recurre a una hermosa y a la vez amarga analogía, aquella que presenta la dura semejanza –en sus últimos vuelos– entre un movimiento social que se apaga y una relación emotiva que se siente caduca:

“Eu creo que Copenhague foi un: ‘¡Venga, vamos a intentarlo por última vez!’ [*sic*]. Cunha amizade [amistad], cunha relación afectiva... cando xa intúes que non vai funcionar, pero dis ‘veña’ [venga]. Eu teño a sensación de que Copenhague foi iso: un momento non de sinerxía senón de inercia. O momento no que se constatou, definitivamente, que morrera o tempo das contracimeiras [contracumbres], o tempo do conflito espectacularizado, dunha forma de entender as hipóteses do movemento en Europa, un momento de constatación da morte do ‘Otro mundo es posible’ [*sic*] [...] Un desastre como sempre son as segundas partes, aínda que neste caso era igual a sétima ou así...”.

Un desastre, empero, poblado para él de varios aspectos positivos, entre los que destacan la masiva participación en la contracumbre y la proyección política global que entre los movimientos, desde entonces y no sólo en el ámbito ambiental, ha tenido el debate y el discurso en torno a los “bienes comunes” (ni públicos, ni privados). Pese a todo, apunta Gael, una carencia de aquella cita fue la capacidad de generar *mitopoiesis*:

“Creo que os movementos que centraron Copenhague non queren, non poden ou non saben construír mitopoiese. Creo que por iso pasou desapercibido, e porque ‘todavía’ [*sic*] era un momento de refluxo [...] Un momento, ademais, no que as contracimeiras se estaban revelando como algo incapaz, algo que non funcionaba... porque as lóxicas de militarización o facían imposible. Se a forma de ‘plantexar’ [*sic*] o conflito é mediante unha lóxica contra a militarización... non imos a ningunha parte”.

Si la mitopoiesis nos remite a la capacidad colectiva de inventar y crear relatos e historias, mitos que den sentido a la comunidad y a través de los cuales –o contra los mismos– ésta se imagine, se reivindique o se sitúe en el mundo, narrándose en ellos y con ellos, y a su vez siendo narrada en la

narración que ella hace de ellos (y que de ellos otros hacen), su ausencia en Copenhague –siguiendo a Gael– denota una pérdida de relatos comunes, de narraciones e historias que contar, y con ella una cierta pérdida de comunidad, o una pérdida narrativa de comunidad narrada. Empero, la ausencia de mitopoiesis no puede ser referida, como él dice, sólo al COP15 y su contracumbre: ésta será o no será producida al insertarla en el esquema narrativo intertextual de las contracumbres, pues es éste el que genera y nutre el mito. Los mitos que han acompañado al movimiento global desde finales del siglo XX, desde el “levantamiento” zapatista y su metáfora del cuerpo social erguido hasta las narraciones épicas de la “batalla de Seattle”, así como los mitos de la “multitud”, “la red” o “la horizontalidad”, entre otros, han venido funcionando como historias en las que encontrarse a sí mismos, que contadas y compartidas una y otra vez mantenían en movimiento a la comunidad. Han funcionado como lo hacen los mitos: con un estilo inacabado y abierto, por completar y acoger nuevas versiones, y sujetos a las derivas de sus nuevas narraciones, “ofreciendo guías para que la gente pueda moldear la acción” (Couceiro, 2007: 404).

Guías abiertas que son un buen ejemplo para el “bricolaje” cultural expresado por Lévi-Strauss (1992a), mitos que –tal como las memorias y los textos antropológicos, dirá Geertz releyendo al propio Lévi-Strauss– “existen menos para el mundo de lo que el mundo existe para ellos” (Geertz, 1988: 58), puesto que éste no es sólo su hogar sino su voz narradora, su escenario y su protagonista, y puesto que el mito no trabaja para los relatos, sino que éstos trabajan para él. Mitos que funcionan como cuerpos de imágenes, capaces –al igual que los símbolos y las metáforas– de dar sentido a lo que nos rodea, de ordenar nuestras vidas y de proporcionar formas de comprensión de la experiencia (Lakoff y Johnson, 1998). Y mitos, también, que son esenciales para la vida política:

“La política tiene que ver con el mito porque es ritual y se sitúa dentro de un dispositivo ritual extendido; se sitúa entre dos clases de mitos: los que le entrega la historia en una forma bruta o ya elaborada y [los] que ella misma debe crear para hacer la historia [...] Cuando los mitos nuevos transforman a los antiguos dan testimonio de la capacidad que tiene la política para administrar la relación del pasado con el futuro partiendo de una exigencia de sentido” (Augé, 1995: 118).

Ahora bien, si el mito –que es habla y es mensaje, que es metalenguaje (Barthes, 2009)– implica ritual y el ritual implica mito, tal y como reconoce Rappaport (2001) dialogando con las ideas de Leach, en cambio –para el primero, y he ahí su discrepancia– no son “uno y lo mismo”: “‘El mito considerado como una afirmación en palabras’ no dice, al contrario de lo que opina Leach, ‘lo mismo que el ritual considerado como una afirmación en acción’” (ibíd.: 74). Al fin y al cabo, en un plano político, y con lo hasta aquí analizado, la contracumbre era el escenario en el que se hablaba haciendo algo, de modo que la acción ritual dialogaba con sus mitos de referencia, pero también con el contexto y el espacio en cuestión, corporal, multivocal, deíctica y multisituadamente: “El acto de la ejecución es en sí mismo parte del orden, o diciéndolo de forma un poco diferente, la manera de ‘decir’ y de ‘hacer’ es intrínseca a lo que se está diciendo y haciendo” (ibíd.: 75). He ahí que la “mito-praxis” sea entendida como un discurso performativo (Sahlins, 1997), dispuesto a accionar el mundo y a actualizar con cada práctica sus estructuras míticas. Quizá por ello, el fracaso de la contracumbre y la mitopoiesis extrañada por Gael sitúan, precisamente, aquellos días como un *intermezzo* en que los mitos de origen de finales del siglo pasado todavía eran válidos, pues en su nombre aún se movía una comunidad internacional de activistas y aún se moldeaba la acción colectiva, pero el final de década traía consigo la necesidad de contarse otras historias o, cuando menos, de contar(se) la misma historia con más convicción, amoldada a los retos del

presente. Retos que habrán de estar a la altura del mito, en tanto en cuanto éste es incomprensible sin atender al devenir histórico (ibíd.).

Además de la mitopoiesis, Gael se refiere a la “militarización” de las contracumbres –es decir, a lo que entiende como un excesivo “policiamiento” (*policing*) de/en las mismas– como un factor explicativo de su declive, factor por el que éstas se mostraban ya como algo “incapaz”, que “non funcionaba”. En el epígrafe anterior, él mismo –en sus “crónicas urgentes”– definía la ciudad durante el COP15 como un “laboratorio de técnicas represivas”, técnicas desplegadas excepcionalmente pero que, a su parecer, habrían de consolidarse como herramientas legisladas, normativizadas y normalizadas. Para él, oponerse directamente a estas técnicas equivalía –y aquí subyace, nuevamente, la metáfora del caminar y del camino– a ir “a ningunha parte”.

Dicho punto de vista lo compartía también Philippe, un joven francés con el que coincidiría pocas semanas después en numerosos encuentros y acciones, al mudarme a Burdeos e incorporarme a una de las “brigadas” de activistas locales. Preguntado por su experiencia en la contracumbre varios meses después de su celebración, Philippe –que tomará otra vez la palabra más adelante–, destacaba el interés de encontrarse con activistas de otros países, intercambiar con ellos experiencias y ver que la “lucha” es “mundial” (*et voir que la lutte est mondiale!*). Ahora bien, a su vez se declaraba “*de plus en plus sceptique*”, cada vez más escéptico respecto a grandes acciones como las de Copenhague. Encarcelado durante el COP15, entendía que la eficacia y la capacidad de sorpresa se veían muy mermadas en tales citas, en las que el dispositivo policial era “enorme” y los activistas eran “más que esperados” por la policía.

Aunque defendiendo un punto de vista diferente –y reproduciendo un debate que tuvo y tiene peso entre los activistas–, sobre el “qué hacer” respecto a la susodicha “militarización”, Ribas coincide con Gael cuando señala en su artículo que “el más leve intento de escenificar una conflictividad social ante tan esperpéntico teatro mediático fue reprimido con sobrecogedora eficacia”. Cabe destacar aquí la alusión hecha al “esperpento”, el singular género literario cultivado por mi paisano Ramón del Valle-Inclán, caracterizado por su deformación grotesca de la realidad, aquí (des)enfocada a través de las lentes de los *mass-media*. Y continúa con su prosa fina: “La actuación policial... a la postre efectiva, fue capaz de dar otra vuelta de tuerca, si me apuras un hito histórico, en el ya de por sí perfeccionado mundo de las técnicas de control social”. Es decir, el gran despliegue policial, por un lado, y la contestación de la globalización, por el otro, disponían sobre el mismo tablero, con voces, guiones y significados distintos, violencias expresadas cultural y socialmente. Una conjunción sobre el mapa urbano tanto de “políticas de la violencia”, expresiones íntimamente relacionadas con conflictos de poder, como de “culturas de la violencia”, expresiones identitarias manifestadas en imaginarios y ritos grupales (Ferrándiz y Feixa, 2005).

Frente a la fase intermedia o liminal descrita por Gael, en la que la oposición directa a los cuerpos policiales se entiende, personal y tácticamente, como algo obsoleto y a ser superado, Ribas mantiene una posición contraria, y se pregunta:

“¿Han quedado obsoletas las públicas demostraciones de fuerza...? A muchos les encantaría afirmarlo. Asegurarán, no sin cierta razón, que acudir a este tipo de cumbres es presentar *batalla* en el terreno del *enemigo*, que éste siempre nos estará esperando pertrechado con mejores medios y conocedor de nuestras intenciones. Sin embargo yo quiero pensar que no, que nunca quedará obsoleta nuestra capacidad de representar una revuelta contra el poder allá donde éste escenifique su dominio sobre la voluntad popular”.

La firmeza y convicción de Ribas, intactas como veíamos en el primer capítulo, confían todavía en el cuerpo a cuerpo de la acción en las calles, aun reconociendo –como en el caso de Copenhague– la imposibilidad de “escenificar una conflictividad social” hasta el borde de sus deseos. Al mismo tiempo, saltan de sus palabras las marcas de la “batalla” y del “enemigo”, vectores de una lucha social que empapa la cotidianidad de tantos y de tantas; y saltan por igual los elementos escénicos y teatrales, algunos ya analizados, al referirse a las “públicas demostraciones”, a la “escenificación” y a la “representación” de la revuelta. Y salta, ya para terminar, una suerte de *paradoja de la representación*. Él, recordemos, que se refiere a los políticos (en general) como a “aquellos que trabajan diciendo que me representan”, defiende la capacidad de los activistas para “representar una revuelta contra el poder” –estando aquí la representación ligada a la teatralidad y a la escenografía de la acción–, y se arroga a la vez, en nombre de un nosotros rebelde, activo y contestatario, la encarnación y la personificación (la representación) de una “voluntad popular” que, a efectos discursivos, es homogeneizada y reducida a la unidad, tal como el poder al que se la opone.

De un modo u otro, la discusión anterior pervive y se aviva de cuando en vez en el interior de las comunidades enredadas en los movimientos. Con todo, la contracumbre del clima de Copenhague –la última en su estilo y en su poder de convocatoria– pareció escenificar, con sus pros y contras, un paso, una fase de transición hacia nuevos lenguajes de protesta y otros mitos en camino. Mientras tanto, en su vivencia y desarrollo, muchos de los que la narraron y la llevaron en sus carnes encontraron, durante los años siguientes, otra forma de hacer hablar su dolor y su rabia. Me estoy refiriendo, concretamente, a varios centenares de manifestantes que, detenidos y retenidos durante horas –como en aquella fría tarde del 12 de diciembre en la que 968 personas fueron conducidas al “Guantánamo climático”– pudieron, habiendo lidiado con la justicia y los tribunales, y habiéndose valido de los recursos e instrumentos legales que el sistema otorga, ganar en la audiencia lo que perdieron en las calles.

Entre el año 2011 y 2012, las detenciones preventivas realizadas por la policía durante el COP15, aquí descritas y analizadas, fueron declaradas ilegales⁷³. Primero los jueces del Juzgado Municipal y luego el Tribunal Supremo de Dinamarca, ambos declararon que los agentes carecieron de pruebas y evidencias que justificaran los arrestos masivos. Ambos criticaron las condiciones “degradantes” de las detenciones, condenándolas en base al artículo 3 de la Convención Europea de Derechos Humanos, que prohíbe la tortura y el trato humillante. Por último, el fallo judicial favorable a los denunciados, algo más de 200 personas detenidas aquella tarde, incluye el pago por parte del Estado danés de indemnizaciones individuales a cientos de demandantes.

Si Ribas decía, y así se abría este epígrafe, que los activistas no habían logrado parecer “rebeldes” sino “mártires”, lo cierto es que –a efectos legales– el supuesto “martirio” alcanzó más rédito que la anhelada rebeldía, aun cuando el primero no hubiese sido posible sin la segunda. Además, las acusaciones de “tortura” y “brutalidad” se tradujeron, en los juzgados, en la obligación de compensar a las “víctimas”. El sufrimiento causado, el trauma reconocido en la corte judicial, se convertía en un recurso para hacer valer un derecho, a través del cual se denunciaban las prácticas policiales y se politizaban las responsabilidades que de ellas derivaban. Se ponían de pronto, en acto, las políticas de testimonio, prueba y reparación, inherentes a la “economía moral del trauma” instalada en la sociedad contemporánea (Fassin y Rechtman, 2009). En ella, el trauma planea como una cicatriz sobre la víctima, huella ya no

⁷³He aquí la noticia: <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/12/16/ciencia/1292520840.html>, <http://www.publico.es/418743/los-arrestos-de-copenhague-fueron-ilegales>.

sólo corporal sino moral. Una economía en la que la idea reciente sobre el trauma revela su construcción histórica, sujeta a usos políticos. Si hace tan sólo treinta años el trauma no salía (no se hablaba) fuera del ámbito de la psiquiatría y la psicología, y si el soldado herido o el trabajador lesionado eran sospechosos de los que había que dudar –señalan ambos autores–, dudando de la legitimidad de su estado, ahora el sufrimiento apenas se pone en duda, siendo usado como prueba que genera simpatía, empatía y compensaciones. En este orden de cosas, lo que antes era falso se vuelve hoy verdadero.

O en otros términos, y en herencia foucaultiana, desnaturalizar el trauma y repolitizar a las víctimas implica reconocer que la verdad de unos y otros, sea enunciada en cortes, calabozos, plazas, calles, asambleas o centros sociales, por parte de activistas, políticos, periodistas, jueces o policías, está enredada siempre en circuitos y relaciones de poder: “La verdad es ella misma poder” (Foucault, 1988: 145). Esto es, la verdad –plural y situada, vigilada por los protectores de algún orden discursivo y del saber– cambia con la historia y las historias, con la voz, el lugar y el tiempo que las narra y las reconstruye, que las hace mito, y no está ni fuera ni al margen sino que “es de este mundo” (ibíd.: 143). Si cada sociedad tiene su régimen y su política de la verdad, y si la “realidad” es siempre de naturaleza discursiva, las distintas comunidades y grupos se la disputan igualmente en base a sus deseos e intereses. He ahí que el desafío siga estando –al escuchar sus proclamas, sus críticas, sus acuerdos y desacuerdos– en entender “cómo se producen efectos de verdad en el interior de discursos que no son en sí mismos verdaderos ni falsos” (ibíd.: 136). Tal desafío debiera permear estas páginas.

SEGUNDA PARTE

LOS OTROS LUGARES DE LA POLÍTICA

“El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es arriesgada y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y darle espacio”

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*.

Capítulo 3

NOTAS DEL SUBSUELO CENTRO SOCIAL PRÓPOLIS

HACIA UNA NUEVA GENERACIÓN DE CENTROS SOCIALES

Máxima elegancia: traje oscuro, camisa blanca, pajarita y zapatos negros. Cayendo de su hombro derecho a su costado izquierdo, una banda color violeta. En sus manos el discurso que va leyendo ante un centenar de personas, que aplauden y lanzan vítores. El alcalde se sirve de un micrófono para proyectar su voz entre los vecinos, ayudado por dos altavoces instalados en la mustia y castigada hierba. A sus espaldas, concejalas finamente conjuntadas; a ambos lados, escoltas mascando chicle y comunicándose discretamente por los auriculares; frente a él, periodistas tomando notas y fotografiando la escena; colgando sobre sus cabezas, venteadas a la luz del verano, amarradas a los árboles y adornando el ambiente festivo, ondean ristras de banderolas azules y blancas.

El toque solemne de las palabras apenas disimula, en segunda línea, la afinación medida del *gaitero*, listo para soplar una vez el acto llegue a su fin... Distraídos y correteando, los niños: imagen sempiterna de inocencia, inconscientes representantes del mañana. Y los mayores, muchos mayores: protagonistas comunes de un barrio envejecido. Atentos al discurso del nuevo regidor no dudan en corear al unísono, cuando así procede, “¡Parque si, vivendas non!”, lema inscrito en los carteles y en las pancartas desplegadas. Vivas y palmas animan el *speech*: “Queridos cidadáns, estamos ante un transcendental acontecemento: a aparición dunha nova entidade municipal”. A punto está de proclamarse la independencia del barrio coruñés del Agra do Orzán...

In-dependencia del Agra do Orzán

Días después del San Juan, paroxismo celebrativo local que despliega por toda la ciudad una ingeniería festiva preñada de transgresiones antiestructurales y de prácticas multicéntricas y multitudinarias (Couceiro, 2007), miembros de la Asociación de Vecinos del Agra do Orzán, jóvenes del Centro Social Própolis, reporteros y demás curiosos, se dan cita a media tarde en los terrenos del Observatorio (antes *Campo da Burra*), edificio de 1930 ubicado en la rúa Canceliña, que acoge a la

Delegación de la Agencia Estatal de Meteorología y es sede del Centro Nacional Marítimo del Atlántico. ¿Su reivindicación? La construcción de un parque en la zona, parcela pública de titularidad estatal perteneciente al Ministerio de Medio Ambiente, en donde el entonces gobierno socialista municipal tenía previsto un proyecto de urbanización que incluía la construcción de unas 400 viviendas, polémico plan que movilizó durante meses a los vecinos y generó un conflicto entre éstos, el ayuntamiento y la administración central.

Conflicto que ha de ser entendido en el contexto singular del barrio. “El Agra”, como se le conoce coloquialmente, representa el paradigma del crecimiento de aluvión no planificado: “¿Urbanísticamente? ¿O *barrio desastre* da cidade!”, exclama Xaquín, maestro jubilado y miembro de la Asociación de Vecinos, movilizado en defensa del parque. El barrio se forma durante la posguerra en la periferia de la ciudad central, con la llegada de inmigrantes con bajo poder adquisitivo agrupados en torno a lugares como As Conchiñas, estableciendo el germen –en sus formas suburbanas– de las barriadas posteriores (Precedo, 1990). Parte de esta población se distribuye en viviendas unifamiliares, con pequeñas huertas conocidas como “ranchos” (VV.AA., 2011). Sería este contraste entre la ciudad tradicional (Cidade Vella y Peixería), la ciudad de la burguesía (primer ensanche) y las nacientes coronas de clase media y baja, un reflejo del típico modelo de ciudad española de posguerra. Ya en los años 60 y 70, el éxodo rural desde comarcas como Bergantiños (Costa da Morte) consolidó al Agra como un barrio compacto y masificado, que introdujo –dada su topografía– un esquema anular en una estructura urbana radial, planteando serios problemas de conexión con el resto de la ciudad y resultado del Plan de 1967 de Molezún, Corrales y Pagola, quienes decidieron seguir el anacrónico diseño del Plan de Alineaciones de 1948 (Precedo, 1990).

Sería ya en 1998 cuando el nuevo plan sustituiría las viviendas de baja altura que aún quedaban en la zona. Desde entonces, producto de la explotación intensiva del suelo para edificación vertical y uso residencial, el paisaje se ve dominado por edificios de 5 a 7 plantas, llegando a una media de 15 plantas en los frentes de las avenidas que rodean el barrio. Así, hoy el Agra es el barrio más poblado de la ciudad, multiplicando por diez la densidad media. Con cerca de 30.000 habitantes concentrados en 32,2 hectáreas (1 km dirección Norte-Sur, medio km dirección Este-Oeste), alberga casi al 12% de la población, alcanzando una de las mayores densidades del país: 688hab/ha⁷⁴ (VV.AA., 2011). De hecho, si a la geografía de aceras y calles estrechas (en donde se reduce la sensación de amplitud dada la altura de las manzanas, que limita la llegada de luz solar), de viejos edificios sin garajes ni ascensor –he ahí los problemas de movilidad de los mayores y la demanda de aparcamientos–, sin zonas verdes ni cubiertas, se le extrajesen los aledaños del Ventorrillo, Mariñeiros y “Katanga”⁷⁵, tenidos en cuenta en el cómputo anterior, la parte central del Agra superaría la vastísima densidad de 1400 hab/ha (ibíd.).

⁷⁴Véase que el barrio madrileño con más densidad, Moncloa, apenas sobrepasa los 494 habitantes por hectárea (hab/ha), mientras que el Raval barcelonés tiene una densidad de 437 hab/ha. Apuntaré, además, que si bien la situación del Agra es extrema, la tendencia se extiende al resto de la ciudad, siendo Coruña la quinta a nivel estatal en cuanto a densidad, detrás de Hospitalet, Barcelona, Badalona y Bilbao (ibíd.).

⁷⁵Las baratas, las casas de Franco o Katanga son nombres populares referidos a los bloques de viviendas sociales paralelos a la Ronda de Outeiro, una de las grandes vías de circulación que limitan el barrio: allí no hay “calles”, sino “bloques”. Por un lado, y aunque existen intensos discursos comunitarios vinculados a cada uno de estos lugares, muchos vecinos se dicen “del Agra” aun residiendo en Ventorrillo, Mariñeiros o Katanga, lo cual denota que un barrio es un mapa vivido y percibido, sentido y narrado, habitado, lleno de memorias, imágenes y relaciones, y que sus límites no siempre se corresponden con aquellos demarcados oficialmente, sino que se vuelven maleables, permeables, intersubjetivos; en suma, que un barrio es también, positiva y negativamente, un “concepto sentimental” (Jacobs, 2011: 143). Por otra parte, en el caso coruñés, los asentamientos en las afueras levantados precaria y sistemáticamente en el franquismo –el de “Katanga” y también el de “Corea”, en el barrio de Labañou–, en donde se

He aquí un barrio sin equipamientos públicos, donde el 56% de su superficie está ocupada por la edificación, y donde estudios recientes han establecido una relación de 11.500 m² de espacio público –la plaza de As Conchiñas, donde hoy se construye un *parking* privado, y la peatonalizada calle Barcelona– en 322.000 m² de espacio disponible, lo que equivale a 1 m² de espacio público por cada tres habitantes (ibíd.). Ubicado en el *outeiro* o colina occidental respecto a la ciudad central, el Agra queda encajonada en el interior de tres grandes vías de circulación: al Este la Ronda de Nelle, al Oeste la Ronda de Outeiro, al Sur la Avenida de Finisterre... y al Norte el Observatorio. Observatorio a cuyos terrenos, cercados por un muro, ahora volvemos, disfrutando de una vista privilegiada sobre la bahía y abrigándonos del viento que bate sobre el cerro. No por azar, en esta pequeña península ventosa adentrada en el mar, que ha crecido a expensas de su puerto, la tradicional oralidad marinera otorgaba cualidad y nombre a las corrientes de aire tan presentes: buenos eran los vientos del norte y del noroeste, que llenaban las velas de los viejos barcos, trayendo a los marineros hacia la costa; malas las “suradas” que los alejaban de casa, mereciendo el nombre –cual verso extraído de un doliente poema de Rosalía de Castro– de *vento das viúvas* (viento de las viudas); y malo también el viento de levante, viento del hambre o *vento da fame*, que impedía una buena pesca (Souto, 2007: 87-92). También por ello, en las representaciones antiguas de la ciudad, las colinas aparecen sembradas de molinos.

Símbolo y fiesta en el ‘barrio desastre’

De las viejas representaciones a la “presentación” aquí descrita, pues el molino de Agramela, ubicado en el Agra hasta 1984 –derribado por el *concello* (ayuntamiento) y trasladadas sus piedras al parque de Santa Margarita, fuera del barrio–, funciona como símbolo en este acto de “independencia”, grabado en las banderolas y en la bandera creada para la ocasión. Reproduciendo la forma y los colores de la bandera gallega, el escudo vecinal –el añoso molino atravesado por una diagonal azul, sobre fondo blanco– ve añadido en su base, a la sazón, un nuevo lema: *Concello da Agra*. Condensadora y unificadora –en tal escena y para los allí reunidos– de valores y significados, la remota máquina moledora es evocada gráfica, oral y visualmente, funcionando a su vez como máquina evocadora, símbolo afectivo e intencional insertado en una particular relación política (Cohen, 1979). Juega sin duda un papel referencial, en tanto en cuanto –leído en Sapir a través de Turner (1990)– se refiere a hechos conocidos (la historia del molino y su desmantelamiento), y se instrumentaliza para traer al presente la memoria (para hacer memoria), funcionando como “dispositivo de aprendizaje” (Sperber, 1988) dispuesto, entre otras cosas, a presentarle a los más jóvenes la historia de su barrio.

Animado por el aire alegre y el aliento de sus vecinos, el nuevo alcalde prosigue:

iría asentando poco a poco la población más pobre, resuenan aún en la lengua popular –según ciertas interpretaciones– como metáforas con las que en su día eran referidos y evocados, precisamente, dos de los escenarios más relevantes durante el periodo de la primera Guerra Fría, baluartes ambos de las guerrillas comunistas (Cardesín, 2011). A esta lectura, si cabe demasiado alegre, se le podrían añadir otras menos glamurosas, ligadas a la mera coincidencia en el tiempo con la guerra de Corea y a la secesión de Katanga en el Congo. O el caso de “Corea”, que hasta mitad de los 90 –época en la que contaban con gran popularidad el *anime* japonés y series televisivas y películas sobre el *kung fu* y otras artes marciales– nutría un buen número de pandillas callejeras que, bate o navaja en mano, solían liarse a torta limpia con otras bandas de la ciudad, teniendo una rivalidad especial –que aún hoy alimenta los mitos interbarrales– con los jóvenes de Monte Alto. Serían estos últimos, en algunas historias que he escuchado callejeando por aquel barrio, quienes dirían de sus rivales –del otro lado de la bahía– que “zurraban” [pegaban] “como si fuesen coreanos”, cuya habilidad para la gresca los convertía en habitantes de “Corea” (también porque vivían lejos, “en el quinto culo”), curiosa manera de exotizar al otro y, al hacerlo, diferenciarlo de uno mismo renombrando su hábitat, separándolo del suyo, de la ciudad común que ambos compartían.

“O concello da Coruña, ao que ata agora pertencemos, tennos absolutamente abandonados. Antes dos anos 60 a nosa zona era un monte, con algunha aldea e uns cantos muíños de vento. Eramos unha *agra*⁷⁶, á que viñan traballar –despois de subir moita costa– algúns labregos do Orzán. Logo, nos anos 60, co desenrolo [desarrollo] do franquismo, foise enchendo todo de edificios e de cemento, e máis e máis cemento. Así, entre o ceo gris e nuboso do outono e o gris do chan, sería ata lóxico que –polas noites– soñásemos en gris” [Risas].

Criticando al *concello* coruñés, el novel regidor alude a la alta densidad poblacional, a la falta de espacios públicos y al carácter plural del Agra, receptor en su día de la población rural, y donde hoy conviven –junto a los que ya estaban– numerosos residentes de origen subsahariano, suramericano, magrebí y asiático, llegados desde los años noventa, tiñendo la imagen “multicultural” que el barrio tiene hoy en la ciudad. “Somos unha especie de Nova York en pequeno... ¡polo cemento porque non polos dólares!”, exclama. Y continúa con desazón: “Carecemos dos servizos municipais máis básicos: aquí non hai parque, nin escola infantil municipal, nin biblioteca, nin centro de día, nin centro cívico”. Hasta que estalla... aun con retranca: “¡Estamos ata o coño do concello da Coruña! Parece que, para el, aínda somos unha colonia de *katangueños*: nós vivimos na África ecuatorial e a metrópole sería de Riazor pra baixo”... E irrumpen en aplausos sus vecinos, y en sus gargantas un solo grito se repite: *¡Concello da Agra xa!*

Breixo, actor de profesión y vecino del barrio, fue contactado por la Asociación para jugar el rol de “alcalde alternativo” y “político de pega”, como él mismo dice. “Era todo un simulacro”, recuerda Jaco, director de una escuela teatral del barrio, a quien se le encomendó la dirección del texto: “¡Fue una sátira en toda regla!”. Ambos tachan aquella operación auspiciada entonces por el ayuntamiento de “especulación” y “pelotazo urbanístico”, guiado por la voluntad de construir codiciados apartamentos con vistas a la ensenada. En su puesta en escena, el “alcalde” agreñense así lo denuncia:

“Parece ser que queren construír no Observatorio unha macro-urbanización de 400 vivendas, ¡como se xa non tivéramos edificios dabondo no noso barrio! E digo eu: a ‘Concellería de Urbanismo’ de Mar Barcón, ¡chámase realmente así? ¿Ou debería chamarse *Axencia de*

⁷⁶Al hablar del Agra hallamos en su etimología el rastro de su expresión topográfica y cultural anterior. La Real Academia Galega define *agra* como una gran extensión de tierra de cultivo dividida en “leiras” o “agros” pertenecientes a distintos dueños. Por su parte, la polisemia emerge para definir al *agro*: es un terreno de cultivo pero también el territorio rural contrapuesto a la ciudad, el sector socioeconómico agrícola y ganadero, e incluso el mismo sector agrícola, en contraposición con el ganadero. Veamos cómo los define Lisón en su excelente análisis de la estructura simbólico-moral de la aldea gallega: “Los llamados *agros* –o *agras*, según comarcas– son extensiones de terreno muradas para impedir el acceso del ganado; en su interior están divididos, sólo por líneas imaginarias para no mermar el área de producción, en minúsculas parcelas, perteneciendo cada una a un propietario. Dentro del *agro* no hay senda o camino de acceso a ninguna parcela; se pasa de la una a la siguiente por encima de la primera. Esto no sólo exige una severa limitación del paso, restringido sólo a ciertas épocas; requiere además un cierto orden de sementera y recogida para evitar perjuicios y estorbos. Ahora bien, esto es sólo parcialmente factible, porque las leiras más próximas a la entrada tendrían siempre que sembrarse las últimas y segarse o recogerse las primeras, lo que impediría un ciclo de madurez completo. No hace falta forzar la imaginación para ver los *agros* como potentes generadores de tensión. Alguien tiene que ceder, pero el que cede va en contra de los intereses de su casa” (1981: 111). Desaparecido aquel paisaje, aceleradamente desde los 60, los conflictos del Agra están hoy amurallados por las vías de circulación.

promocións inmobiliarias Mar Barcón? [Risas] ¡Somos puro cemento! Queremos o parque no único sitio que fica sen construír no barrio”⁷⁷.

En efecto, la concejalía de Urbanismo estaba por aquel entonces en manos del grupo socialista, que gobernaba en coalición con el BNG (Bloque Nacionalista Galego). Aun siendo cierto que la responsabilidad última recaía en el área de la concejala recién mentada, no por azar fue omitida toda crítica al BNG, dada la adscripción política de la Asociación de Vecinos (AA.VV.), ligada al “Bloque”. He ahí la ejemplificación de lo que ya hace tiempo supuso una ruptura con la lógica de acción y participación del movimiento vecinal o “movimiento ciudadano” (Castells, 1986) de los años setenta, que –tomando el barrio como la base organizativa desde la cual crear asociaciones y librar sus luchas– reivindicaba el valor de uso de la ciudad en clave autónoma y al margen de los partidos. Hoy en día, por el contrario –y salvo excepciones–, cada barrio tiene su asociación y cada asociación ha sido más o menos cooptada por algún grupo municipal.

En cualquier caso, la “independencia” del Agra ocupó al día siguiente las páginas locales de diarios como *La Opinión* y *La Voz de Galicia*⁷⁸. “Foi algo lúdico e chamativo... e fixo bastante ruído na cidade”, dice Breixo, quien admite que aún mucho después de aquel acto, los vecinos –de guasa– seguían llamándole “alcalde”. “Era unha ameaza –explica–. De feito se falara de seguir adiante e levar a cabo unha cumbre [sic] bilateral”, me cuenta entre risas. Algo “llamativo”, es cierto, aunque no del todo original: véase por ejemplo, ya en los años ochenta, la proclamación de la “República de Vallekas” (Lorenzi, 2007), con la celebración de la “Batalla Naval” (en pleno Madrid) y la reivindicación del barrio como “puerto de mar”, promovida por los movimientos sociales con el afán de recrear y promover el concepto de *barrio* desde una política de base, “que busca una mayor capacidad de gestionar el territorio más inmediato; un lugar que hay que defender y desde el cual se puede construir ‘comunidad’ a partir de una cultura de la

⁷⁷Además de la densidad de edificación señalada, es común la alusión –entre okupas o más recientemente en Stop Desahucios– al elevado número de “casas vacías” en la ciudad, aunque es cierto –y a esto no siempre aluden– que no todas ellas serían habitables. Pero los últimos datos cifran en 19.285 las viviendas vacías (INE, 2011) y un aumento del parque inmobiliario local a un muy ritmo superior al de la población. En el caso del Observatorio y de la operación inmobiliaria que aquí se critica –hoy paralizada–, el suelo urbanizable cuenta con 3.14 Ha de superficie disponible, destinando 39.335 m² de suelo a superficie residencial, mientras que el suelo prometido por el *concello* para “zona verde” se reduce a 14.000 m² y ocupa las zonas de máxima pendiente, difícilmente recorribles (VV.AA., 2011).

⁷⁸Aunque esta descripción se fija en una acción de la AA.VV. y de la “Plataforma polo parque da Agra”, creada para la ocasión, –y pese a que en ella participaron *propoleros* (integrantes del Centro Social Própolis, en seguida presentado)–, aprovecho la mención a estos periódicos para resaltar una paradoja entre el activismo y los movimientos sociales, su ambigua relación con los *media*. Por un lado, los medios convencionales son criticados y parodiados, insistiendo en su condición de medios “propagandísticos”, “al servicio del sistema”, etc. He ahí, tal y como ocurre al referirse a la policía –como expliqué en la primera parte–, el uso burlón de sobrenombres con los que éstos son criticados. Véase, por ejemplo, la deformación del noticiero *La Voz de Galicia* y su transmutación en *La Voz de su Amo*, *La Coz de Galicia* o *La Voz de Malicia*; o también *La Sinrazón*, en referencia al diario conservador *La Razón*; o *El Nodo*, empleado en los últimos años para referirse a los telediarios de TVE1, en clara alusión al NO-DO, el noticiero de la época de Franco que se proyectaba en los cines antes de cada película. Tales medios nunca son, continuando con el sarcasmo, medios de “información” o de “comunicación”, sino medios de “desinformación” o de “incomunicación”. Frente a ellos, como ya ha sido expuesto, surgen los medios de “contrainformación” alternativos: listas de correo, blogs, revistas o boletines autogestionados, radios libres y comunitarias, canales televisivos vía Internet, redes sociales, etc. Lo que ocurre con dichos medios, sin embargo, nos presenta en ocasiones ante una curiosa dualidad: se los critica cuando están... y cuando no están. Así, al clásico cántico –en manifestaciones– de “televisión, manipulación”, se le contraponen a veces una crítica (contradictoria) a su ausencia, el típico “no vino nadie” o “no han sacado nada”... Expresiones que denotan, como siempre ocurre, la profunda interdependencia de los “contrarios”, así como la lucha existente por los recursos que éstos controlan, puestos al servicio de uno u otro interés.

resistencia” (ibíd.: 23). En ambos casos una reivindicación y una puesta en escena esencialmente simbólica, pues es simbólica toda actividad “en la que los medios puestos en juego parecen desproporcionados respecto al fin explícito o implícito, ya sea este fin de conocimiento, de comunicación o de producción” (Sperber, 1988: 25).

Simbólica y alegre, cabe añadir: una fiesta políticamente teledirigida. “Una caricatura, una mofa, un escarnio –explica Jaco–, no sólo para reírse *de* alguien sino para reírse *con* alguien”. Una relación interdependiente, pues en la fiesta se rechaza el aislamiento de unos hacia otros (Gadamer, 1991). Ella, “síndrome simbólico” (Prat, 1982) y recurso cultural que impone la convergencia entre tiempo y espacio (Velasco, 1992), que hace sociedad –o crea la ilusión de comunidad– (Velasco, 1982), fuerza centrípeta y juego social que supone un accidente temporal y geográfico que realiza lo imaginado (la comunidad), tematiza el espacio y altera la cotidianidad, y con el que un grupo cuenta “para proclamar y exhibir su existencia ante sí mismo y ante el mundo” (Delgado, 2004: 83), es por definición perecedera (Duvignaud, 1982), efímera ruptura en el orden y en la repetición ordinaria (Duvignaud, 1990); “la fiesta, literalmente, propone a la sociedad que se *recree*, palabra, ésta, que no por casualidad devino sinónima de *divertirse*” (Pujol, 2006: 38). Reírse *de* alguien y *con* alguien, teniendo en cuenta que la compleja y heterogénea función social del humor –analizada con detalle en la tercera parte–, así como las expresiones alegres y risueñas que por lo general le son afines, otorgan otro punto de vista sobre el mundo (Jeanneau y Lernould, 2008), y que los usos del humor –donde intervienen componentes cognitivos y afectivos– juegan un papel importante en ciertos movimientos sociales, sea para integrar a terceros, para atacar o criticar, para mantener los grupos, para dirimir tensiones y resolver conflictos, para crear mitos o para proyectar una identidad política alternativa (Fominaya, 2007).

Aligerando el drama social

Sea lo que fuere, el “simulacro” de independencia, como decía Jaco, juntaba por una misma causa a vecinos y a integrantes del Centro Social Própolis, situado a menos de cien pasos del lugar. El abanderado y los músicos que hacían sonar sus bongós, los escoltas u “hombres de negro”, las concejalas y toda la comitiva de “políticos de pega”, salían de los sótanos de Própolis a la luz de la calle, mezclándose con la vecindad y uniéndose a la protesta festiva. Festiva y carnavalesca, pues lo antiestructural se materializaba desde el recurso de la inversión, con gobernados en el papel de gobernantes, etc. Escenificaban, grupalmente, una suerte de *drama social ligero*. Y digo “ligero” por varias razones. La primera, de acuerdo con Geertz (1980), porque el análisis turneriano del “drama social” ha sido aplicado *à droite et à gauche*, con diferentes grados de rigor o de detalle, para referirse a todo tipo de ritos o ceremonias, subsumiéndolas en una gran categoría y menoscabando sus singularidades: “una forma para todas las estaciones” (ibíd.: 170). La segunda, porque tal “amenaza” de independencia no desembocó –dado su carácter simulado– en una ruptura pública o en una crisis profunda. Sin embargo, sí que era resultado de un drama barrial, un drama social de importancia para sus protagonistas, con implicaciones políticas. Y es que dichos dramas, referidos a situaciones conflictivas donde los participantes no sólo hacen cosas sino que muestran cómo y por qué las hacen –mostrando así cómo quieren ser percibidos por los demás–, son también *procesos políticos*, pues “movilizan razones, deseos, fantasías, emociones, intereses y voluntades” (Díaz, 2008: 51). Dramas que procesualizan (y politizan) el espacio y el tiempo, “que son una expresión narrativa de las formas de la conciencia y la experiencia en el tiempo” (ibíd.: 50). De las cuatro fases que generalmente albergan –brecha, crisis, reparación y reintegración o ruptura (Turner, 1982)–, dicho acto no ayudó a precipitar el cisma –podría incluso decirse que lo evitó, pero a

condición de impulsar el cambio—, mas dio forma provisionalmente, cual drama social, a un conjunto de valores y de significados compartidos (Turner, 1988).

Precisamente para *aligerar* el drama —sin por ello perder perspectiva crítica—, se recurrió al humor y a la alegría, o así lo entiende Jaco: “La parodia que se hizo buscaba la desdramatización social y política de un hecho que al Agra le importa”. Funcionó como un “aliviadero”, comenta. Un tipo de desagüe que, en clave gluckmaniana, vierte (alivia) y a la vez contiene, haciendo que el conflicto no estalle del todo. “Reírse de las propias desgracias de uno para desdramatizarlas un poco... porque todos tenemos algo de dolor, pero la expiación dolorosa no puede ser el camino del aprendizaje”. Aliviar el dolor, por lo tanto, a través del humor. Un dolor individual, pero también un dolor social y colectivo. Cambiar las escenas de daño y violencia vistas en la primera parte por otro tipo de “tácticas” enunciativas: *politizar la alegría* para suavizar el drama.

Curiosamente, la burla incurría en un pleonasma escénico, pues teatralizaba una escena política que, como se vio en el primer capítulo, ya es de por sí teatral. A este respecto, y con ironía, dice Breixo: “Os políticos, cando se meten en *intrusismo* ao facer o noso *choio* [trabajo], fanno bastante peor ca nós... ¡El teatro que lo dejen pa nosotros! [sic]”. Aquella “provocación escénica”, tal y como él la define, “non era moi distinta”...

“Todo o *pasarrúas* [sic] que fixemos ao longo da barriada, cunha gaita e eu saudando, non estaba moi lonxe... Claro, a reacción da xente era distinta, porque sabía que era un político de pega, pero a próxima vez que vexan a un político facendo iso en serio, igual gardan na memoria a *trapallada* [tontería, chapuza]. A xente di: ‘isto é unha *carallada*’ [diversión bulliciosa, fiesta], pero a próxima vez que vexa a un político de verdade dirá: ‘¡pois isto é outra carallada!’ [Risas]”.

De nuevo: “Lo real es tan imaginado como lo imaginario” (Geertz, 2000: 232), o si se quiere, lo político es tan teatralizado como lo teatral. Su ejercicio simplifica, pero a la vez subraya las hondas analogías entre el acto teatral y el acto político (Balandier, 1994); y sobre todo, aquí, le vale para expresar su crítica a la actual política oficial:

“O simple feito de que a xente vexa que esa *parafernalia* [sic] se pode facer con calquera aí... Dalgunha maneira se desacraliza, porque neste país está moi sacralizada a figura do político [...] pero cada vez menos, porque se está caendo todo o edificio que montaron”.

Un “edificio”, apunta, o una arquitectura política, que entiende como contradictoria, huidiza y tambaleante: “unha democracia construída sen o *demos*”. Hacia el final de su discurso, sin embargo, el alcalde del Agra echa el freno: “Esta bandeira gardarase definitiva ou temporalmente”... He ahí la “amenaza” señalada por Breixo. Bandera que era símbolo de la voluntad vecinal y con la que se invitaba al diálogo al ayuntamiento, exigiéndole una solución a la altura de las circunstancias. Bandera, también, que reconocía un *otro* en el *nosotros*, la *dependencia* en la “independencia”.

Después de que los niños disputasen un partidillo de “fútbol humano” —en que los jugadores, cual figuras de fútbol, sólo podían moverse lateralmente y en un área reducida, dando a entender la carencia general de espacio—, y luego de la música y los bailes del grupo de percusión senegalesa *Galu Teranga* (en lengua wólof: “hospitalidad en el cayuco”) —que remarcaban la pluralidad del Agra—, el

alcalde invitó a recorrer, como cada jueves, las estrechas calles del barrio. Después de doblar la esquina y dejar atrás el muro del Observatorio, que días antes había sido pintado por vecinos y “propoleros” – dibujándole árboles, animales y el lema “Más parque, menos cemento” –, un desfile en forma de pasacalle –o una alegre “parafernalia de procesión”, como decía Jaco–, con música y cánticos, sirvió para cerrar el acto. “Non somos veciños de segunda”, rezaba una pancarta; “Un pulmón para a Agra”, decía un cartel; “¡Non, non, non, á especulación!” coreaban en la retaguardia. Las caceroladas de entonces –o las “cacharradas”, como les llamaba Concha, a la que siempre podías encontrar conectada a Internet en los bajos de Própolis–, continuarían aún varias semanas más. Aquella tarde del 26 de junio de 2008, de vuelta al punto de partida, volviendo por la calle Barcelona y girando en su último tramo, en la curva que –por más de un motivo– Chucho definió graciosamente como “la parte torcida del barrio”, Gonzalo se despidió del grupo y se queda en Própolis, espacio que alquila desde hace ya más de dos décadas. Bajo con él las escaleras, tal y como hice tantas veces desde mayo de 2008 hasta diciembre de 2009 –en mi primera etapa en el terreno–, antes de ir a Copenhague y de allí a Burdeos.

Gonzalo: del runrún de la sacristía al megáfono callejero

“El manifestante que está en todas partes”. Así encabezaban, hace ya más de un año, la entrevista a “Zalo” –nombre con el que le conocen los más cercanos– publicada en la edición local de un periódico gallego. Con su gorra y su megáfono, la entrevista (de febrero de 2013) retrataba a Zalo en una concentración “anti-desahucios”, a las puertas del edificio en el que vivía por aquel entonces la anciana Aurelia Rey. “Aún me queda cuerda para rato”, declaraba entonces al noticiero. Y es que, aún hoy, es casi imposible no encontrarse a Gonzalo en todo tipo de asambleas, marchas y acciones: de los “indignados” del 15M a las protestas de los “preferentistas”, de las manifestaciones contra los desalojos de centros sociales a las concentraciones de Stop Desahucios y las luchas por los derechos de los migrantes y los “sin papeles”. En aquel testimonio decía vivir “instalado en la perplejidad”, ante una crisis y una situación política que tachaba de “escandalosa”. Por ello todavía corretea barrio arriba y barrio abajo, agarrado incansablemente a su megáfono, desgañitándose y poniendo voz a tantas protestas. Pero sigamos adelante volviendo hacia atrás, a mi primera estada en los bajos de Própolis.

Cuando nos conocimos, a mediados de 2008, Gonzalo estaba a punto de cumplir 70 años. Sus primeros diez años de vida los pasó “en las primeras casas” del Agra: “Antes todo eran *leiras*, monte... Durante el ‘Desarrollismo’ [años 60 y 70] se hizo esta *desfeita* [descalabro], que en arquitectura [en la Escuela de Arquitectura] se pone como modelo *de lo que no debe hacerse* en urbanismo”. Personaje emblemático, conocido entre sus vecinos y presente siempre en sus reclamas –él fue quien encabezó la recogida de firmas para la creación del Parque del Observatorio–, dice que siempre ha mantenido “un vínculo muy especial” con la zona: “Se puede decir que *siento* este barrio”. “Sentir el barrio”, en su caso, como una manera de vivirlo, recordarlo, narrarlo y reivindicarlo.

A los diez años dejó el lugar. Se fue a estudiar al seminario de Mondoñedo y, años más tarde, llegó a Santiago para estudiar Filosofía y Teología. “Era un cura rojo”, solían cuchichear entre “talleres”, asambleas y jornadas de limpieza aquellas y aquellos que se iban incorporando, las primeras semanas, al Centro Social. En los años 60, cuando surgen las Comisiones Obreras (CC.OO.), “en una época en la que había que reunirse clandestinamente”, recuerda, “yo tenía a la policía rodeando la parroquia donde estaba”... Se refiere a la parroquia de San Jorge, junto a María Pita, donde comulgaba con frecuencia la mujer de Franco y donde sus reuniones furtivas en la sacristía pronto incomodarían a sus superiores. “Allí metía a los rojos”, apunta Concha, treintañera del barrio que no hace sino repetir una historia bien

conocida en el lugar: “Su padre Guardia Civil –¡el que persiguió a Foucellas!– y él *revolucionario...*”⁷⁹, comenta con regocijo. Hacia el final de la década sería acusado de distribuir propaganda comunista, defender la libertad sindical y esparcir sus críticas a las torturas; acusado, detenido y encarcelado hasta en dos ocasiones, la primera durante un mes y la segunda durante casi un año.

Cuando inicié mi trabajo de campo y me volví un habitual del espacio, Gonzalo llevaba ya catorce años en el barrio. Después de viajes y trabajos varios, de estancias en Madrid, dejando atrás su vida eclesiástica, decidió instalarse a mediados de los 90 en el barrio de su infancia. Al llegar abrió una tienda de artesanía y “comercio justo”: *Fórum Propolis*. “Un fracaso absoluto”. “Estuve tres años aguantando y agoté unos ahorrillos, así que decidí darle un giro: traje algunos libros que tenía en casa y la reconvertí en una tienda de segunda mano”. Desde entonces, en una suerte de “compromiso con la cultura”, como a él le gusta decir, ha abierto el espacio –a la librería del primer piso hay que sumarle las dos extensas plantas del subsuelo, referidas siempre como “el menos 1” y “el menos 2”– a todo tipo de colectivos y asociaciones. Por allí han pasado grupos de teatro, bandas de música, ONG’s, colectivos y peñas de uruguayos y senegaleses (*Galu Teranga* guarda allí sus instrumentos), y todo un elenco de grupos e individuos que querían usar libremente el lugar para sus plegarias, reuniones, ensayos e intercambios.

En la entrada, en verde, negro y amarillo, sobre las puertas y el enrejado, la misma inscripción luce desde hace dos décadas en el número 115 de la calle Barcelona. La alusión original al *comercio xusto* se combina, a la izquierda, con el dibujo de una flaca y negra figura que rema erguida en un cayuco. Además, las dos palabras que desde entonces han definido a este sitio, y que el propio Gonzalo se encarga de remarcar:

“*Fórum*: un foro, un espacio para el encuentro, para el diálogo y para el debate... y la *polis*, la ciudad constituida sobre todo por los ciudadanos, no el aspecto puramente material [...] *Pro-polis*: ese es el sentido que quería darle a este centro; que fuera un lugar abierto, un espacio para la cultura y para el encuentro”.



⁷⁹El alias de *Foucellas* corresponde a Benigno Andrade, guerrillero antifranquista afiliado a la CNT. Se echó al monte, como maquis, en el interior de la provincia coruñesa. Fue condenado a muerte en 1952.

En enero de 2008, con los sótanos largo tiempo abandonados y habiéndose acumulado en ellos infinidad de trastos, polvo, humedad y todo tipo de objetos y artefactos inesperados, algunos de los que usaban los bajos de la tienda deciden iniciar, invitados por Zalo, un nuevo proyecto. Dicho impulso tenía su origen en “Von-Q”, banda que ensayaba en el “menos uno” y que usaba la fusión de lo viejo y lo nuevo, bebiendo de la tradición popular y mezclándole otros aires y ritmos, cantando en gallego y combinando sonidos de la música latina, el jazz y el *funk*, estilo que resumían con la palabra *mestizaxe*. En sus “bolos” o actuaciones no sólo juntaban músicos sino también malabaristas, gentes del (nuevo) circo y del teatro (o *teatreiros*) e intérpretes de lengua de signos (siempre mujeres), que ayudaban a crear una atmósfera alegre, festiva y variada, seña distintiva del proyecto en ciernes. Inspirados en otras experiencias locales y de todo el país, aquella gente y sus afines se volcaron durante cuatro meses en la limpieza del subterráneo, reciclaron y reordenaron, renombraron el lugar con más sonoridad (“Própolis”) y, poco a poco, comenzaron a practicar, a pensar, a sentir y a referirse a aquel espacio como “Centro Social”... “Sabían de mis inquietudes –explica Gonzalo–. Yo quería que este espacio que *tenemos* [Nótese el plural (tenemos) como indicador de colectividad y signo de generosidad] fuese más utilizado... más proyectado hacia el barrio. Estos chicos conectaron con otros y entonces empezó a andar”.

Intermitencia, ‘buena onda’ y precariado: perfilando el sujeto propolero

Y empezó a andar, pública y literalmente, con un pasacalle que recorrió la arteria principal del barrio, la calle Barcelona. A esta jornada de inauguración y presentación en sociedad la llamaron *SabaDoce+7* (sábado 19 de abril), y en ella se celebraron gratuitamente –desde el mediodía hasta cerca de la medianoche– actividades de lo más variopinto, combinando la calle y la plaza de As Conchiñas con el escenario del “menos uno”, la planta baja a la que algunas y algunos se referirían, más de una vez, como “el submundo”: disfraces y bailes colectivos, máscaras, maquillaje, desfile carnavalesco y música en vivo, malabares con mazas y “cariocas” de tela y fuego⁸⁰, carreras en triciclo, monociclo y “jirafa” (monociclo alto), cuentacuentos, juegos, *xantar popular* o “comida de traje” [que no requería vestir “de etiqueta” sino llevar o *traer* algo cada uno (“yo traje”), preparado preferiblemente por uno mismo], *obradoiros* o talleres de serigrafía y papel maché, actuaciones de magia, circo y percusión, poesía, conciertos y *jam session*.

“El primer paso fue un gran acierto”, recuerda Chucho, figura carismática del grupo –“el alma de Própolis”, dirá Concha–, quien señala que el pasacalle “fue muy Hamelín”, aludiendo a la popular fábula de los hermanos Grimm para indicar que los músicos, malabaristas y *teatreiros* eran seguidos por un puñado de críos del barrio. He ahí, en sintonía con los deseos de Gonzalo, uno de los objetivos originales del proyecto: “darle un poco de vida al barrio... que la gente tenga una alternativa”, apunta Lara. Y es que, conscientes de estar asentados en una zona “marginada, abandonada y muy vulnerable a nivel social –señala Fátima–, en donde todo negocio que abre allí cierra”, lo que motivaba a estos jóvenes era *hacer algo*... “algo autogestionado, que salga de nosotros; queremos ser los que hagamos y los que deshagamos allí dentro, al margen de cualquier gobierno”, explica Lara. En la inauguración, que resultó ser un “éxito” aunque algo “acelerada”, pues “nos contagiaron los de la okupa”, dice Chucho refiriéndose a la Casa das Atochas –Centro Social Okupado y Autogestionado de Monte Alto, que apenas un mes

⁸⁰Las cariocas son un juego malabar consistente en varias pelotas unidas a hilos de colores que hay que hacer girar. Las cariocas de tela están hechas de hilo y sus bolsas se encuentran rellenas de arena, mientras que las cariocas de fuego consisten en cadenas cuyas pelotas, en sus extremos, y recubiertas de un material no inflamable (el *kevlar*), se empapan de combustible (preferiblemente parafina o keroseno).

antes y del otro lado de la bahía, abría sus puertas de la mano de Ribas y otros “compas”, se ponía la primera piedra del Centro Social Própolis. Tal “contagio” entre grupos traducía un estímulo colectivo que habría de conectarlos más de una vez. “Coruña estaba muy *parada*... y de repente fue la okupa y Própolis y... Tú tiras, ellos tiran... y eso ayuda”, comenta Lara. Y sigue: “Es una *red*... Le viene bien darle una patada en el culo a esta ciudad, que está muy *pija*... *Ahora* nos toca a nosotros luchar”.

Por un lado, una ciudad “*pija*”, “*parada*”, a la que conviene “*patear*”; por el otro, una “*red*” o urdimbre que ha de ser hilada como por “contagio”, viralmente, de cuyos hilos se ha de ir tirando para engrosar la malla social. Ciudad que es lugar de vida, de relación, también de “lucha”: adjetivada, antropomorfizada, con un trasero que cocear a base de iniciativas políticas y culturales, “*alternativas*”, “*autogestionadas*”. Una ciudad oficial, otra ciudad vivida y contestada desde la calle y el barrio, territorio moralizado que, como veremos, se recartografía sentimentalmente y, aun a sabiendas de que no es una unidad introvertida ni autosuficiente –dado el dinamismo, la interdependencia y los intercambios inherentes a la ciudad–, se imagina en ocasiones como un “*órgano de autogobierno urbano*” (Jacobs, 2011), un nido social y humano de símbolos, relaciones, historias e identidades; es decir, como la antítesis del llamado “no lugar” (Augé, 1995).

Chucho, Lara y Fátima son tan sólo tres nombres más que ponen piel y acento a la urdimbre, que actúan y dan sentido a la trama, pivotando entre proyectos y centros sociales. Chucho, que llegó a Coruña para estudiar en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura y que se hizo con su primer diábolo en el festival *folk* de Ortigueira, comenzó a hacer “*cosas de circo*” en el taller de malabares del Centro Social Mil Lúas, pionero en la ciudad y cerrado por ruidos y falta de licencias en febrero de 2003. Precisamente, cuando Lara decía que “*ahora*” les tocaba a ellos y a ellas emprender la lucha, tal déictico temporal marcaba una intertextualidad local, nutrida de una memoria de movimiento, de una micro-mitología en la que Própolis, teniendo en cuenta las experiencias previas (Mil Lúas, Atreu!, etc.) y tomándolas como referencias y escuelas de aprendizaje, se insertaba para narrarse a sí mismo. Alternando estudios y festivales, circo y arquitectura, viajes y activismo, Chucho iba tirando a base de “*pasar la gorra*”, hacer malabares en los semáforos (o “*hacer semáforos*”) y “*rular*” o “*girar*” con su compañía de circo, de vocación “*callejera*” y con un lema significativo: “*circo na rúa, para a rúa e pola rúa*”. Reivindicar la calle: he ahí otra máxima en Própolis. O cuando no fuese posible, en el caso de Chucho y de su compañía, “*convertir las salas en calle*”.

“*Gente metida en mil historias*”. Así definía Lara a los “*propoleros*”, noción que en su definición más pura designa a quienes integran la asamblea del centro, aunque tal marca también le será asignada a quienes frecuentan el espacio y acuden regularmente a los talleres, charlas y actividades que allí se organizan, participen o no de la asamblea. “*Mil historias*”... que casi siempre son las mismas, o más bien, en las que casi siempre se reencuentran los mismos: así se dirá, en una ciudad media como Coruña, en movilizaciones o acciones puntuales, y exagerando interesadamente, que esta ciudad es “*como una aldea*”, en la que “*siempre estamos los mismos*” o donde “*somos los de siempre*”, los que están “*en la movida*”, “*en el ajo*”, “*en la pomada*”, “*en el movimiento*”. En su caso, Lara dice estar “*quemada de la política*” [de la “*oficial*”], “*de tanta corrupción*”. Conoció a la gente de Von-Q, germen del posterior proyecto, tras volver de su Erasmus. Licenciada, al igual que varias compañeras del centro social, en Ciencias del Deporte y la Educación Física, su afición a los malabares y a la expresión corporal le viene de su época universitaria, pues fue en su facultad, a su entender, donde nació “*el movimiento malabarístico*” local. Durante su etapa en Própolis, Lara combina su tiempo en el Agra con trabajos esporádicos de camarera y animadora sociocultural.

También, esporádicamente, Fátima *cholla* [trabaja] como encuestadora en ETT's (Empresas de Trabajo Temporal) o, muy de vez en cuando, en alguna investigación universitaria. Socióloga sonriente, escritora de cuentos y poemas, viajera –se incorporó al centro social luego de una etapa en los Pirineos, en donde participó en granjas y proyectos comunitarios–, se reconocía “escéptica ante la ciudad... ante lo que te da la ciudad”, antes de su llegada a la calle Barcelona: “Própolis me cambió esta visión. Me abrí a la gente, rompí mi burbuja”. En su regreso a Coruña llegó con ganas de “dar caña”, de “preparar acciones”, animada por la “descentralización” que, a su entender, simbolizaba Própolis: “Todo está en el centro. Todo el movimiento social y cultural está en el centro”, reflexiona, dirigiendo su crítica no sólo hacia el campo institucional sino también hacia el movimiento, pues éste centraliza y jerarquiza los espacios de la ciudad, asigna valor y prestigio a unos en detrimento de otros, y en todo este mapa mental, en efecto, el barrio del Agra sigue siendo periférico. Después de que la asamblea propolera se disolviese en enero de 2010, Fátima se uniría progresivamente a los centros sociales okupados de las Atochas y Palavea. No sólo ella reproduciría este itinerario de acción social, esta trayectoria política alternativa: “Somos un *caldo de cultivo*, un primer paso para esa *realidad*”, me decía Chucho, argumentando que la idiosincrasia de Própolis, su carácter abierto, plural, festivo y “no radical” había animado a más de una, una vez vivido aquello, a acercarse a otros grupos de la red, a otras experiencias.

He aquí el perfil sintetizado de estos jóvenes, cuya edad oscilaba entre los 23 y los 35 años, formados, viajados, competentes, y cuyas vidas –ya por aquel entonces y en lo sucesivo– no podrían comprenderse sin atender a contextos más amplios, a transformaciones de índole social, política y económica que, con el estallido de la crisis de 2008, no harían sino agudizarse y amplificarse por doquier. A la discontinuidad e intermitencia de lugares, ciudades y proyectos, añádase la dificultad de diseñar planes de vida a largo plazo, bosquejos ilusorios que suenan a viejo, a cantilenas de antaño, imposibles de entonar en la era de la flexibilidad y la precariedad. Si bien el asalariado, que cuenta con seguridad, puede planificar y construir un proyecto, por el contrario el precario no dispone de su tiempo: “Su tiempo es ordenado por el capital, su vida se encuentra permanentemente volcada a la búsqueda del ingreso. Es el trabajador por proyectos, que no sabe si podrá renovarlos” (Alonso y Fernández, 2013: 131). Así, la “intermitencia” se erige en el *Leitmotiv* de las nuevas generaciones; *stricto sensu*, tal concepto nace para describir la precarización generalizada de las condiciones de vida y la tendencia pauperizadora al interior del trabajo asalariado, un trabajo fractalizado basado en la fragmentación de los contratos y del tiempo de actividad (Berardi, 2007): una zona fronteriza entre el empleo y el paro, *buena para pensar* tanto el sentido como los contenidos del trabajo, y también para experimentar formas de vida que se alimentan de la hibridación de espacios-tiempos dentro/fuera del empleo (Corsani, 2006). Una “zona fronteriza” más o menos habitable, más o menos transitable, y que resuena –más aún en el contexto plural del Agra– con la impugnación hecha por Gupta y Ferguson (2008), quienes contestaban la ficción de las culturas como fenómenos discretos y advertían, a su vez, que la zona fronteriza (en muchos sentidos) no designaba una localidad topográfica fija –un sitio *entre* sitios–, sino una zona intersticial que era y aún sigue siendo la viva imagen de la ubicación “normal” del sujeto contemporáneo.

Entrar, salir, estar, no estar, inestabilidad, paso, incertidumbre. La intermitencia insertada en una transición histórica que nos lleva, en las últimas décadas y gradualmente, del “trabajo” –pieza maestra del fordismo y de la sociedad disciplinaria– al “empleo”, inherente al postfordismo y a la sociedad de control (Lazzarato, 2006). Un empleo discontinuo, generalmente corrosivo y basado en objetivos a corto plazo (Sennett, 2006), pero ligado a transformaciones continuas de gran calado. Véase, por ejemplo, el “emprendedor” como modelo subjetivador y figura clave del neoliberalismo, en tanto el decadente Estado

social va dando paso, en su retirada, a la idea del individuo como empresa permanente y múltiple –como empresario de sí mismo sujeto a las contingencias y a la movilidad funcional, ocupacional, geográfica y formativa–, a la vez que va reduciendo paulatinamente al ciudadano a la categoría de cliente; esto es, la culminación del capital como máquina de subjetivación (Lazzarato, 2008). He ahí, como veíamos en la primera parte, la prevalencia de una forma de gobierno regida por el *adagio* malthusiano del “hay demasiados”: la regulación de la excedencia (De Giorgi, 2006). Y he ahí, como en estos casos, la estrecha imbricación entre períodos de paro, empleo y formación, donde el paro ya no es sinónimo de tiempo sin actividad, pues el sujeto ha de mostrar su valía (su “ser empleable”) a través de la formación permanente. También el parado, al igual que el trabajador, ha de convertirse en un *parado flexible*: “La activación, la empleabilidad y el aprendizaje son los lugares discursivos a los que acude la actual retórica de la individualización de las responsabilidades y el auto-control de la carrera laboral” (Alonso y Fernández, 2013: 139).

En el caso de Teresa, de 26 años, diplomada en Magisterio y licenciada en Psicopedagogía, su llegada a Própolis tuvo lugar mientras estudiaba en la Escuela Superior de Arte Dramático, ubicada en Vigo. Ella sería, precisamente, quien guiaría el *obradoiro* de teatro y expresión corporal celebrado cada viernes en el menos uno. Teresa, que se dice del Agra aunque resida del otro lado de la Ronda de Nelle, iba desde hacía años a comprar libros al *Fórum Propolis*. Antes de su unión al grupo se sentía “aburrida” y “enfadada”, “con la gente y con Coruña”. Sin embargo, la pasividad que sentía pronto comenzó a transformarse: “De repente empezó algo... Yo sentía Coruña como un *lugar muerto* y de golpe sale algo”. Un “algo” vinculado a la vida, a la acción, que salía “de golpe” de la calle Barcelona y de la calle Atocha Alta. En el par que ella establece y significa, que pendula de lo pasivo a lo activo, de lo muerto a lo vivo, Própolis parece funcionar como catalizador simbólico, como “zona cero” invertida, epicentro del cambio que anhela y narra, que cobija y da pie a “una energía especial, a una alegría”. Eso sí, advierte: “No es porque seamos especiales... Somos unos más”.

Así lo entiende también Julio, treintañero habitual de la Casa das Atochas, quien se pasó en la inauguración invitado por Chucho y Jana, con quienes pedaleaba una vez al mes en la Masa Crítica local, y que quedó enganchado al “espíritu”, a la “alegría” y a la “diversión” propolera. Julio estudió Derecho “con una gran dosis de pereza”: “una carrera horrible, plúmbea, que te pide más de lo que te da”. Aunque no estuvo “metido en nada” hasta bastante tarde, como él dice, su primera “vinculación sociopolítica” le llegó en el comité de la empresa en que trabajaba: “un momento *chungo* [difícil]... Era una empresa de teleoperadores y tenían que despedir a gente. Se creó un sindicato amarillo, una movida de control...”. Al salir de la empresa se marchó a Irlanda, donde participó brevemente en un centro social dublinés, que funcionaba con un “proceso asambleario”, con “huerta urbana” y “tienda libre”. Después a Malta, otra vez de teleoperador: “siempre trabajos chungos...”. En Barcelona había conocido *Can Masdeu*, centro social okupado en un antiguo hospital de leprosos, reputado por sus huertos comunitarios; también allí, en Nou Barris, conoció *Bicios@s* [La arroba se usa para anular la gramática cultural dominante, presente en el lenguaje con género masculino], proyecto autogestionado de reciclaje y auto-reparación de bicicletas, similar a ReCiclos, taller que algo después Julio y otros “maseros” –participantes de la Masa Crítica– abrirían en los sótanos de Própolis. Proyectos y grupos, como explica, que “determinan buena parte de mi vida, aunque constantemente tengo la sensación de estar aquí temporalmente [...] una *sensación de temporalidad* que, quieras o no, te condiciona”.

“Se respiraba un aire de libertad, una manera de ser alternativa”, apunta Concha recordando aquella etapa en el “submundo”. Sus padres, “como casi todos”, vinieron de la aldea y se instalaron en el 115 de la calle Barcelona, encima de lo que más tarde sería la tienda de Gonzalo. De su madre admira, ante todo, su capacidad para “estirar el dinero como si fuera chicle”. Concha, que hoy se gana la vida con pequeños “curros” y “apaños”, al tiempo que se especializa en la programación y el diseño de páginas webs, aún recuerda cuando aquel tramo de la calle era “oscuro” y “peligroso”, “cerca de yonkis y prostitutas”, una zona “de la que nadie se preocupaba”. “Própolis le gustaba mucho al barrio: los vecinos dicen que la calle tenía más vida, que venía más gente”.

Aires alternativos que traían vida al barrio. Más allá de una imagen edulcorada, no exenta de autocríticas, fallas, disonancias y contradicciones, y más allá de los conflictos que acelerarían el final del proyecto, las distintas voces coinciden al valorar aquella experiencia desde el valor singular de su alegría y su buen humor: “Salimos de un grupo de música y malabaristas... No es un disfraz. No me disfrazo de ‘buenrollista’ y me escuchas; es nuestra energía” (Chucho). “Son una *peña* [gente] más alegre”, en la comparación que Julio hacía con las Atochas. “Hay un *buenrollismo* general” (Lara). “Gente de mentes abiertas”, “buen rollo” y “buena onda” (Fátima). “La euforia, el sí a todo y las ganas” (Vera). Una alegría, como en el acto de “independencia” que abre este capítulo, que funciona como aliviadero de dolores colectivos, pero también como fuerza productiva, como potencia, caracterizada por su celebración colectiva (Ehrenreich, 2008). No obstante, aderezando estas líneas con una pizca de extravagancia, me permito referir el carácter ondulatorio que, en un sentido literal, desprende la jovial expresión “buena onda”. He ahí, sumado al concepto de “intermitencia” antes expuesto, el análisis que sobre la sociedad de control establece Deleuze (1995a), quien –marcando un punto tendencial y una ruptura respecto al régimen disciplinario–, señala que el control remite hoy a intercambios fluctuantes y a modulaciones, que abandonan las formas estáticas anteriores y actúan sobre el sujeto como las olas del mar o las ondas de la radio: “El hombre del control es más bien ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua. El surf desplaza en todo lugar a los antiguos deportes” (ibíd.: 253).

Una ondulación que incide directamente en los modos de vida, que desplaza y desterritorializa. Así llegó Jana al barrio, queriendo “salir de Madrid”, buscando calma y tiempo en una ciudad de provincias. Monitora de campamentos, educadora social e intérprete de lengua de signos, decía de Própolis: “No es una gente, es un espacio... un espacio donde realizar las ideas” y, por ello, la materialización de las mismas. Un “espacio político con mucha inquietud”, añade Vera, que también llegó a la ciudad desde Madrid. Intérprete y educadora, nacida a mediados de los ochenta, Vera se agarra a los “trabajillos” que le salen como integradora, apañándose las el resto del año y pagando el alquiler con el dinero que hace en la época estival, trabajando en campamentos de verano (o “haciendo campas”). “Para mí política es todo”, aunque puntualiza: “[...] una cosa es el *ser político*, con tus ideas, y otra es la *estructura política*, que pertenece al engranaje de los partidos. Própolis era político, pero no estaba gestionado por el ayuntamiento, ni por un sindicato, ni por un partido”. *Lo político*, de nuevo, alejado de las esferas y estructuras clásicas de *la política*, con sus ideas materializándose en otra parte. “Es como el efecto invernadero”, explica, vinculando el centro social a la “antiglobalización” y refiriéndose, en positivo, a un tipo de contagios o contaminaciones que se reproducen por doquier: “La relación se observa a pequeña escala. Empieza desde algo pequeño y luego va a más. Para que exista un movimiento a gran escala tienen que haber movimientos locales”. “*Lo común* –dice en sintonía con las ideas ya comentadas de Hardt y Negri (2004, 2009)– era algo que se iba produciendo. Própolis siempre fue el suelo y luego

el tejado. Se iba construyendo y construyendo [...] A veces conseguías edificios muy grandes y otras te quedabas con un par de tejas”.

A menudo en desacuerdo durante las asambleas, poniéndole rostro a la cacofonía, Pucho se niega a dar una definición de Própolis... “porque es imposible”. Mientras se licenciaba en la facultad de Economía y Empresa, no se resistía a echar mano del espacio para practicar la “acción directa” y “tocarle los huevos al poder”:

“¡Hay que hacerlo! Yo no entiendo que la puta juventud pase de la política. De los políticos, por supuesto que lo entiendo. Yo no paso... ¡Me dan asco, directamente! [...] Entiendo que la gente esté quemada, pero eso es diferente a hacer política tú. En Própolis se hace política... cada asamblea es una asamblea política”.

Interrogado por aquella eclosión comentada antes por Teresa, por la emergencia de proyectos y de centros sociales durante aquella época en la ciudad, afirma:

“Me parece muy bien este *boom*. Me parece de puta madre que la gente se organice *a su pedo* [‘a su aire’, ‘a su rollo’, ‘a su bola’... a su antojo, por su cuenta] ¡Hay más centros sociales que ciudadanos que acudan a ellos! [Risas] [...] Se cargan uno de esos sitios y el resto sigue. Es algo parecido a lo que le pasa al movimiento antiglobalización, como decía Manuel Castells. ¿Cómo te vas a cargar un movimiento que es tan heterogéneo?”.

Dicha heterogeneidad, vinculada aquí por la juventud, la precariedad y la intermitencia de los protagonistas, encontraba su reflejo en el interior del propio centro social. Al margen de las similitudes mencionadas en este “muestreo”, el perfil múltiple de mis informantes incluía estudiantes, becarios en prácticas (casi nunca remuneradas), ingenieros, arquitectos, educadoras, personal de hostelería, teleoperadoras, diseñadores, músicos, actrices, *clowns* y artistas de circo, parados, *freelance*, cooperantes, etc. Una amalgama de cuerpos e itinerarios que, salvo excepciones, parecían abocados a la precariedad – o, más finamente, a la *flexibilización*, eufemismo que vela la precarización del empleo–, confirmando ya por entonces lo que la crisis pondría en primer plano:

“[Que] ese cambio que se dio en los años 80 desde el modelo fordista de obrero en una fábrica-empresa al postfordista de empleado precario en una red, se sitúa en la amenaza, la precariedad y la indefensión, con... pérdida de derechos, intermitencia [...] Se da un desafío para los sindicatos, que no encuentran que el contrato, su principal reivindicación, sea determinante [...] Así la crisis, esta crisis, ha revelado que... de lo que hablamos no es sólo de trabajos en precario, sino, ante todo, de vidas en precario” (Anta, 2011: 17).

Vidas en precario en las que se ven reflejadas las metamorfosis del trabajo, los nuevos hábitos colectivos y las transformaciones en torno a la idea de la acción política. Evidentemente, siempre ha existido precariedad: en las fábricas, a su manera, los *proletarios* eran también *precarios*. Ahora bien, es cierto que hoy ésta se ha generalizado, saliendo del espacio-tiempo laboral y desparramándose en lo cotidiano, consolidándose hoy ya no como una solución pasajera y de transición a la sociedad de servicios, sino como un elemento estructural de la misma, no como una disfunción sino como un factor esencial

para su óptimo funcionamiento: una herramienta disciplinaria y un problema no meramente contractual sino de carácter biopolítico (Alonso y Fernández, 2013). Una precariedad que ha de entenderse más como un proceso que como un estado fijo, una tendencia continua que afecta a la generalidad de la vida social, especialmente a jóvenes, migrantes y mujeres (Precarias a la Deriva, 2004).

Una precariedad, empero, que remite en primera instancia al mundo del trabajo y a sus mutaciones: véase, por ejemplo, la relación o simbiosis contemporánea entre lenguaje y trabajo (Virno, 2003). Si en el pasado, en la cadena de montaje, predominaba una actividad muda, mecánica y muscular –¿cómo no referirme a Charlie Chaplin y a sus *Tiempos Modernos!*–, el trabajo postfordista (contextualizado en las metrópolis occidentales, que dependen del trabajo material deslocalizado y ejecutado lejos de casa, en condiciones generalmente lamentables⁸¹) tiende a consolidarse como un “conjunto de actos lingüísticos” (ibíd.: 16), dado que –cada vez más– el proceso productivo tiene como materia prima el saber, los cuidados, los afectos, la información y las relaciones sociales. Un *semicapitalismo* (Berardi, 2003, 2007) en que la producción se vuelve notablemente cognitiva, aunque la función cognitiva siempre estuvo presente en la producción humana y dicha cognitividad del trabajo implique la cognitividad de la explotación y la resistencia (De Nicola *et al.*, 2007), gestándose el paso *de la máquina a la información*. La comunicación se vuelve instrumento en sí, peligrando la dicotomía habermasiana entre acción “instrumental” y acción “comunicativa”, en un cambio gradual que diluye poco a poco –o acentúa la ambigüedad– de la más que discutible separación marxista (y también weberiana) entre “infraestructura” y “superestructura” (De Giorgi, 2006).

He aquí el panorama actual, que bebe de los cambios introducidos en los años 80, que poco a poco fueron desmantelando las garantías anteriores: contratos temporales o “contratos basura”, cobertura limitada de desempleo, abaratamiento del despido, flexibilización laboral (jornada, turnos, movilidad)⁸², etc., que redefinen –cuando no minan por completo–, la estructura del Estado de bienestar. Transformaciones que irían allanando el camino al trabajo precario, un trabajo asociado a condiciones negativas referidas a la pérdida de seguridad y demás garantías de la era fordista, y que en su raíz etimológica latina (precariedad viene de *prex*, *precis*: “rezar”, “suplicar”) ya lleva implícitas las marcas de lo incierto, lo arriesgado y lo lacrimoso (Casas-Cortés, 2014).

Y así las cosas, en la última década, debido a la influencia del pensamiento italiano ligado al “postoperadismo” y a la “autonomía”, se ha generalizado entre los movimientos la figura colectiva del “preariado”. Paralelamente al concepto de “multitud” (Hardt y Negri, 2004), fruto del ocaso del fordismo y de la sociedad disciplinaria, y presentando una ruptura respecto al sujeto tradicional de la clase obrera, la nueva figura del *precario* –con todas sus limitaciones– indica difusión, fragilidad y una elevada heterogeneidad: “El preariado no representa una formación unificada, homogénea, ontológica; está dividido y difuso... no por debilidad o incapacidad, sino por la discontinuidad con que se produce y distribuye a sí mismo en el espacio” (Raunig, 2007). Se dirá: el *preariado* es al postfordismo lo que el *proletariado* fue al fordismo. Y respecto al campo social y de acción política: “La *metrópolis* es a la multitud

⁸¹En realidad, tal y como apuntan Alonso y Fernández (2013), en la sociedad postindustrial muchas industrias sobreviven, de ahí que en realidad su transición esté relacionada no con su desaparición sino con su deslocalización.

⁸²Véase el Estatuto de los Trabajadores de 1980, que introduce la figura de los contratos temporales; el Real Decreto 1992/1984 por el que se regulan los contratos en prácticas y en formación; el Real Decreto 1991/1984, que regula el contrato a tiempo parcial; el Real Decreto 2001/1983 sobre la jornada de trabajo; la Ley 14/1994 por la que se regulan las empresas de trabajo temporal; los Reales Decretos 488/1998 y 2270/1998 sobre contratos de formación y de duración determinada, etc. (Rodríguez, 2007a).

lo que la *fábrica* fue a la clase obrera” (Negri, 2008: 21), en tanto en cuanto se entiende que la fábrica no desaparece sino que se socializa, desbordada hoy al conjunto de la ciudad, convertida y gradualmente transformada en una suerte de ciudad-fábrica.

Ciudad-fábrica en la que, quizá con demasiada celeridad y pronto optimismo, estos autores han querido ver enterrados del todo los viejos patrones culturales. He de insistir, como lo hacía al describir la transición progresiva de la disciplina al control, no sólo en el carácter tendencial sino también en la naturaleza yuxtapositiva de estas transformaciones, donde lo *viejo* y lo *nuevo* –con frecuencia– son caras de una misma moneda. Ahora bien, la crítica al marxismo que subyace en este análisis tiene una razón de ser bien sólida, dado que –en primera instancia– la ontología marxista parece encerrar toda posibilidad de novedad en una relación preconstituida (la de capital y trabajo), con respuestas ya hechas frente a nuevos problemas. Véase, por ejemplo, cómo su insistencia en la explotación lo lleva a obviar otras relaciones de poder (hombres-mujeres, médicos-enfermos, profesores-alumnos), otras modalidades del poder (dominación, sometimiento, servidumbre) y las otras esferas o los otros espacios donde éstas se producen, negadas por la propia categoría de trabajo (Lazzarato, 2006). “En el capitalismo, lo que hay que tener en cuenta no es un ‘drama único’ (el del espíritu en Hegel o el del capital en Marx), sino una multiplicidad de dramas sociales” (ibíd.: 75).

Al margen, no obstante, de que la precarización forme parte creciente de las técnicas de normalización gubernamental, llevando implícita una *precarización de sí* vinculada a sentimientos de inseguridad por la falta de certidumbres y salvaguardas (Lorey, 2008), se han sucedido experiencias que, performativamente, han intentado resignificar el concepto, o aún es más, convertir al “preariado” en sujeto político: no una víctima, sino un movimiento. Tal fue el caso del *Euro MayDay*, que aún sigue en pie pero que gozó de más presencia en la primera década del siglo XXI. En un juego de palabras, el *Euro MayDay* combina el código de emergencia usado internacionalmente como llamada de auxilio (*Mayday!*) con el “Día del Trabajo” (1º de Mayo), fecha simbólica para el movimiento obrero y la tradición de la izquierda, situando precisamente la tradición como campo de conflicto (siempre por reinventar).

Si bien ya antes se habían producido expresiones colectivas similares, como el “1º de Mayo Alternativo” celebrado en Barcelona al margen de sindicatos mayoritarios, el auge del movimiento global a finales del siglo pasado fue incorporando la fórmula del MayDay nacida en los centros sociales italianos, que –extendida por el continente– terminó convirtiéndose en *Euro MayDay*. En tanto desfile alternativo –inspirado en las “marchas del orgullo” o *Pride Parades*, así como en grupos de los 90 precursores de la “antiglobalización”, como los ecologistas *Reclaim the Streets*, archienemigos de la “cultura del automóvil” y defensores del derecho a la fiesta y a la ciudad–, consiste en una manifestación lúdico-festiva, donde se pretende que la parodia y la diversión actúen como diacríticos respecto a las marchas del sindicalismo clásico. Ahora bien, más allá de sus coloridos desfiles y su “experiencia colectiva de precariedad” (Standing, 2013), el *Euro MayDay* también ha sido pensado como un intento de organizar políticamente al precariado: campañas de información, reivindicación de una “renta básica” independizada del empleo, defensa del *copyleft* y la “cultura libre”, demanda de *flexsecurity* o “flexiguridad” (cóctel social de flexibilidad y seguridad basado en lo que algunos denominan “el triángulo de oro”, formado por un mercado de trabajo flexible, una alta protección por desempleo y políticas activas de formación), defensa de la libre circulación de las personas y de los derechos de ciudadanía para los migrantes, etc.

El primer MayDay se originó en la preparación de la contracumbre de Génova, en 2001, con motivo de la reunión del G8. En el breve trayecto en que se intenta resignificar al precariado –de víctima a movimiento–, se vuelve reveladora la transición semántica ejecutada en sus tres primeras ediciones. Así,

en 2002 no sólo hubo mucha más afluencia sino que se invirtió el eslogan: del “*Stop al precariado*” de 2001 al “*MayDay. Il primo maggio del precariato sociale*”. He ahí un doble giro: por un lado, la precariedad se expande de la esfera del trabajo a la esfera general de la vida y la socialidad (*precariado sociale*); por el otro, el precariado pasa de ser algo que hay que detener (*stop*) a una designación de sí. Con todo, el precariado se convirtió en el término común para designar a una multitud diversa, alejada de los partidos políticos e incapaz de sentirse representada por los sindicatos, que ya no quería describirse a sí misma como víctima, sino que anhelaba rebelarse. Dicha transición semántica culminaría un año más tarde con un nuevo eslogan “*Il precariato sociale si ribella*” (Raunig, 2007).

Inspirados en los desfiles festivos –presentes en contracumbres como la de Copenhague a través de los payasos de CIRCA, la *Pink Samba* o los “Ritmos de la Resistencia”, encuadrados dentro del *Pink Bloc* o “bloque rosa” (con el que Jørgen decía simpatizar), y caracterizados por su enfoque humorístico, su denuncia del patriarcado y su puesta en escena alegre, colorida y rítmica (“Si no puedo bailar, ésta no es mi revolución”, repetirán aludiendo a la feminista Emma Goldman)–, los precarios del MayDay usaban la “buena onda”, al igual que los propoleros, para crear un ambiente político. La cresta de esta ola estética y expresiva llegaría en 2004 con la creación de un santo (*San Precario*), una táctica paródica y comunicativa que jugaba con la tradición popular, presentándonos en imágenes y estampas cómicas a un santo joven y ataviado con lo que podría ser el uniforme de cualquier supermercado o cadena de comida rápida, rezando arrodillado sobre cuatro símbolos dominantes: el símbolo del dinero (el euro), el de la vivienda (la casa), el de los afectos (el corazón), el de las telecomunicaciones (el satélite) y el de la movilidad (el autobús). Nuevo santo y nuevo credo.

“Oh san Precario, protector nuestro, de los precarios de la tierra, danos hoy la maternidad pagada, protege a los dependientes de las cadenas comerciales, los ángeles de los locutorios, las cuidadoras migrantes, los autónomos pendientes de un hilo. Danos hoy los días de fiesta y las pensiones, la renta y los servicios gratuitos, sálvanos de lúgubres despidos. San Precario, no te olvides de los torturados por las divinidades paganas, por el libre mercado y la flexibilidad, que nos rodean de incertidumbre sin futuro ni casa, sin pensiones ni dignidad. Ilumina la esperanza de los trabajadores en negro. Dales alegría y gloria. Por los siglos de los siglos: ¡Mayday! ¡Mayday!” (Hernández, 2005).



Breve historia de los centros sociales: instituciones de movimiento

“Quemados”, “asqueados”, distanciados de las formas y los lugares de la política convencional, de las instituciones e instancias formales de poder y representación, estos jóvenes hallarían en los centros sociales los lugares *otros* de la política, entendiendo ésta ya no como una esfera separada, autónoma y

profesionalizada, sino más bien atravesada, entrecruzada e insertada en el latir común de la vida cotidiana; lugares y enclaves donde *política y poder* se reflejan y reverberan en la inmanencia de lo social.

Aunque Própolis estuviese dotado de sus singularidades –al igual que los demás centros sociales–, y pese a que su nacimiento, su desarrollo y su final no encajan, ni mucho menos, con ningún “tipo ideal”, su experiencia puede valernos para comprender una trayectoria más amplia dentro de los movimientos sociales, y su relato merece ser incluido en una trama mayor, que venía fraguándose –con sus propias intermitencias, sus giros y sus sucesivas quiebras y actualizaciones– desde hacía décadas. El centro social ubicado en el 115 de la calle Barcelona, desde donde se pensaba y se actuaba –en palabras de Gonzalo– “la gran política de la pequeñez”, debiera ubicarse, por sus formas más que por su temporalidad, en los últimos compases de dicha trama, incorporando y anticipando las expresiones más actuales de la política contemporánea, espacializadas al interior de una arquitectura política “de segunda generación” (VV.AA., 2008).

Pese a todo, la breve historia que aquí presento no debiera obviar la compleja tarea de categorizar un espacio como Própolis, mutante e híbrido, lugar e instrumento de una acción múltiple, polimorfa y polisémica –pues el espacio no es tan sólo el reflejo de la práctica social sino también un instrumento de ésta (Abélès, 1988)–, tal y como lo verbalizaban, en los primeros meses, algunos de sus protagonistas. Así, aquel “colectivo” que traía “aires originales y creativos”, mostrando su “preocupación por la cultura, el medio ambiente, la ciudad, las problemáticas que afectan a los barrios...” (Gonzalo), aquella “peña que usaba la creatividad para hacer denuncia” (Chucho), definían la experiencia como “centro social”, “proyecto común” y “sitio de encuentro” (Lara), un “espacio rehabilitado” que encerraba “una pequeña incógnita” (Fátima), “un nexo entre personas que cambia con el tiempo, que nace para compartir y conocer otras maneras de pensar” (Teresa), “una zona de relación distinta, donde establecer la posibilidad de otra forma de vida” (Julio), un “bien social” (Concha), un “sitio de reunión” (Jana), un “lugar abierto a personas, ideas e inquietudes”, un “experimento” y un “reciclaje” –“de las experiencias y de las mentes de cada uno, del espacio en sí”– (Vera), o “¡un espacio hasta que se demuestre lo contrario!” (Pucho).

El propio concepto de “centro social” se enuncia e imagina políticamente como gesto de apropiación –una suerte de *okupación* en el lenguaje–, una forma de habitar y desviar (resignificando) una expresión oficial y administrativa que ya existía, la de los locales vecinales o parroquiales, los viejos clubes o casinos, las casas del pueblo, de la cultura o de la juventud, los centros cívicos o centros sociales de gestión municipal, donde se ofertan actividades lúdicas, culturales y deportivas⁸³. Así lo explica Teresa:

⁸³Su proliferación desde finales del siglo XX, especialmente con la aparición del movimiento global, ha generalizado su uso y su verbalización, no sólo en el interior de los movimientos sino también en los barrios y vecindarios en que éstos se instalan. A día de hoy, además, la intensificación y sucesión de desalojos y su repercusión mediática (el caso más reciente ha sido el de *Can Vies*, en el barrio barcelonés de Sants), los terminan convirtiendo –paradójicamente– en fenómenos más visibles y en artefactos urbanos de plena actualidad. Como curiosidad, en esta conceptualización que aquí trabajo y expongo, una simple búsqueda en Google, tecleando “centro social”, nos trae en la primera página hasta once entradas diferentes: dejando a un lado las imágenes y la definición de la Wikipedia –en donde se incluye tanto la forma oficial como la forma okupada y/o autogestionada–, el primer *link* nos lleva ya a la página del Centro Social Seco, bien conocido por los movimientos sociales y ubicado en el madrileño Puente de Vallecas. A continuación se alternan las ligazones a centros sociales vinculados a universidades, ayuntamientos, iglesias y viejas cajas de ahorros (hoy ya desaparecidas), con otros proyectos autogestionados como el CS Aldea, en Ciudad Rodrigo, o el CS Tabacalera, en el barrio madrileño de Lavapiés, compartiendo protagonismo –en esta búsqueda *on line*– las formas oficiales y las alternativas.

“Es como ponerle una etiqueta de algo que ya existe... *pero que no es eso*. [Los centros sociales] surgen de un modo contrario al ayuntamiento, al poder. Todo lo que propone el *concello* está vendido, manipulado; se busca que la gente tenga un lugar donde expresarse, porque en otros espacios está todo mucho más marcado”.

Eso sí, bromea Pucho, “la palabra *centro* no le pega mucho [Risas]. ¡Está tan descentralizado! [...] Es el sitio *lo que mueve* ahí: nosotros somos la utilización de un espacio”. Una identidad colectiva que emerge en cuanto trabaja el espacio y se deja trabajar por él, un *nosotros* espacializado, pues todo comportamiento está localizado y es construido por el espacio, y todo espacio se construye y se produce en el decir y en el hacer; un sitio *que mueve* cuerpos e ideas, un “espacio incorporado” (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003) que actúa como “modelo para comprender la creación de lugares a través de la orientación espacial, el movimiento y el lenguaje” (ibíd.: 2); y un espacio “abierto” que adquiere personalidad en cuanto habla, se habla y hace hablar a sus usuarios: “Es la mentalidad de Própolis”, dirá Teresa.

Si bien la *New Age* y el *ethos* contracultural nacido en los 60 –profundamente cultural, huelga decir– tenían como máxima la huida a la Naturaleza, los protagonistas de este relato (aun trenzando líneas de fuga interiores y continuas rutas de ida y vuelta, y aun siendo la cuestión más compleja y, como se verá, comprensible en la *continuidad* más que en la *discontinuidad*), deciden convertir la ciudad en su espacio político y de realización personal, siendo los centros sociales un ejemplo más de participación e intervención urbana⁸⁴. En esta ruptura emerge otro ideal de libertad, conectado al instante, al tiempo presente, pero ya no definido únicamente por el abandono de la claustrofobia ciudadana (Klein, 2001): “La libertad es la ruta 66, es *On the Road*. Son los viajes ecológicos. Es estar en cualquier sitio menos en éste” (ibíd.: 370). El nuevo paradigma, en cambio, troca el anterior escapismo *beatnik* por la transformación del aquí y del ahora. El rechazo al trabajo, la liberación sexual, la experimentación con las drogas y la negación de la disciplina fueron las señas de identidad de la *beat generation* de Ginsberg, Kerouac, Burroughs y compañía, que –con su mezcla de pensamiento libertario, filosofías orientales y

⁸⁴He de puntualizar, brevemente, un par de cosas. En primer lugar, es cierto que –si bien era un principio muy extendido– no toda la contracultura hacía de dicha “huida” una máxima primordial; el debate entre “lucha” y “retiro” sostenido al interior del movimiento *contra* entre *yippies* y *hippies*, respectivamente, era prueba de ello. A su vez, siguiendo con este apunte, recordemos que desde un punto de vista *emic*, la “fuga” no era tal para algunos de sus protagonistas. Tal y como lo explica Gómez-Ullate (2009), el hecho de dejar la ciudad para irse al campo o a la sierra, allí donde era menos probable contraer enfermedades como el cáncer, donde se daban menos amenazas a la fecundidad y a la fertilidad, y donde existía un nivel menor de estrés, violencia e inseguridad, podía entenderse –antes que como una locura milenarista– como una elección racional que invierte en futuro y calidad de vida, una opción realista y conservadora, más que utópica y rebelde: “Y entonces, desde el punto de vista del que es consciente del riesgo, el Otro, el que vuelve la cabeza y continúa una vida como si no pasara nada, es el verdadero loco” (ibíd.: 63).

En segundo lugar, ya en la segunda mitad de los sesenta, la ciudad se convertía para muchos en el *locus* principal de la acción política. Véanse, por ejemplo, en el contexto norteamericano en el que emergió esta *cultura a la contra*, y como muestra de la constante interacción entre el cambio social y la forma urbana, los motines y disturbios en los guetos negros, las luchas basadas en la comunidad y las movilizaciones de base (huelgas de alquileres, lucha contra la renovación urbana, protestas contra la construcción de autopistas, etc.), insertadas en un levantamiento general de la sociedad civil (movimiento contra la guerra, pro derechos civiles, el auge de la liberación de las mujeres, estudiantes, obreros, culturas alternativas...), que “echaban abajo el mito de una sociedad postindustrial sin conflictos y conmovían los mecanismos básicos del control social” (Castells, 1986: 87). Tales revueltas, explicadas en parte por causas estructurales como la segregación étnica, la pobreza urbana, la discriminación económica y la alienación política, comenzaban a poner de manifiesto no sólo la clara imbricación entre modelos de ciudad, formas de vida y modos de acción política, sino que también cuestionaban –en su emergencia y ante las nuevas “políticas de la identidad”– la validez o suficiencia del análisis de clase para entender el cambio urbano.

subculturas negras– influyeron y antecedieron al movimiento hippie, que halló en la base aérea norteamericana de Morón de la Frontera un inesperado aliado para surtir de desertores la España de los sesenta (Carmona, 2008).

Desde aquella época y hasta experiencias como la de Christiania en Copenhague o los asentamientos *Rainbow* dispersos aún hoy en día por la geografía ibérica, la ciudad ha representado para la cosmovisión *contra* el lugar por excelencia de la modernidad, “donde se vacía la vida espiritual, donde con las prisas y las velocidades se pierde el sentido profundo de las cosas, de las relaciones entre hombres y mujeres, donde la *Gemeinschaft* (comunidad) se torna *Gessellschaft* (asociación, interés)” [En referencia a la clásica distinción de Tönnies] (Gómez-Ullate, 2009: 92). Por eso, para ellas y para ellos, la vida en la ciudad se asocia a “la vida en el ‘rebaño’, entre ‘borregos’, que miran siempre hacia el mismo lado y siguen al cascabel, la corriente” (ibíd.: 90). Y también por ello, y en contrapartida, la gente que da vida y rumbo a estas páginas decide plantarse frente a la corriente, empaparse en ella o dejarla correr otras veces, mirar a otros lados, e incluso autodesignarse –como lo hacían Ribas y sus colegas– como “ovejas negras” fuera del rebaño. Ovejas que ennegrecen al descarriarse, y que se descarrían precisamente al haber escogido su propio camino, trazando un recorrido inverso al bosquejado por el “poder pastoral” (Foucault, 1998). Un poder, éste, que es retomado por el Estado de la pastoral cristiana y que, apoyándose y sirviéndose en la amenaza y el miedo, se vale de las técnicas de examen, confesión y obediencia para hacer que los individuos contribuyan a su propia mortificación en este mundo, ofreciéndoles a su pastor (el Estado) sus deseos y sentires más hondos, afirmando su represión –como en la confesión religiosa– al ofrecerle a su pastor el conocimiento por medio del cual éste ha de dirigirlos, gestionarlos y controlarlos.

En cualquier caso, y sabiendo que también en la ciudad hay “desencanto” (y reencantamiento), “ruptura”, “búsqueda”, “asentamiento” (por ejemplo en los centros sociales) y hasta “esperanza”, por citar las etapas del itinerario *contra* rastreado hábilmente por Gómez-Ullate, la lucha *en* la ciudad y *por* la ciudad (desde gestos más contundentes a acciones más lúdicas y festivas) lleva implícita el deseo –no siempre alcanzable– de romper con uno de los errores (así entendidos) de la vida comunal de la contracultura: el aislamiento. Un aislamiento que acecha por igual a los centros sociales en tanto nidos y nodos de activismo, y que ha de ser vencido para no convertirse en islas, para no volverse la búsqueda privada de la libertad de nadie.

Tal vez uno de los antecedentes de los centros sociales en esta lucha contra el aislamiento –en el contexto español– sean las *comunas urbanas* de los años 70, lugares-ensayo de formas de vida diferentes. Casas o pisos de alquiler en donde convivían militantes obreros, artistas y parados, en base a valores comunitarios y libertarios:

“La controversia sobre ‘la pareja’, la generación de fondos monetarios comunes, la llamada ‘caja de zapatos’ [en donde los miembros de la casa depositaban el dinero que ganaban cada mes, pudiendo el resto coger según sus necesidades], las redes de apoyo, los viajes colectivos para apoyar a las mujeres que tenían que abortar fuera del Estado o las compras comunitarias que hacían algunas redes de pisos, son algunos casos que muestran una nueva cara de la intervención política” (Carmona, 2008: 215).

Tales intervenciones surgían en un contexto en el que la subcultura obrera, referente vital hasta mediados de los setenta, entraba en crisis. De pronto, la expresión “*lo personal es político*”, popularizada por el feminismo la década anterior, cobraba plena vigencia: transformar el mundo cotidiano en mundo político y hacer de la política un arte cotidiano de reapropiación de la vida, tal parecía ser el mensaje. Las

luchas por el aborto libre, el movimiento antinuclear, las luchas anticarcelarias, las campañas por la objeción de conciencia que llevarían a la insumisión, el uso de medios de expresión y de coordinación alternativos (como las revistas), la experimentación estética con la música *punk* y su *No Future* (“No hay futuro”) –lema catapultado con el estribillo de la canción *God Save the Queen*, de los Sex Pistols–, así como el feminismo, el ecologismo o las luchas en torno a la sexualidad, abrirían la crisis de los viejos modelos articulados en torno a la centralidad del sujeto obrero y la lucha de clases. Por eso aquellas comunas urbanas, levantadas en el tardofranquismo y en la Transición, se nutrían del denominado “movimiento obrero autónomo”, que se inició en 1969 y duró hasta 1977 (con los Pactos de la Moncloa), y en cuyas filas se incluían aquellos desencantados con el marxismo cuyas protestas pasaban ahora por el sabotaje y la indisciplina al pie de la cadena de montaje, estropeando o ralentizando la producción.

Movimiento autónomo que arrancó con más o menos éxito en varios puntos del continente tras el mayo del 68 francés. Uno de ellos, clave para entender el nacimiento y la expansión de los centros sociales, fue la Italia de los 70. La reestructuración capitalista, el cambio tecnológico y la transformación de las instituciones sociales toparon con la resistencia del boicoteo, el absentismo, el rechazo al trabajo y la negativa a aumentar la plusvalía y el valor del capital a costa de reducir el valor de la vida. Sería entonces cuando, a la vez que surgían las radios libres y los primeros centros sociales autogestionados, algunos comenzaron a pensar ya no en términos de “sujeto histórico” sino en términos de *subjetivación* o *subjetivación* (Berardi, 2007), proceso donde la atención se fijaba no en la centralidad de la identidad obrera sino en la descentralización del sujeto plural, contemporáneo y metropolitano. Se pasaba, pues, de un sujeto sólido y de una figura social prefijada a un juego constante y fluctuante de identificaciones y desidentificaciones, donde la “autonomía” significaba la posibilidad de autorregular las formas de vida –al margen de partidos y sindicatos–, y que la vida social no dependiese exclusivamente de la regulación disciplinar impuesta por el poder económico.

Ahora bien, lo que ocurrió fue lo siguiente. Sabemos que la insuficiencia del repertorio keynesiano para afrontar la crisis de los 70 trajo consigo el impulso de las medidas neoliberales apadrinadas por Thatcher y Reagan. Sin embargo, lo curioso fue que el movimiento de autonomía anticipó una tendencia que ya corría por dentro del capitalismo postindustrial: informatización de las fábricas, reducción de plantillas, subcontratación, introducción de tecnologías de la comunicación, flexibilización, globalización, etc. Es decir, la *desregulación* iniciada en los 80 puede verse como la inversión o “la respuesta capitalista a la autonomización respecto al orden disciplinario de trabajo industrial” (Berardi, 2007: 58). Desregulación en una época, además, bajo el influjo del mundo bipolar y del temor de muchos a la URSS. Si los hijos ya no querían trabajar en las cadenas de montaje de las cuales sus padres eran engranajes, por más que tuviesen un empleo estable, vacaciones y un salario digno; si pedían libertad frente a la regulación capitalista y la regulación estatal; si querían liberarse de lo que entendían como la prisión del trabajo de por vida, la desregulación tuvo como respuesta la fractalización y la flexibilización del trabajo. *¿No quieres caldo? ¡Pues toma dos tazas!*

Uno de los lemas del movimiento era “*lo precario es bello*”. De aquella, cuando la comunidad proletaria juvenil aún tenía reglas culturales compartidas, la precariedad del trabajo significaba movilidad y nomadismo, pero también autoorganización social y defensa del salario (Berardi, 2003); significaba una forma de autonomía que permitía trabajar unos meses, viajar y volver a trabajar otra corta temporada, algo sostenible sólo bajo condiciones de pleno empleo y con garantías sociales. Los “cuellos blancos” y las mujeres empleadas, por ejemplo, exigían romper con horarios rígidos: ellos alternaban el trabajo con conciertos, comunas urbanas y lucha política, y ellas anhelaban horarios flexibles que les permitiesen

compaginar feminismo, empleo y maternidad (Boltanski y Chiapello, 2002). Al final, lo que para muchos jóvenes parecían conquistas de libertad terminaron convirtiéndose en senderos de obediencia. Doble sentido de la flexibilidad y la temporalidad, doble sentido del (inminente) *precariado*, que nombra las nuevas condiciones de explotación y, a la vez, las formas de vida que pueden combatirlas.

En la España de aquellos años, las “luchas autónomas” que sentaron precedente en las formas actuales de contestación social, ya defendían y practicaban por aquel entonces una forma de auto-organización basada en lo que entendían por democracia directa y funcionamiento asambleario (VV.AA., 2008a). Lo hacían, además, saliendo de las fábricas y encontrándose una ciudad alterada, acelerada y expandida, nuevo lugar de expresión y conquista; el proceso de globalización, que se iría intensificando en la década siguiente, retroalimentaría progresivamente el proceso de urbanización global, dado que éste depende en una gran medida de la movilización del producto excedente, tal y como indica Harvey (2008: 36): “La urbanización ha desempeñado un papel crucial en la absorción de los excedentes de capital, a una escala geográfica cada vez mayor, pero al precio de un proceso de destrucción que ha desposeído a las masas del derecho a la ciudad”.

Por ello, en lo sucesivo, tal y como insistiré de ahora en adelante, al movimiento centrífugo y “global” que empujaba hacia afuera las ciudades, las dinámicas económicas y las dinámicas de participación y representación política (instituciones europeas, entidades transnacionales, etc.), le sería contrapuesto un movimiento centrípeto, territorializado e imaginado en “lo local”, en proximidad. He ahí, frente a una *heteronomía* que implica que las decisiones sean tomadas cada vez más lejos, la resistencia de una *autonomía* entendida como “reinención constante de algo distinto a lo que ofrece la sociedad” (VV.AA., 2008a: 26). Una autonomía social que habría de librarse de la apropiación capitalista comentada, aquella que dio a luz la “autonomía del yo” (el “yo” emprendedor y empresario de sí mismo). Si precisamente la vida –en términos del biopoder foucaultiano– se ha convertido en la auténtica forma de dominio, ésta también habrá de ser, dirán los movimientos sociales, el campo de batalla: “Contra el Yo, reinventar la autonomía social en tanto que experiencia del nosotros” (ibíd.: 26).

Centros sociales como Própolis, decía, han de leerse dentro de una trama mayor –aquí brevemente expuesta–, interpretados como expresión contemporánea y subalterna, imposibles de captar sin mirar atrás. En los 80, con la globalización, la deslocalización, el paro, la privatización, la urbanización, la motorización y la desregulación, bebiendo de las influencias hasta aquí descritas y reaccionando a un contexto de expansión metropolitana, el movimiento *okupa* comenzó a extenderse por las ciudades españolas como fórmula antagonista de participación urbana, más visible en el triángulo formado por Madrid, Barcelona y Bilbao, pasando por Zaragoza y Pamplona (Martínez, 2002).

Contestando la especulación inmobiliaria y la crisis residencial, convertidas en una constante desde la mitad de la década, y ensayando formas alternativas de convivencia, las viviendas y los centros sociales okupados tenderán a localizarse en zonas urbanas sensibles a procesos de reestructuración económica y espacial, zonas afectadas por la sustitución de funciones urbanas y de población, la terciarización productiva, la rehabilitación de centros históricos o la reconversión industrial (Martínez, 2004). Funcionando como “rito de paso” para conseguir (o intentarlo) una emancipación personal y social (Llobet, 2004), la okupación –que emerge cuando la izquierda se halla abatida por la derrota en el referéndum de la OTAN, la captación de los líderes vecinales por el PSOE, la crisis del modelo sindical ante el asalto neoliberal, la pérdida del referente soviético que había frenado tal asalto, etc. (Sádaba y Roig, 2004), y que pese a ser un fenómeno principalmente urbano también se extenderá al campo en

una proporción menor, dados los numerosos pueblos abandonados a causa del éxodo rural y las políticas hidráulicas (Gómez-Ullate, 2009)—, supuso en gran medida la actualización del repertorio de acción de los movimientos obrero y campesino, con sus tradicionales ocupaciones colectivizadoras de fábricas y fincas (Adell y Martínez, 2004).

Bien es cierto que no hay un solo tipo de okupación: ésta puede ser política, debida a la pobreza, alternativa a la vivienda de propiedad privada, o empresarial, conservacionista o turista (Prujit, 2004). Y también es cierto que la okupación de edificios urbanos abandonados no es un fenómeno nuevo, aunque su constitución como movimiento social podría datarse, a nivel europeo, a mediados de los años sesenta. No obstante, la okupación ha sido vista, en más de una ocasión, como parte de múltiples movimientos: un medio o un instrumento antes que un movimiento en sí. En el caso español, el precedente inmediato lo encontramos en el movimiento vecinal. Hasta 1979, año de las primeras elecciones municipales, su fuerza se vinculaba a la reivindicación de la democratización política y del valor de uso de la ciudad. Entre sus exigencias estaba ya entonces el derecho a la vivienda, aunque se trataba no de una reivindicación colectiva sino individual (en el plano familiar), con tomas colectivas de edificios apoyadas puntualmente por las asociaciones de vecinos, pero no expresadas en clave de “lucha política”, como lo plantearían los colectivos okupas más tarde (Adell y Martínez, 2004). Con todo, el movimiento okupa representará — con sus semejanzas y también con sus diferencias, con sus reciclajes y sus novedades— una continuidad con las demandas urbanas de movimientos previos, elaboradas por una generación más joven y más afín al comunalismo de la contracultura y, en buena medida, a las ideas de la autonomía.

La okupación de viviendas, empero, no tuvo el mismo impacto que tendrían los centros sociales okupados y autogestionados (CSOA's). El momento de inflexión y de mayor visibilidad mediática tuvo lugar a partir de 1996, con la okupación y el desalojo del cine Princesa de Barcelona, año en que entraba en vigor un nuevo Código Penal que incrementaba el castigo a la okupación (Martínez, 2004). Hasta entonces, la mayoría de participantes provenían del anarquismo, muy popular en los últimos tiempos (Gómez-Ullate, 2009; Graeber, 2002; Scott, 2013). Eso sí, un anarquismo de nuevo cuño, más individualista, alejado de la fábrica y la conciencia de clase; cultura libertaria separada del anarcosindicalismo colectivista y obrero tradicional, que focalizaba sus demandas en torno al trabajo. He ahí, ejemplificando dicha transformación, la “ruptura con los padres” (con el sindicato, con la CNT) retratada e ilustrada por Ribas en la primera parte, padres-sindicatos a los que los nuevos anarquistas acusan de traidores, insensibles a los nuevos problemas, excesivamente burocratizados y al servicio de los partidos.

Sería por lo tanto a inicios de los 90, y más aún desde el levantamiento zapatista de 1994 (con su autogestión comunitaria) y la llegada del altermundialismo, cuando se empiezan a extender iniciativas que —siguiendo el modelo italiano— querían abrir las okupas al exterior, creando centros sociales para el vecindario y los colectivos afines. Viviendas, fábricas, talleres, imprentas, escuelas, hospitales y una amplia tipología de espacios serán tomados y reconvertidos, “liberados”, a través de la okupación (ilegal) pero también en base a acuerdos especiales, cesiones, alquileres, etc. Espacios y proyectos muchas veces a la deriva, apurados —como decía al empezar este trabajo— por aquello que denominé el *ethos de la inconsistencia*, amenazados por la ley, los desalojos y los tiempos de vida de sus protagonistas, envueltos en inestabilidad e incertidumbre. Proyectos innovadores de imaginación política, artefactos urbanos de producción y deseo, nodos engarzados a una red estatal y europea, hoy global y metropolitana, funcionando cada uno como una “zona temporalmente autónoma” que persigue eliminar la mediación y experimentar la existencia como inmediatez (Bey, 2007), aunque en muchos casos —como ocurría en la

isla de Christiania—, sólo acaben cobijando “espacios relativamente autónomos” o “prácticas relativamente alternativas” (Vanolo, 2012).

En cualquier caso, esta transición trajo varios giros importantes. A la “ruptura con los padres” establecida por los okupas le siguió, continuando la analogía, una “ruptura fraternal”, pues a las diferencias entre autónomos y sindicatos cabría sumar aquéllas entre los primeros okupas anarquistas y una nueva generación ligada a un ideal de autonomía más ambiguo, no exclusivamente anarquista. Por ello, con la emergencia del movimiento global y el auge (repetido y diferenciado) de espacios autogestionados (okupados o no), el centro social —en su presentación y organización, en su mayor o menor grado de apertura— tiende a funcionar como “diacrítico” (Barth, 1976). Así, la vieja imagen oscura y estigmatizadora del “punkie hurra del brazalete de púas, el perro agresivo y la actitud manifiestamente distante y retadora” (Cañedo, 2012a: 367), ligada a las primeras viviendas okupas y a los centros sociales de primera ola, tiende a ir dando paso —desde mediados de los 90— a otra imagen más afable, asociada a proyectos como Própolis, donde jóvenes con “buena onda” se organizan y reúnen en torno a una serie de inquietudes políticas, culturales o artísticas. Una diferencia que se marca no sólo hacia fuera, hacia “el poder”, “el sistema” o “el mercado”, sino también hacia dentro, hacia el grupo y el propio espacio, irremediamente unidos y ensamblados: “abrir el espacio” será sinónimo de invitar a otros y, al hacerlo, significará abrirse uno mismo (ibíd.).

Con este intento de apertura se busca marcar distancia respecto a una estética previa de “tribu urbana” (Maffesoli, 1990), mimetizada y ligada a la cerrazón, al resistencialismo, al autorreferencialismo y al manejo de lenguajes y dinámicas identitarias más bien pobres. En cambio, los nuevos centros sociales —acuñados por algunos autores como “2.0” o “de segunda generación” (VV.AA., 2008)— quieren ser lugares de referencia para los movimientos, incorporarse al territorio y formar parte activa del barrio, proponiendo talleres, jornadas, intervenciones, charlas, cine, fiestas, conciertos, o instalando en ellos asesorías jurídicas u “oficinas de derechos sociales” (Arribas, 2012), con la idea (no siempre materializada) de no aislarse y no volverse un “gueto” —dirán—, de vivir y ofrecer formas de socialidad alternativas. Esta arquitectura “de segunda generación” se muestra *a priori* como forma experimental, híbrida, heterolingüe, impura, flexible y “recombinante” [donde *recombinar* significa “modificar la relación entre los diferentes elementos de modo que se produzca un resultado semiótico y funcional distinto del que derivaba de la combinación precedente” (Berardi, 2003: 177)]; arquitectura capaz de albergar gran variedad de gentes y proyectos, que ya no se erige en enclave de autenticidad ni se formula por la vía de la separación, sino que busca organizarse —como el movimiento en red del que deriva, en el que se inspira y al que se adscribe— con criterios análogos a los del ciberespacio, resultando una institución *otra*, anómala y monstruosa, una máquina política y un dispositivo creativo desde el que producir cultura según lógicas abiertas, comunitarias y *copyleft* (Carmona *et al.*, 2008).

Centros sociales, pues, para una generación que ya no ha de ser pensada a través de aquellas *políticas de la identidad* nacidas en los 60 y planteadas en torno a una serie de binarismos fijos y prefabricados (hombre/mujer para el género, capital/trabajo para la clase, blanco/negro para la raza...), sino que —producto y agente de las quiebras y los cambios acaecidos en el cambio de siglo—, se reconoce en otras políticas, dichas *de lo singular, de la diferencia, de la multiplicidad*. Versión contemporánea, aunque *sui generis*, de los ateneos obreros y anarquistas de la primera mitad del siglo XX, los nuevos centros sociales —que operan también como la “taberna del precariado” (VV.AA., 2008: 8)— albergan proyectos pensados (así lo decían mis informantes) como “experimentos”. Centros convertidos en “laboratorios”, con vocación de contaminar el exterior, donde lo social y la vida cotidiana se convierten

en la materia prima con la que experimentar⁸⁵. Laboratorios, eso sí, pensados no a la manera positivista sino más bien antropológica, donde la experimentación y el aprendizaje han de ser colaborativos (Rabinow, 2009). Y también laboratorios, por definición, donde sólo pueden existir ciertos grados de libertad y apertura, pues ha de regir por igual un control riguroso sobre el espacio, los tiempos, las normas e incertidumbres, sobre lo que entra y sale; control que a veces se imagina, erróneamente, como patrimonio exclusivo de la institución. Micro-laboratorios productores de cuerpos, valores, discursos y prácticas, insertados dentro de ciudades pensadas hoy como “laboratorios de lo global” (Cucó, 2004).

Será en estos espacios, aquí descritos como lugares *otros* de la política, o si se quiere, como lugares para una política *otra*, donde ésta se anuncie y se materialice, y donde se contrapongan las prácticas *instituidas* con las *instituyentes* (Sánchez, 2008), siendo éstas las que “operan a contrapelo de las actuales formas de gobernabilidad, sin limitarse exclusivamente a señalarlas o desvelarlas” (Buden y Butler, 2008: 17). Y es que funcionan, aunque resulte contradictorio, como *instituciones del movimiento*, como un sistema organizado (más o menos eficiente) que persigue la satisfacción de deseos y necesidades, creando normas, ritos, valores y realidad. Instituciones, se dirá, donde se auto-organizan los precarios e intermitentes que no han conseguido ser interpretados ni representados por los sindicatos y partidos mayoritarios; espacios autogestionados para el esparcimiento, la producción de saberes y la autoformación, que han dejado de ser vistos como “lugares de exclusión” para ser pensados –dada la transición comentada– como “lugares de producción” (Sansonettti, 2008); “lugares de frontera” a medio camino entre las instituciones formativas –capturadas por el mercado– y la propia ciudad (ibíd.).

Atravesados por el movimiento de grupos e ideas, tales enclaves –cuando alcanzan los objetivos de apertura e interacción propuestos, algo que no siempre ocurre– no han de mirarse como puntos estáticos en el mapa sino como ejes de relaciones e intercambios, pues *lo instituyente*, con Castells, aparece –al igual que el movimiento social– “como un proceso, una corriente que cruza los barrios, los partidos, el Estado, los sindicatos, más que como un lugar específico” (Touraine, 1990: 160). Instituciones de movimiento y en movimiento, podría decirse, que expresan más que representan, y que –como tales– no son tanto la fuente de las (inevitables) relaciones de poder, sino que derivan de ellas; instituciones que clasifican y encuadran, que son siempre convenciones, convenciones sujetas a autocontrol (Douglas, 1986). Territorios de lo político donde éste se alimenta de su propia contradicción (Abélès, 1988), pues al fin y al cabo, si en la sociedad moderna y globalizada la autonomía de lo político parece una ilusión, tal vez también lo sea la propia autonomía política (Gledhill, 2000). Una ilusión difusa, cabe decir, pues el concepto de *lo político* se vuelve hoy un espacio sin fronteras, un campo ambiguo, fragmentario e incluso amorfo (Cañedo y Marquina, 2011), que con frecuencia gana en extensión lo que pierde en intensidad (Luque, 1996). Por ello, recuperando la crítica que le hace Luque a Clastres, vale la pena preguntarse de nuevo: “¿Es que en el Estado sólo hay poder coactivo y sólo poder no coactivo fuera del Estado? ¿Es que lo político se reduce al poder o a la dominación?” (ibíd.: 34).

El caso de Própolis, con sus defectos, con sus virtudes, ha de ser visto –para su comprensión– enredado en esta breve historia. “Somos como el niño mimado. Es fácil llevar un local autogestionado cuando tienes un espacio regalado”, reconocía Pucho, aludiendo en su comparación a otros centros sociales y a la okupa de las Atochas. La cesión de Gonzalo, en efecto, facilitó en gran medida el proyecto,

⁸⁵No por azar, El Laboratorio (o “El Labo” 1, 2, 3, 4), fue el nombre otorgado a un emblemático centro social madrileño, ubicado en distintos puntos de Lavapiés entre 1997 y 2004 (Cañedo, 2012). También, en sus primeros compases, el CSOA Casa das Atochas se autodenominó *Laboratorio Social Okupado*.

aunque también generó problemas de gestión y de convivencia. No obstante, el significado social y político otorgado al espacio y a las acciones desarrolladas a través de éste y en conexión con otros, a veces con la inocencia que otorgaba la inexperiencia de muchos de sus jóvenes participantes, se palpaba en el ambiente, entre los cuerpos allí reunidos, y alimentaba un relato más grande, una trama iniciada hacía décadas, que seguiría desarrollándose en los años venideros, aun a través de brechas, rupturas y discontinuidades, nutriendo a la ciudad de otras formas y de otras experiencias políticas.

HACIA DENTRO: HACER DEL CUERPO UN ESPACIO

A pie o en bicicleta, con menos frecuencia en autobús y casi nunca en coche, llegabas y veías llegar a la gente, a menudo sofocada y sudorosa, luego de haber franqueado las cuevas que –casi desde cualquier parte– te llevaban hasta aquel tramo de la calle Barcelona. También para mí, desde las habitaciones que he podido ir alquilando en distintos puntos de la ciudad, mi viaje al campo se convertía invariablemente en una pequeña escalada. Siempre había que “subir a Própolis”, “ir hasta allá” o “subir al Agra”, para luego bajar al subsuelo y, más tarde, “bajar al centro”. Cual ritual o rauda peregrinación entre escalas, tales recorridos y ascensiones subrayaban el valor simbólico del lugar, haciendo de la llegada a éste la recompensa en sí, la meta que daba sentido al esfuerzo y el motivo primero del desplazamiento. Por la misma razón, no obstante, y debido en parte al clima lluvioso, aquellos que venían desde fuera del barrio podían ausentarse y excusarse más de una vez en base a dichas distancias:

“Nosotros estamos apartados de *eso* [dice Pucho al referirse a Monte Alto, que para él ya cuenta –esté o no esté allí la okupa– con ‘una vida cultural, juvenil, estudiantil... con una tradición’]. Lo que hay que conseguir decir es ¡eh, estamos aquí!, en una esquina perdida, en el quinto culo... para que la gente se interese y se desplace [...] porque realmente supone un transporte largo desde cualquier parte. Si tienes que ir tiene que ser a algo concreto... ¡Si vas a Própolis es apostal!”.

Dejando atrás la zona de Mariñeiros, atravesando el *caminho do Pinar* desde Peruleiro o subiendo la rúa Canceliña y advirtiendo al lado el viejo *Campo da Burra*, mirada y pies perciben un paisaje urbano enmarañado, distinguiendo sin dificultad el sustrato agrario preindustrial que late y se airea en numerosos rincones de la ciudad. Como advertencia y señal de paso, el panorama revive en su alumbramiento la memoria del lugar, y los restos topados camino a Própolis nos recuerdan qué fue hasta hace poco el *Agra*. Campo/ciudad, rural/urbano (en el siguiente capítulo lo abordaré con calma), frágiles dicotomías que aquí se embrollan para dar pie a una “ciudad difusa” (Dalda *et al.*, 2006), entre lo compacto y lo disperso, prolongada, policéntrica, extendida y diversa, que en el caso coruñés y gallego no puede comprenderse sin la circunscripción parroquial, tipología espacial no vinculada tan sólo a lo rural, vigente aún dentro y en la periferia de las ciudades. Una ciudad difusa... y *confusa*, cabría añadir, pues en su afán de crecimiento parece ignorar las potencialidades que para la vida urbana, hoy día, tiene aquello que es “confuso”: según la RAE, aquello que está “mezclado” y “revuelto”.

Entrando en la “parte torcida del barrio”, como definía Chucho aquel tramo de la calle Barcelona, el paisaje se torna a veces desolador. En su extremo norte, entre la curva que lleva a Própolis y la calle Páramo que discurre en perpendicular –y que “es en verdad un *páramo*”, decía Chucho al insinuar que estaba “todo muerto”–, los escasos cien metros que van de una punta a la otra acogen toda

una serie de negocios *torcidos*, muchos cerrados, golpeados por la crisis. Como en aquella expresión de Appadurai (1991), en otro orden de cosas y tomando nuestros barrios por poblados, “unos ya se han marchado y otros no saben cuándo lo harán”. En casi exacta proporción, de cada docena de comercios abiertos, once ya echaron el cierre: un estudio de imagen, una tienda de baños y cocinas, una peletería, una tienda de ropa, otra de productos argentinos... Justo al lado y enfrente a Própolis, dos locutorios funcionan como negocios privados, pero también como espacios de encuentro y socialización en los que se establecen vínculos transnacionales, convirtiéndose en nodos de la red social de muchos migrantes, conformando soportes materiales y tecnológicos para las relaciones comunicativas y la cooperación informal, lugares donde dar y recibir noticias y rumores, informarse sobre la obtención de papeles, gestionar la familia a distancia o anunciar ofertas de alquiler y empleo; emplazamientos donde construir y recrear lo nacional y, a la vez, experimentar una territorialidad transnacional, pues allí se crean nuevas redes y comunidades que se imaginan y giran en torno a la migración; espacios de conexión, en suma, donde se concentran e hibridan personas, tecnologías, sistemas de comunicación y comunidades nacionales (Ávila y Malo, 2007; Feliu *et al.*, 2012; Garcés, 2006).

Abrigándome antes de subir, pues allí la sombra refresca y apenas bate el sol, llego a la altura del centro social, y mientras recorro aquel tramo de la “calle/plaza” Barcelona –así la ha definido algún informante, dado su carácter peatonal que reúne para pasear y charlar, cuando hace bueno, a los ancianos en los bancos, a los migrantes a las puertas de los locutorios y a los propoleros frente a la librería–, evito cuanto puedo el olor a refinería que llega desde la zona de Bens (al otro lado de la Ronda de Outeiro), un tufo habitual en la ciudad, aguzado por el viento. Esquivo el hedor a petróleo y recuerdo, mientras camino, cómo la modernidad occidental ha primado la vista sobre los demás sentidos (Le Breton, 2002), haciendo que el *saber* (en francés: *savoir*, o *sa-voir*), venga dado a partir de lo que se ve, de lo que contempla (y fabrica) la mirada, pues –según Merleau-Ponty– la percepción visual es el modo principal de “hacer las cosas inteligibles” (Fernández, 2006). No obstante, los olores –exteriores e interiores, en este caso– también significan y comunican (Davis, 2010), y evocan en ocasiones recuerdos más profundos que la visión o el sonido (Hall, 1987). Pese al carácter pseudo-proscrito del olfato y del olor, especialmente del olor corporal (Martínez, 2011), que debe disimularse y camuflarse aun a fuerza –paradójicamente– de bañarse en miles de aromas y fragancias, la sociedad valora “tener buen olfato” para todo tipo de menesteres... Aquí sólo puedo sumarme, consciente de que la antropología ha obviado durante años esos otros sentidos, a la crítica de autores como Pratt (1986), Stoller (1989), Eriksen (1995) o Ferrándiz (2011), quienes abogan por sensibilizar la etnografía, por una aproximación más fenomenológica y corpórea, dado que olores, gustos, texturas o sonidos construyen también la experiencia, y dado que toda identidad se vincula a estímulos sensoriales.

Recobrando fuerzas antes de bajar al “menos uno”, Chucho y Gelo –músico, mago y arquitecto– se toman una “estrella” (una cerveza Estrella Galicia) y un “licorca” (un chupito de licor café) en el bar Vuelta, justo al lado. El día anterior, 1 de marzo de 2009, las elecciones al Parlamento de Galicia hicieron ganador al Partido Popular (PP), tras cuatro años de “bipartito” entre socialistas (PSdeG-PSOE) y nacionalistas (BNG). Aunque sus voces suenan apenas dicen que no les va la vida en ello, que la política está en otra parte, y repiten un cántico habitual desde hace años en las manifestaciones: “PSOE, PP, a mesma merda é”. Ninguno de los dos fue a votar: “No por pereza, sino *de motu proprio* [*sic*]”, advierten. “Hacer política” y “ser ciudadano”, dice Gelo, “va más allá de las elecciones”: “Los derechos y obligaciones no deben reducirse a ir a votar una vez cada cuatro años. Ser ciudadano implica algo más”, señala. Y enumera lo que entiende como otras maneras de hacer política: “montar centros sociales,

participar en la vida del barrio, manifestarte, organizarte en colectivos...”. Tirando de sarcasmo y criticando lo que entiende como una actitud “pasiva” de mucha gente que se conforma con “echar la papeleta”, Chucho recurre con su gracia habitual a todo un icono televisivo, Homer J. Simpson, y apurando el último trago de licor recupera una de sus frases: “Lisa, elegimos a los políticos para no tener que pensar por nosotros mismos”...

Soberanía asamblearia: círculos y rituales de ensamblaje

Todo espacio se produce, se habla y se incorpora, y todo saber se espacializa y viene de alguna parte: *comprender* es entender, pero también abarcar. Recuérdese aquel aforismo de Borges: “para ver una cosa hay que comprenderla” (Luque, 1996). Dejando a mano izquierda la entrada principal que lleva a la librería, un largo rectángulo donde se apilan un sinfín de libros, discos, cajas y demás bártulos que cada día se vuelven más y más numerosos y que apenas logran conservar una apariencia de orden, saludo rápidamente a Julián –el empleado que hace malabares con las cuentas de la tienda, se lamenta por las miserias del negocio y alinea una tropa de estanterías que amenazan con resquebrajarse debido al peso– y bajo cuidadosamente las escaleras. En ellas, apiladas contra la pared, una docena de bolsas esperan –tras su oportuna lectura e interpretación, por así decirlo– a ser ordenadas, recicladas o directamente desechadas. La tendencia de Gonzalo a acumular cosas, y la de los propoleros a limpiar y organizar el espacio, generará más de una bronca y revertirá en frecuentes “luchas de escalera”: *clasificar, guardar y tirar* se volverán a un tiempo tareas cotidianas y focos de variados conflictos.

Antes de llegar al menos uno, la humedad, el polvo y el frío se traducen en una singular fragancia, aderezada con el olor a cerrado propio de los lugares sin ventilar y con el inigualable aroma de libros viejos y gastados, hacinados en armarios y estantes. En la pared amarillenta que se inclina mientras descienes, una plantilla de Banksy – célebre grafitero e icono contemporáneo del *street art* o “arte callejero”, conocido por sus piezas político-satíricas y por el uso combinado del grafiti y los estarcidos, y capaz de combinar su radical anonimato con la hipervisibilidad de sus obras (Cañedo, 2012)– aparece dibujada y da la bienvenida al visitante: en ella un babuino sujeta en sus manos un cubo de Rubik. El cubo opera como símbolo dominante del espacio y del centro social, figurando en el blog, en *flyers* y boletines mensuales de programación, así como en pasquines, convocatorias, carteles y pancartas, cual marca o emblema distintivo.

Al echar a andar la aventura colectiva, mientras buscaban una imagen que los definiese, la idea del cubo desordenado, girado y con muchos colores –“siempre se hablaba de mezclar y mezclar”, dice Chucho– les pareció adecuada: “así es como nos sentíamos, como monos con un juguete en las manos. Nos dejaban Própolis, un mundo de posibilidades que había que saber ordenar, con las que había que jugar”, recuerda. “El caos y la lógica que se va formando, eso simboliza el cubo” (Fátima); “un rompecabezas con piezas que encajar y con las que jugar para unificar colores” (Lara); “transmitía las posibilidades que pueden surgir a partir de la combinación de ideas, posturas, formas, ilusiones, trabajos o actividades” (Vera). Aunque volveré sobre ello, sabiendo que el símbolo ha de comprenderse situacionalmente, en la acción y el dinamismo que genera, y de una manera multirreferencial, polisémica y multivocal, la utilización e interiorización propolera del cubo de Rubik condensaba y unificaba significados dispares, aglutinando en su presentación y comentario los dos polos de sentido remarcados por Turner (1990), el ideológico y el sensorial. Funcionaba además, como la palabra *chijikijilu* para los *ndembu*, como “punto de referencia” con el que imaginar (y organizar cognitivamente) la experiencia del

espacio (Sperber, 1988). Un objeto, al fin, que en su presentación demandaba atención (Cohn, 1974), y en su comprensión toda una red de pistas, indicios y referencias indexicales (Rossano, 2010).

Del mismo modo que la imagen del cubo de Rubik, con su heterogeneidad y sus múltiples posibilidades recombinantes, servía para imaginar una práctica plural del espacio, reciclable, maleable, oscilando entre lo “dado” y lo “producido” (Fernández de Rota, 1984), también la asamblea –momento estrella de los procesos autogestionados– se instituía en aquel sótano como punto de referencia, capaz de *girar* el espacio y, como explicaba Lara, unificar ya no colores sino voces y sentires. Cuando, visto el fracaso del comercio justo, Gonzalo decide “darle un giro” y montar una tienda de segunda mano, anticipa sin saberlo –mucho antes del centro social– una tónica general en la vida del grupo: girar el espacio y girarse con él. Así como para los *ochollo* la asamblea representa el lugar de la política (Abélès, 1988), y su pertenencia se relaciona con el espacio que ésta ocupa, también la *pertenencia* a Própolis –informal, pues no se requería carné ni suscripción– pasaba por la participación en la asamblea, donde solían reunirse quienes “hacían”, y no sólo “usaban”, el espacio. Así, éste se vuelve una pieza participante en la génesis del campo político y ritual, cuya construcción contribuye al montaje de una dimensión política autónoma. En sus giros, en su viva praxis, nos recuerda que no es un *a priori*, que toda relación precisa de un soporte, y que el espacio es a la vez “soporte” y “campo de acción” (Lefebvre, 2013).

Pese a valorarse las charlas, diálogos y conversaciones mantenidas fuera de la asamblea, en el subsuelo, en la calle o en el bar Vuelta, la institucionalidad y sacralidad del momento asambleario conferían a estos encuentros un valor especial. Las asambleas dotaban de sentido cooperativo y comunitario a la autogestión del lugar. Bien es sabido que su modelo organizativo, donde cada participante tiene voz y voto, es común a otros movimientos, pero también –cada uno con sus particularidades– a empresas, asociaciones, partidos o sindicatos. En este caso, la organización asamblearia del centro bebía directamente de la experiencia okupa y del movimiento global, para quienes la búsqueda del consenso asambleario suponía el ensayo de la democracia directa y participativa, el “aquí” y “ahora” de una *política prefigurativa* que yuxtapone medios y fines, que pre-figura y actúa en el presente las formas y modos que reivindica⁸⁶.

Funcionamiento desplegado como crítica a la política de representación, pues en la asamblea cada uno se representa a sí mismo, y cuando excepcionalmente se delega, las tareas han de ser temporales y rotatorias. Ya en los años setenta y ochenta, el consenso y el asamblearismo constituían la piedra de toque del movimiento antinuclear (Downey, 1986; Graeber, 2009). Pero hay mucho más. Al margen de la tradición moderna europea, de los ideales democráticos de la Ilustración, el republicanismo y la

⁸⁶Resulta interesante comprobar, mencionada la sacralidad asamblearia y perfilando estos retablos del activismo contemporáneo, cómo la práctica del consenso asambleario, al menos en EE.UU., encuentra su origen en la *American Society of Friends*, entre los cuáqueros (Graeber, 2014). Los cuáqueros habían pasado más de 300 años desarrollando un proceso de toma de decisiones por consenso como un ejercicio espiritual donde el consenso se interpreta como un indicador de la presencia del espíritu divino en la comunidad. Indicador que había de ser reflejo no de la “unanimidad” sino de la “unidad”, esto es, no una opinión que todos respaldan sino antes bien una verdad superior (Kauffman, 2015). Tal y como indica Graeber, no estuvieron dispuestos a enseñar sus técnicas a otros hasta la década de 1970, puesto que lo consideraban una cuestión espiritual y parte de su religión. Finalmente, sería una crisis en el movimiento feminista –que usaba una suerte de consenso informal en pequeños grupos de concienciación– la que animó a algunos disidentes cuáqueros a echar una mano y a empezar a diseminar algunas de sus técnicas. Por lo tanto, dicho proceso asambleario encontraría sus antecedentes principales entre el feminismo, el cuaquerismo e incluso, dice Graeber, las tradiciones de los nativos americanos.

Revolución Francesa, fuera del continente abundan los ejemplos asamblearios. Entre las prácticas enfocadas al *consenso*, que etimológicamente significa “sentir [y asentir] conjuntamente” (Maffesoli, 1990), podríamos remontarnos a las asambleas del *seka* en Bali o los *aillu* en Bolivia (Graeber, 2014), a los consejos generales celebrados por los iroqueses, estudiados por Morgan en *Ancient Society*; o a la búsqueda de unanimidad entre los bereberes del Atlas marroquí; o a las prácticas de los *gabuku-gama* de Nueva Guinea, que juegan al fútbol para que no haya un perdedor y no para que haya un ganador, entendiendo que en su sociedad ha de primar la armonía (Luque, 1996). Tantas prácticas y tantos ejemplos podrían ser traídos a colación. En el caso aquí presentado, las asambleas funcionaban como rituales colectivos de fusión y ensamblaje, no habiendo en ellas –por definición– actores ni actrices, sino ejecutores participantes.

Sentándose en corro alrededor de las mesas de la salita recibidora, o desplegando un anillo de sillas en el centro del local, los allí reunidos formaban con sus cuerpos una circunferencia, invistiendo al círculo de un simbolismo ligado a la horizontalidad, la igualdad, la comunicación y la transparencia. Si bien el lenguaje coloquial ha suplantado al matemático, haciendo del círculo un sinónimo de la circunferencia, todavía queda una certeza: que todos los puntos son equidistantes respecto al centro. En su énfasis en la disposición circular, un plano ideal que raras veces se efectúa del todo, estos colectivos inciden en la importancia de la forma: cualquiera ha de poder hablar, ver y ser visto, oír y ser oído desde su posición, sin diferencias de altura ni rango. El carácter circular recuerda en cierto modo a la *orchestra* del antiguo teatro griego, aquel espacio redondo en que se desarrollaba la danza y la acción (Gebhard, 1974). Moviendo sillas, sillones y mesas, usando pizarras y pantallas, ubicándose en un punto u otro del espacio, readaptándolo y readaptándose a él, ordenándolo y ordenándose en él –pues “el espacio de un orden se oculta en el orden del espacio” (Lefebvre, 2013: 16)–, asamblearse constituye así un trabajo de acondicionamiento de lugares para la política (Corsín y Estalella, 2013), desbordando la reducción de ésta a lo deliberativo; a la dimensión material del espacio se le añade, pues, una arquitectura de cuerpos que hacen de su condición y de su distribución un elemento más de la trama política. Estáticos pero inquietos, hacen viajar sus voces, sus manos, sus dudas y silencios, como un anillo *kula* de intercambio y de circulación de miradas, gestos, comentarios y puntos de vista.

Lo diré poéticamente con Michelet, quien sugería que la casa era construida realmente por el cuerpo, en una intimidad que la trabajaba físicamente, tal y como suele ocurrir al interior de un nido: “Por dentro, el instrumento que impone al nido la forma circular no es otra cosa que el cuerpo del pájaro. Girando y abombando el muro por todos lados logra formar ese círculo [...] La casa es la persona misma, su forma y su esfuerzo, su padecimiento” (Bachelard, 2000: 135). El espacio trabajado por el cuerpo. A pesar de que el círculo se ha usado en muchos grupos, y pese a las imágenes idealizadas que han comparado la comunidad con un “círculo cálido” (Bauman, 2003), o que han diseñado idílicas ciudades en forma circular, como la ciudad-jardín de Howard (Caldeira, 2007; Jacobs, 2011); y pese al tierno romanticismo del *circo* y de los círculos *hippies*, o del propagandismo gubernamental del “reciclaje” –que implica, precisamente, volver a meter dentro del círculo–, no cabe olvidar que éste puede ser también un lugar de confrontación. Véase aquí, por ejemplo, la voz inglesa *ring*, que entre sus acepciones incluye las de “anillo” y “círculo”. En su origen, antes del cuadrilátero y del boxeo moderno, el *ring* era el círculo dibujado en la tierra donde se batían los púgiles. Así, la asamblea puede ser a veces lugar de ataques y discrepancias, “arena política” (Alcantud, 1998). Si bien la arquitectura asamblearia de los centros sociales se contrapone a la arquitectura representativa de los hemiciclos parlamentarios, donde un semicírculo

con un estrado en el centro configura una situación de comunicación vertical, no por ello debíamos pensar el momento asambleario como un instante de pura armonía⁸⁷.

De entrada, la ausencia formal de membresía da pie a que cualquiera pueda participar y opinar en una asamblea, aunque a mayor carga de implicación (más horas dedicadas a abrir y cerrar el local, limpiar y mantener el espacio, hacer “apaños” y “chapuzas”, organizar tareas y comisiones, coordinar talleres, “currarse” el blog y la barra...) más legitimidad. He aquí el principio y el gran reto de cualquier centro social: gestionar su grado de apertura. En Própolis, como en otros centros que he conocido, que la asamblea crezca y que el proyecto se haga más grande supone un premio y a la vez un lastre, una carga ligada a un hecho que tiende a repetirse: la cohesión aumenta a medida que se reduce el tamaño de la comunidad. Sirviéndome del análisis establecido por Canetti (2002), un centro social podría verse como una manada. Para ésta, ganar miembros se vuelve algo fundamental, pues la caza, la guerra y la recolección se hacen entonces más asumibles. No obstante, y paradójicamente, no ha de crecer más allá de un límite, el límite de lo estrictamente gobernable. Estamos, evidentemente, ante una notable contradicción. Si el empuje de los nuevos centros sociales está en abrirse al barrio y a la ciudad, y si los movimientos sociales quieren desbordar los círculos de confort en los que se hayan instalados, han de superar esta frontera que los lleva, no pocas veces, a convocar a los que ya estaban o, si se prefiere, a predicar para conversos.

Pero además, si el estado gobierna la distancia, dice Canetti, la manada se caracteriza por su gobierno sin distancias, cara a cara. Es precisamente este *juego de distancias*, junto al juego mutuo de movimientos y contramovimientos conversacionales (Goffman, 1987), el que está presente en la asamblea. Un juego no sólo de acortamiento sino de distanciamiento respecto a la lógica de la representación política; he ahí, tratando de superar la distancia entre lo “local” y lo “global”, y lo que se entiende como un proceso de pérdida y externalización de la soberanía –que se cree que deja de residir en la gente y en el estado y es trasladada a Bruselas, al Banco Central Europeo, al FMI, etc.–, que emerja desde el subsuelo la idea de la *soberanía asamblearia* como un tipo de *soberanía localizada*, gobernable, palpable y revisable, siendo la asamblea el órgano máximo y decisorio que a la vez discute, sanciona, legisla y ejecuta. Con su carácter productivo, por el cual los propoleros devenían no sólo dueños de la negación sino agentes de la proposición, el instrumento y la metodología asamblearia se inscribían en una cultura de lo “anti”, pero a la vez eran seña de una “cultura de lo *auto*” (Gómez-Ullate, 2009), que hace de la autoorganización, la autogestión, la autosuficiencia o la autonomía su motor de acción.

Empero, si bien cualquiera podía participar en las asambleas, y si éstas eran “lo más importante” a nivel organizativo y representaban para el grupo “la base común de igualdad”, explica Vera, su desarrollo también dejaba entrever distancias en su interior. A las largas asambleas del principio, que solían terminar con unas cervezas, acudían unas 20 personas; con el paso de los meses los asistentes se irían reduciendo, siendo habitual encuentros de 10 ó 12 personas, cayendo al final la media a unas 6 u 8. Debido en parte a su juventud e inexperiencia, aquellas “*xuntanzas*” de gente “que quería hablar”, que con el tiempo iría aprendiendo a escucharse, a asamblearse y a estructurar sus encuentros, no estaban exentas de

⁸⁷Respecto al “círculo”, y casi obligado por las circunstancias, sabiendo que todo texto se hace y se ofrece en un contexto, no puedo sino comentar muy brevemente la reciente irrupción en el ámbito español de un nuevo partido político (Podemos), que ha decidido hacer del *círculo* su símbolo y su forma organizativa. Curiosamente, en su metodología, ya no se “hace” un círculo sino que “hay” un círculo, pues así denominan tanto a cada una de sus organizaciones territoriales –dispersas a lo largo de la geografía peninsular– como a las asambleas que le sirven de punto de encuentro y visualización.

desequilibrios. “La asamblea era un *continuum* de voces, unas más altas que otras”, dice Vera. Atendamos por un instante a su reflexión:

“Hay personas que por su carisma ya tienen apoyo. Da igual lo que digan. Si habla otro se lo va a tener que currar el triple para que eso sea valorado. O tienes el periscopio continuamente puesto para cortarlo e intervenir cada vez que ocurre, o sucede... *y eran hombres* [...] El tono de voz hace mucho, ya marca. Cuanto más hablas, más seguridad tienes. Cuanto más hablas y más silencio hay, más te creces: si sientes ese asentir de los que te rodean, si te escuchas, tu propio eco te va llenando tu ego y cada vez te tiembla menos la voz, eres capaz de tener un discurso más hilado y parece que lo que dices tiene más sentido... ¡Eso si intervienes quince veces! Si sólo intervienes una vez, vas a entrar con un tono mucho más bajo, más dubitativo, y no vas a enganchar de la misma manera al resto de la gente... a no ser que tengas carisma, y en cuanto hablas todo el mundo gira la cabeza. Si no lo tienes y eres una más, tu comentario va a pasar desapercibido... y esas voces más fuertes van a invadir otra vez el espacio”.

Interesándome por su apunte respecto al género, le pido que lo explique otra vez:

“Éramos muchas mujeres, pero el género estaba muy marcado. Nosotras desarrollábamos el trabajo más invisible y menos reconocido [...] Hacia fuera, quienes se llevaban los méritos eran los hombres, y en las asambleas la voz cantante la tenían 3 ó 4 figuras masculinas [Aquí admite que ella era una de las voces femeninas con más peso]... Éramos un poco invisibles: nada diferente de lo que pasa en tantos grupos. ¡Pero no eran ellos! Era esta sociedad de *machirulos* [Machista y patriarcal] [...] Es curioso cómo en los movimientos, donde hay una tendencia a llevar un discurso de igualdad... en estos espacios de la izquierda también se reproduce, pero más encubierto”.

Espacios de la izquierda en los que, a su parecer, perviven las diferencias y las relaciones de poder. Relaciones, como dice Vera, “marcadas” en el espacio y en los cuerpos, que pese a distribuirse circular e igualitariamente son capaces de “invadir” el espacio, de ocuparlo con voces “cantantes”, “más fuertes”, “más altas que otras”. En el caso del género, hay que insistir en el poder que tiene el lenguaje para trabajar sobre los cuerpos (Butler, 2001), pues estamos formados y performados por él, y hasta la censura – paradójicamente, y aunque te permita hablar a cambio de no ser escuchada como el resto– se vuelve, a su modo, productora de discursos y contradiscursos (Butler, 2004). Y es que los cuerpos no sólo han de “currarse” la asamblea, sino trabajarse en ella. Como técnica, protocolo y experiencia que se acumula, la asamblea se convierte en un trabajo sobre los cuerpos: aprender a hablar y a escuchar, manejar la comunicación verbal y no verbal, gestionar tu carácter y tus formas de interacción pública... “un saber corporal que se plasma en maneras de estar, de moverse, de tomar la palabra, de expresarse con elocuencia, de dialogar, interpelar o discrepar... de orientar la discusión” (Cañedo, 2012a: 372). Espacio-tiempo ritualizado, con sus ritmos, que requiere de un aprendizaje.

¿O tal vez de un *desaprendizaje*? Así lo indica Ribas, que por aquel entonces formaba parte de la asamblea de la Casa das Atochas, por donde se pasaba de vez en cuando alguna gente de Própolis. Aquí de nuevo sus palabras y su autocrítica:

“El consenso es imposible en asambleas demasiado grandes... Las votaciones debieran dejarse para temas muy controvertidos y tras mucho debate, como último recurso [...] Supongo que

la práctica asamblearia es una práctica en la que tienes que educarte, pero ninguno hemos sido educados para particip... [sic] para *trabajar* de una manera asamblearia [Nótese el énfasis de los informantes en la necesidad de “currar” o “trabajar” *en y las* asambleas: ‘es un curro grande el saber asamblearse’, insiste Vera]. Puede parecer que es todo intuitivo, pero no es verdad. Hay que *desaprender*... Nosotros, de niños, cuando nos han generado los recursos con los que enfrentarnos a la vida, el consenso o el asamblearismo, o simplemente el recurso de la toma de decisiones en colectivo, no sólo no nos lo han fomentado sino más bien nos lo han cortado [...] Hemos aprendido los recursos para desenvolvernos en un mundo jerárquico y los aplicamos al asamblearismo: a veces las asambleas son autorreferenciales, la gente *habla por hablar*, no escucha el rollo de los demás, no pretende realmente llegar a un diálogo... y hay unas luchas de poder que tienen más que ver con los egos. Y no por llevar años en asamblea no careces de *vicios asamblearios*, pero... ¡Joder! A ti te han enseñado a poner la mano pa [sic] que no te copien, o a levantarla para ir a mear... Quiero decir: nosotros gestionamos las cosas como si viviéramos siempre en jerarquía, y muchas veces las asambleas las gestionamos de esa manera; entonces es muy complicado resolver las cosas sin tener que recurrir a la votación, que es una forma de romper el diálogo”.

Lejos queda, en la voz de estos protagonistas, la asamblea ideal y romantizada: sesiones largas y poco productivas, uso de formas retóricas negativas (interrupciones, personalismos, manipulaciones, saltos de turno o monopolios de palabra), artimañas vía moderación o toma de actas, diferencias en el manejo de la oratoria, etc. Algunas veces se vuelven un “rollo” o una “tortura” hasta llegar a un acuerdo colectivo; otras, las “mejores” asambleas (las más fluidas, eficientes y productivas) son aquéllas capaces de gestionar la espontaneidad, los tiempos y los silencios. Para ello se requiere, casi sin excepción, acudir al “periscopio” del que habla Vera –no subiéndolo a la superficie sino vigilando con él el subsuelo–, a mecanismos y figuras de control, estructuración y ordenamiento; la asamblea funciona también como dispositivo de control. El “hablar por hablar” al que alude Ribas recuerda en ocasiones la dimensión fática del encuentro, hecho *por y para* el contacto, más allá del contenido y el orden del día: “para autoorganizarse, llegar a acuerdos y tomar decisiones”, dice Vera, “pero al final es un espacio de socialización, de encuentro, de liberar tensiones, de sentirse escuchado, para verse las caras y sentirse parte de algo”. Un espacio levantado frente al “mundo jerárquico” del que habla Ribas, pero no exento de los “vicios” y “egos” a los que ambos aluden, ni del “carisma” que se disputa y reparte entre turnos de palabra.

Un carisma ligado a lo personal, a un liderazgo informal capaz de cuestionar la pretendida igualdad asamblearia, pero que se opone diametralmente a la autoridad racional y burocrática (Weber, 1984). Sería más bien, al modo indígena estudiado por Clastres (1974), un liderazgo sin autoridad, validado en base a un talento oratorio que nos recuerda la estrecha imbricación entre palabra y poder – aunque a veces, cuando las horas y el cansancio aprietan, se hable por hablar y apenas se escuche–, pero que también nos enseña que en la pequeña sociedad que representa la asamblea, ella y sólo ella es el lugar real de poder, y que no admite que éste se separe ni se individualice.

Un espacio-tiempo de ensamblaje que se debate entre el yo y la comunidad, lo individual y lo colectivo. Una forma y una metodología nacidas para contrarrestar el “mundo jerárquico”, y para no olvidar (o para recordar siempre) que éste existe. Si en un primer paso, al explicar su *Homo Hierarchicus*, Dumont definía la jerarquía como “el principio de gradación de los elementos de un conjunto, por referencia a ese conjunto” (1970: 85), negando su existencia en el mundo moderno occidental, en un segundo movimiento (1982), centrado en su *Homo Aequalis* y teniendo en cuenta la extensión de la ideología económico-liberal y el papel sacrosanto del mercado, admitía variados grados y estilos de

jerarquía en nuestras sociedades, encubiertos por procesos de eufemización discursiva bajo etiquetas como “desigualdad” o “estratificación social”.

Mirando hoy hacia atrás, su obra se me antoja estimulante, pero a la vez cerrada y reduccionista; ejemplos jibaros como los *achuar* (Descola, 2005), profundamente individualistas, complican la aparente dicotomía entre un Occidente igualitario y un mundo no occidental extremadamente jerárquico. Así como al interior de las castas indias se celebraban los *panchayats* o asambleas aldeanas, buscando una cierta justicia comunitaria, en nuestras ciudades las desigualdades crecen a diario, jerarquizando el acceso al empleo, a la vivienda y a otros derechos básicos. La experiencia de Própolis, condensada en su símbolo dominante, mezclaba los colores, precisamente aquello que trataba de impedir el sistema jerárquico de los *varnas* (“colores” o “estados”), que marcaban las cuatro categorías: *brahmanes* o sacerdotes, *kshatriyas* o guerreros, *vaishyas* o mercaderes y *sudras* o servidores (Dumont, 1970). Ni dentro ni fuera, ni arriba ni abajo. La asamblea arrastraba consigo “vicios” y “recursos”, diría Ribas, exportados e importados del exterior, sin olvidar una de las lecciones importantes de Dumont: la jerarquía no estaba en grupos delimitados y separados, sino que se fundaba en la relación de interdependencia de unas castas con otras, y de éstas con su exterior.

A medida que se pulía y maduraba la forma asamblearia, en base a un entrenamiento repetitivo, la gente de Própolis incorporaba la figura del moderador y el facilitador, la toma y la publicación de actas, y estructuras como las comisiones (“programación”, “difusión”, “apaños y bricolaje”, “espectáculos”, “dinamización”, “limpieza”...), ausentes en un primer momento y vilipendiadas con cierta ingenuidad. La siguiente reflexión de Vera manifiesta el debate interno respecto a la jerarquía:

“Nos parecía llevar *el sistema* a nosotros mismos... Ya sabes: ‘Nosotros somos capaces de autorregularnos, de autoorganizarnos’... ¡El error de montón de movimientos! Parece que las normas son todas un corte de alas... cuando realmente la estructura es necesaria. Siempre va a hacer falta una voz cantante [...] Llegamos a una obsesión por la horizontalidad. A veces es necesario un patrón más vertical pero no asumido como una autoridad... ¡No pasa nada! No por eso es menos igualitaria la cosa, tan sólo es más estructurada”.

En cuanto al carisma y a los liderazgos informales, al dominio de la oratoria Clastres añadía otras dos cualidades: la generosidad y el talante pacificador. Pero quizá sea más oportuno viajar por un instante a Melanesia, cuna de variadas sociedades acéfalas con un liderazgo que la literatura etnográfica ha presentado como de *big men* (Sahlins, 1979) y de *great men* (Godelier, 1986), “hombres con nombre” y “hombres de fama”. Líderes sin título político, por así decirlo, pero reconocidos como tales en las relaciones interpersonales, bien sea por sus poderes mágicos, su destreza en el cultivo, su bravura en la guerra, su oratoria o su capacidad para acumular riquezas y redistribuirlas generosamente, manteniendo el respeto y la equidad en el grupo. Ahora bien, para el caso de Própolis, dado que los liderazgos eran en realidad bastante débiles, fruto de las simpatías y de la capacidad de dar palabras, ideas, energía, trabajo y, quizá más importante, visibilidad y conexión (relaciones) con otras iniciativas; y dado que las asambleas de los centros sociales, por lo general, tienden a funcionar como experiencias fractales y autosemejantes –como la red de redes en la que se engarzan–, semeja más interesante la crítica vertida por Wagner (2013) a la obra de los dos autores anteriores.

Cuestionando la definición clásica de los liderazgos melanesios, Wagner propone una contrafigura basada en el modelo indígena de interpretación (la “persona fractal”), a través de la cual

señala que los pares “individuo-sociedad”, “singular-plural” o “parte-todo”, no son más que dicotomías occidentales exportadas hasta Oceanía por la mirada y la ideología de los antropólogos. La persona melanesia, dice Wagner, sería más bien un recorte de una cadena de relaciones, una suerte de proyección holográfica. Ni singular ni plural, dicha fractalidad quebraría la visión previa del *big men*: la de ser, en el contexto de una economía redistributiva, un operador entre escalas (del individuo a los distintos agrupamientos, y viceversa). En cambio, la fractalidad se relaciona con el todo, se convierte en él y lo reproduce, siendo distinta a cada parte individual y a la suma de éstas. Una persona fractal sería aquella que, como la sociedad, es el todo y la parte a la vez: “No es nunca una unidad en relación a un agregado, o un agregado que permanece en relación con una unidad, sino que es siempre una entidad con la relación integralmente implicada” (2013: 84). Y si la relación es la clave de la fractalidad, el habla es su medio... “Esta es la fractalidad de la persona melanesia: el habla formada a través de la persona que es la persona formada a través del habla” (ibíd.: 90).

Si hasta aquí me he fijado en el lado más gris, desatendido en buena parte de la literatura sobre movimientos, y he puesto el foco en la fisión y el conflicto, no puedo sino señalar igualmente el carácter fusional de las asambleas, pues al fin y al cabo, *fisión y fusión*, conflicto y cooperación, impregnan toda relación social (Díaz, 1998). Por ello, cerrando este apartado, consciente de que la “mística del consenso” (Luque, 1996) refleja en ocasiones la incapacidad de los discrepantes –por fatiga, conformidad, falta de diálogo, etc.– de llegar a un acuerdo o entablar un debate; y sabiendo que existe una “fetichización de la autonomía” (Gledhill, 2000) que la fija a veces como punto de partida y no de llegada, con sus riesgos y correspondientes dificultades; consciente de ello y habiéndolo anotado, destacaré el valor de la asamblea como ritual de ensamblaje.

Por un lado, su repetida celebración, semanalmente al principio y luego cada dos semanas, convertía estos encuentros en medios con los que reafirmar periódicamente al grupo. La energía del centro mantenía una relación directa con la intensidad y la constancia de las asambleas: hacia el final del proyecto, cuando las fuerzas mermaban y se repetían los desencuentros entre algunos miembros y también entre éstos y Gonzalo, se estiraban más sus frecuencias. No obstante, pese a su dificultad y a representar un “sacrificio” (de tiempo, notablemente) y un “curro grande”, la organización, gestión y normalidad del espacio se confiaban a su grupal desempeño. Una ejecución colectiva que aglutinaba propiedades formales típicas de los rituales, el modo efectivo, ejecutivo y de expresión (Rappaport, 2011): repetición, acción (actividad no espontánea), estilización (de la retórica y los usos del habla), orden (de los temas, de los cuerpos, del espacio y las palabras), indexicalidad y simbolismo, puesta en acto o realización ejecutiva (rítmica y circular), dimensión colectiva, singularidad del tiempo y del espacio (la asamblea como un fragmento al margen... aunque inspirado en lo cotidiano), etc.

Rituales para una época en la que el campo de lo ritual se desplaza (Segalen, 2005), se difumina (Velasco, 1992a), se extiende mientras se desprende de su limitación a la esfera religiosa, lo cual no implica que la sacralidad que genera no perviva; por ello he decidido hablar de *retablos*: el activismo es igualmente un campo de lo sagrado. Ritos de paso... o *de institución*, pues una de las funciones asamblearias era fijar una identidad colectiva, establecer un orden y asignar un estatus, separando a los iniciados no de aquéllos que aún no se habían iniciado (que no habían pasado), sino de los que nunca lo harían: crear así una esfera política antagónica, alternativa, otra. He ahí que la propuesta de Bourdieu (1985) de sustituir la noción de “paso” por la de “consagración”, “legitimación” o “institución” podría ser discutida para el caso de las asambleas.

Asambleas que respondían a un desplazamiento mayor que el del campo ritual: el desplazamiento de lo político. Tácticas impulsadas al compás de una galopante crisis de representación, inoculada al interior de un sistema político en el que todo gira en torno a la delegación y la elección. Una elección que expresa la continuidad del sistema y a la vez es promesa de su renovación (Abélès, 1990); “proceso misterioso cuyo efecto es transformar al individuo en un hombre público” (Abélès, 1997: 7), otorgándole una cualidad que le confiere el derecho de actuar sobre las acciones de los demás, al tiempo que da cuerda a la circularidad del “misterio del ministerio” o del “ministerio de la delegación”, avivando la “alquimia de la representación” (Bourdieu, 1985) por la que el representante –que conforma al grupo que le conforma a él– recibe un mandato para hablar en nombre de dicho grupo, constituido en él y por él.

Una alquimia, es cierto, que puede llegar a enmascarar, por el juego de la representación, la realidad de unos individuos no tan diferentes al resto. En su trabajo al interior de la *Assemblée Nationale*, una “*no woman’s land*” con menos de un 11% de mujeres, Abélès (2001) nos presenta a los diputados –aun con sus diferencias entre la “élite” y la “base”– como dadores de tiempo y palabras, cuya actividad principal consiste en “decir” y “escribir”. Al igual que en los bajos propoleros, el *parlamento* se vuelve precisamente eso, el lugar de la palabra donde la *mise en mots* tiene como primer objetivo la producción de enmiendas, informes y leyes: fábrica de leyes donde escribir, codificar y archivar garantizan la producción continua de un *corpus* normativo, y donde la palabra hablada se vuelve relevante una vez convertida en texto, aunque haya palabras (y silencios) que nunca lleguen a textualizarse. Textos escritos para su aplicabilidad, como nuestro Boletín Oficial del Estado (BOE), suerte contemporánea de libro sagrado cuyos escribanos son en verdad diputados. Pero una vida política, admite, vivida al margen, separada de aquéllos a quienes representa; he ahí la arquitectura del palacio, la condición política de su infraestructura, una “microsociedad”, una “ciudad en la ciudad”, dirá Abélès, con su propia central eléctrica, sus bares y sus restaurantes, sus agencias de viaje y sus sistemas de seguridad, su gimnasio, su oficina de correos, su paso subterráneo usado por los diputados para esquivar la calle, infranqueable por los ciudadanos y reflejando en su propia materialidad la tendencia de la institución a encerrarse, a replegarse sobre sí misma, a ponerse aparte, a ser intocable, a sacralizarse.

Lo hemos visto. El espacio es político, y político es su uso y moldeamiento. Además de la separación anterior, otra causa que justifica el ascenso de los modelos asamblearios de autogestión colectiva, formas que no son nuevas pero que desacreditan, hoy con más fuerza, un relato y una “mística de la excelencia”, una “mística del poder” (Cohen, 2013) vaga y ambigua por la que unas minorías de élite emplean ideologías y técnicas de mistificación para mantenerse en posiciones de mando –aun cuando lo hagan siguiendo la escuela hobbesiana del consenso, es decir, sosteniendo que liderazgo y jerarquía son inherentes a todo orden, y que es el propio cuerpo social el que crea tal mística y se la confiere a sus gobernantes–; otra de las causas, decía, es el paso de la democracia de “opinión” a la de “negociación”, o si se quiere, el paso del debate y las ideas (del plano de la “representación”) al plano de la “simulación” (Abélès, 2001). Cuando el parlamento deja de ser el santuario del intercambio deliberativo, dice Abélès, y los diputados quedan sujetos a la disciplina del voto, el discurso se vacía de contenido, obsesionado por el gobierno y el interés del partido; he ahí la anulación progresiva del combate de ideas que fuera otrora la clave, y he ahí el simulacro que toma cuerpo. Simplificadas las oposiciones que orientaban la acción, la política se reduce a un espectáculo entre otros, y así nuestros protagonistas tejen alternativas y elaboran críticas, tratando a la escena política como aquello en lo que se ha convertido: un teatro.

Para reducir y humanizar la escala de lo político surgen los centros sociales, para participar en su armamento y en sus contenidos, para no sobrepasar el umbral de lo gobernable; y para gobernar al centro,

dotándolo de un cuerpo político, nace la asamblea. “En la asamblea se decidió que...”, pero también “la asamblea decidió”. “En la asamblea se dijo que...”, pero también “la asamblea dijo”. Y “la asamblea votó”. Y “la asamblea aprobó”. Y la asamblea “propuso” y “rechazó” y “aceptó”. A la asamblea, al artefacto, se le dota de personalidad; es más, se convierte en una tercera persona, que habla por todos y todas, sin suplantarse –paradójicamente– a ninguna en particular. He ahí una ligera contradicción y una crítica compartida por algunos ácratas: acatar la autoridad del consenso, o en su defecto de la mayoría, no significa eliminar la autoridad. Si bien la “democracia directa” se rige por el principio de la soberanía individual (cada uno tiene el poder sobre sí mismo y cada uno se re-presenta a sí mismo), el trabajo colectivo y la soberanía asamblearia –que hace de la asamblea una máquina capaz de producir una verdad, y sólo una– terminan subsumiendo a veces las singularidades y las opiniones individuales de quienes se vuelven dependientes del propio artefacto.

Las asambleas, decía, funcionan también como mecanismos de control. La implicación en el centro pasa, en primera instancia, por la asistencia a las mismas, y el nivel de compromiso vendrá medido por el cumplimiento o no con la cita asamblearia. El “verse las caras” del que hablaba Vera implica por igual un “contar/se las caras”. Pero además, el deber se asume y se interioriza, se lleva dentro: “Si te va el rollito, te va el rollito”, comenta Vera. “La asamblea, a veces, también es como una droga. Te metes en la asamblea y si no vas te sientes perdida”. Meterte *en* la asamblea y meterte *la* asamblea, como una inyección o una dosis regular que te ayuda a no perderte (en) la vida del grupo, generando a su vez una ligera dependencia. Pero la asamblea no termina en la asamblea, ni temporal ni espacialmente. Para orientar el proyecto y evitar posibles pérdidas, para mantener la conexión de las partes y contrapesar el carisma y la elocuencia de algunos en las reuniones públicas, sus tentáculos se expanden por el ciberespacio: una lista de correo sirve para dar e intercambiar información y opiniones.

El “orden del día” (o “menú del día”), además de anotarse en una pizarra antes de iniciar la asamblea, se envía por Internet los días previos a su celebración, siendo útil para orientar el encuentro y para ir quitando o añadiendo “puntos” según los comentarios de cada uno. El acta, a su vez, funciona como crónica. Durante el encuentro, alguien “toma el acta” en un cuaderno o en su portátil, sintetizando lo más posible los puntos y las discusiones entabladas. De vuelta a casa, esa misma noche o hasta un par de días después, la persona encargada distribuye el acta por la lista. Como en el caso del parlamento, lo oral multiplica su relevancia al verse convertido en materia textual. La inscripción del acta afianza lo hablado –aunque también lo pule y lo cercena, diezmado en cierto sentido su heteroglosia– y cumple con las funciones de la escritura: fija, precisa, publica, hace explícito lo implícito y le da a lo hablado una forma permanente, permitiendo a su vez las posibles reelaboraciones ulteriores (Goody, 1990).

Sin embargo, el uso del *e-mail* puede generar equívocos y malentendidos, mostrando que la fuerza de la asamblea está en el encuentro cara a cara de los cuerpos:

“No se debe abusar del correo, pero muchos de los que estamos ahí tenemos un tiempo limitado para dedicarle –admite Pucho–. El correo te salva de un montón de cosas, pero deja su huella... Al final, la comunicación de ese tipo siempre crea inconvenientes. Para empezar no te ves la cara: uno escribe una cosa y sólo tres se dan por aludidos, pero él lo escribe para todos y sólo le contestan dos... En general ayuda, pero tampoco hay que pasar toda la información por ahí”.

En cualquier caso, lo que hace la asamblea es ensamblar. ¿Pero qué ensambla? La comunidad. Lo decía en la primera parte, al describir las asambleas activistas de la contracumbre del COP15 como un trabajo sobre los acuerdos y los desacuerdos. He ahí, de nuevo, la palabra inglesa *assembly*, significando a la vez “asamblea” y “ensamblaje”. Ensamblar es unir, juntar, fusionar puntos de vista, entidades y maneras de hacer. “Sentirse parte de algo”, decía Vera. Parte de una “comunidad emocional” de herencia weberiana (Maffesoli, 1990), nacida en el subterráneo y conectada con la superficie no en una forma vertical y arbórea, sino en base a una idealizada concepción rizomorfa (Deleuze y Guattari, 1994), esto es, a través de una ramificación y una conexión descentralizada y horizontal. Tal “comunidad”, luego se verá, merece ser repensada y discutida. Entre el yo y la comunidad toda una cadena de relaciones y de fractalidades, por decirlo otra vez con Wagner (2013), que han de ser rastreadas y tenidas en cuenta.

Creo no caer en un pleonasma al presentar la asamblea como un ritual de ensamblaje. Además de la reafirmación periódica del grupo, del carácter fusional propio de tantos rituales, el ensamblaje referencia en realidad una misión, una función en obra, un proceso permanente de reunión, acoplamiento y encaje. “Al igual que la naturaleza, la sociedad es un ensamblado prematuro: debe ponerse por delante, no por detrás de nosotros” (Latour, 2008: 245). Así como “lo social”, según la Teoría del Actor-Red formulada por Latour (2008), no es algo dado sino algo que ha de ir componiéndose y rastreándose, de igual modo esta comunidad no se entiende ya bajo los principios cándidos, armónicos, cohesionados e incuestionables de la *Gemeinschaft* de Tönnies (1984), sino con todas sus quiebras y fracturas. Si bien, según Vera, la asamblea era “un *continuum* de voces”, su función principal era precisamente bloquear la discontinuidad de las mismas, creando así una serie continua: tomar la discontinuidad, multiplicidad y heterogeneidad inherente a sus partes y crear comunidad. Una comunidad quizás imposible, pero he ahí el reto: desde lo comunitario, romper la lógica arcaica de la comunidad, instalada sin ir más lejos en los centros sociales de primera generación. Tal reto se agrandaría poco tiempo después, con la aparición del movimiento 15M: con el aireamiento favorecido por las concurridas asambleas populares, celebradas en plazas y ya no en el interior de los centros sociales, agregando en las calles miles de diferencias e individualidades... ¿Qué pasa con la política cuando se rompe la comunidad?

He ahí la idea de ensamblaje, teorizada entre otros por Deleuze y Guattari (1994) y por los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, por ejemplo Latour (2008). Con tal concepto aluden básicamente, más allá de sus diferencias, a la producción de algo novedoso, a una emergencia que no resulta de la suma de las partes sino del ensamblado provisional de entidades heterogéneas. Un fenómeno, además, que en el campo de las asambleas y los centros autogestionados, en el terreno de los movimientos sociales, se convierte –dada su fractalidad y su reproducción múltiple, aunque siempre localizada– en algo global. He ahí el interés de los “ensamblajes globales” (Ong y Collier, 2005), fenómenos y prácticas que se reproducen en otros lugares, territorializaciones en contextos específicos de fuerzas, flujos y tendencias mundiales que contribuyen a definir nuevos modelos de relaciones políticas, materiales, colectivas y discursivas. Por todo ello, y por mucho más y por mucho menos, las asambleas funcionaban en Própolis como rituales de ensamblaje: eran una pequeña muestra de algo más amplio, discursiva pero también material, narrativa y a la vez infraestructural; una pequeña muestra de forma y método que circula, como lo hacían las voces y las miradas, a través del globo.

Activismo, resistencia y tácticas del cuerpo (o del poder y sus disfraces)

La ciudad estaba “parada”, sus lugares “muertos”. Hambre social, postal inerte. Contra esta imagen, construida con fragmentos de sus discursos, Lara y Teresa veían el nacimiento de Própolis como

una forma de “hacer algo”, de “tomar partido” (curiosa expresión). Es de sobra conocido que la ambigua noción de “activismo”, que por cierto nadie se molesta en definir, se contrapone a esta foto fija de quietud e inercia. Y sin embargo no deja de sorprenderme que sea precisamente la figura de la ciudad, que no se detiene más que en su decadencia, en su abandono o en su total destrucción, y que es la viva imagen de las idas y venidas, de la actividad frenética y del movimiento, la que se tome como muestra de inacción. Está claro, no obstante, que la exageración de ambas, justificada o no, se refuerza en la sinécdoque para hablar de “la ciudad” en lugar de “las gentes”, o más bien de ciertas gentes. La pasividad criticada no se pinta congelada en el ajetreo de hora punta, ni en el bullicio de los mercados, ni en el trasiego del puerto; no se ve pasiva al atardecer, en el paseo marítimo, ni tampoco de noche en los bares, y por supuesto no se concibe la pasividad dentro de las casas, al fondo del salón, bajo la cama o entre fogones, donde cada día ellas limpian. Pareceré ingenuo: toda vida social lleva implícita una acción, una actividad, una trama. Lo que ocurre con el activismo es que aparece para acelerar la acción, contra una “pasividad” sentida en el plano de lo político.

En el menos uno, a mano derecha, un gran tablero de corcho funciona como calendario de actividades y agenda colectiva. En él se actualizan, a veces más tarde que pronto, las jornadas, talleres o actuaciones que aparecen también publicadas en el blog del centro social y en los boletines de programación distribuidos por la ciudad. Quiero recordar aquí, sin tiempo para una antropología del tiempo, un importante apunte de Leach, tantas veces citado: “Hablamos de medir el tiempo como si fuera un objeto en espera de ser medido. De hecho, *creamos el tiempo* al crear intervalos en la vida social. Antes de esto no hay tiempo que pueda ser medido” (Velasco, 1982: 9). Con el activismo, en este sentido, ocurre lo mismo que con la fiesta, aunque con una diferencia. Además de temporalizarse los espacios y de espacializarse el tiempo, junto a la práctica de ciertos lugares que van componiendo y orquestando una “cartografía crítica” de la ciudad, el activismo se define por la propia acción insertada en el tiempo, por un “tiempo activista” o un “tiempo de activismo” que, desafiando su condición de intervalo –y bajo la premisa sesentera de que “lo personal es político”–, quiere hacerse continuo.

Un tiempo cotidiano que hay que fabricar, unido como la cotidianidad a juegos de invención y reinención, de apropiación y reapropiación (De Certeau, 1999a), ligado a un hacer continuo y creativo; lo cotidiano que, a su vez, se compone de repeticiones, y que dejó con la Modernidad “de ser *sujeto* (rico en subjetividad posible) para convertirse en *objeto* (objeto de la organización social) (Lefebvre, 1984: 79). Es cierto: “Hay un tiempo vivido, otro pensado y otro deseado” (Gómez-Ullate, 2009: 65). Pero hay muchos más. El tiempo activista, como tiempo luchado, es tan sólo uno de ellos.

El activismo, pues, nace como *aceleración*, pero también como *reacción*. Así lo matiza Olivia, usuaria del taller ReCiclos y presentada en el siguiente capítulo, para quien “el activismo se mueve en una brecha social que te obliga a ser contradictorio”. Brecha que te sitúa entre lo individual y lo colectivo, entre lo personal y lo comunitario, y que parte de un “suelo de disgregación” en el que, reaccionando a algo que falla, el individuo ya parte del fallo, de la quiebra y no de la sintonía. Así, como se verá en el último apartado de este epígrafe, el trabado camino entre el individuo y la comunidad será una constante en el activismo. “Tú, como activista, eres individuo, pero pretendes generar algo a otro nivel, generar comunidad”, dice Olivia. Ahora bien, buscar tu propio bien, explica, va a veces en contra del bien común, al estar escindidos. He ahí, para ella, el desafío: “Hacer que eso vuelva a cuadrar, que mi bien coincida con el bien común”. Y he ahí, y sobre ello volveré más adelante, el reto y la paradoja misma del activismo, tal y como ella asegura: “El activismo no puede ser comunidad porque es reacción, pero en el fondo está

buscando esa comunidad"... Ahora, volviendo a lo anterior, miro desde mi memoria el tablero de corcho, consultando a continuación mi diario de campo:

Semana del 2 al 8, junio de 2008

Lunes: Reunión de asociaciones del Agra. Martes: Charla sobre cuerpo femenino y *mooncup* (o "copa menstrual"); taller de creación colectiva de canciones (o "canción creativa"). Miércoles: Charla del colectivo animalista "Libera!"; charla del Foro Galego de Inmigración. Jueves: "Jam al Cubo"; concentración en el Observatorio ("Más parque, menos cemento"). Viernes: Taller de masajes; taller de yoga; charla sobre urbanismo e "irregularidades" en el barrio (parque del Observatorio). Sábado: Asamblea. Domingo: Taller de calceta; "Pensinema" (pensamiento y cine, se proyecta *La haine*).

Semana del 12 al 18, enero de 2009

Lunes: Taller de bicicletas "ReCiclos"; reunión de asociaciones del Agra; asamblea anti-guerra. Viernes: "Laboratorio de teatro". Sábado: Cabaré. Domingo: Taller de calceta; actuación de la compañía de Chucho y charla de *Casa de Clovni* (o "casa de clowns", proyecto de intervención social franco-rumano que actúa en Timisoara usando el circo como herramienta de trabajo con los niños de la calle. Jana, Vera y Chucho, entre otros propoleros, pasaron varios meses en Rumanía participando en el proyecto).

Semana del 25 al 31, mayo de 2009

Lunes: Taller "ReCiclos"; *obradoiro de contacontos*. Miércoles: Asamblea. Jueves: *Xogos na rúa* (en los Cantones, junto al Obelisco). Viernes: "Fiesta hortera"; *xornada no Campo Volante* (o Campo de Marte) y celebración de mercadillo de troco [trueque de alimentos, cursos, semillas, ropa...], *Comida-Non Bombas*, etc. Viernes: *Xuntanza da comunidade senegalesa*.

Semana del 2 al 8, noviembre de 2009

Lunes: Taller de bicicletas "ReCiclos"; taller de yoga; Jornada de la *Universidade Invisibel*, asociación coruñesa de activistas e investigadores (ponencia invitada de la Oficina de Derechos Sociales del CS Seco de Madrid, con el título "Experiencias de autoorganización y lucha migrante en Vallecas"). Martes: *obradoiro* de gaita. Miércoles: *obradoiro* de gaita; asamblea. Jueves: Taller de expresión corporal (teatro). Viernes: Jornada de la *Universidade Invisibel* (ponencia invitada de la jurista madrileña Marga M. Escamilla, del colectivo Ferrocarril Clandestino: "La reforma de la Ley de Extranjería: el nuevo endurecimiento de la política migratoria"); magosto organizado junto al Vuelta y a otros bares del barrio, celebrado en la calle Barcelona con actuaciones, castañas, pasacalle y conciertos. Todo gratis.

Esta selección más o menos azarosa de notas de campo vale para hacerse una idea del nivel de actividad del centro, así como del talante de sus acciones (lúdicas, culturales, reivindicativas) y de su orientación ideológica. Además de los *obradoiros* o "talleres" permanentes (ReCiclos, teatro, yoga, canción creativa...), que podían cambiar de día según la época y la disponibilidad de los responsables, y al margen de acciones puntuales (acciones de calle, concentraciones, manifestaciones, etc.), el día a día se

nutría con la sucesión de charlas, encuentros, festivales y jornadas en que participaban personas y colectivos locales, nacionales e internacionales. En el verano se mantenía la agenda de conciertos, aunque decaía la disponibilidad de la “tropa” (“la tropa” o “*la troupe*”: la peña propolera) y el nivel de actividad general. En sus poco más de veinte meses de vida (abril de 2008/enero de 2010), la asamblea dio luz verde, coordinó y gestionó un sinfín de propuestas. A veces el ritmo era llevadero. Otras, en cambio, se alcanzaba un nivel de “saturación” que traía algunas críticas, por ejemplo las de Pucho: “Yo creo que hay una saturación general, por eso usamos tanto el correo [El e-mail]. Creo que no se puede hacer bien todo lo que se está intentando hacer. ¡Própolis *sobreproduce!* El rollo es que haya cosas... una obsesión en tener muchas cosas”. Curiosa paradoja, veremos, que reproducía en ciertos aspectos la lógica del “sistema”. En cualquier caso, la dinámica del grupo y del espacio, su animada creatividad, se basaba siempre en “hacer cosas”, en “montar *movidas*” [armar jornadas, actuaciones, etc.], en estar “en mil historias”, “en mil líos” o “en mil fregados”. Un tiempo activo, durativo, en gerundio. “Se trataba más bien de *hacer*... Hasta los acuerdos se definían haciendo”, añade Vera.

Tiempo en gerundio que respondía a la creciente desconfianza en las instituciones, a la crisis político-económica y a los cambios estructurales comentados. Al ambiguo estatuto del “activista”, etiqueta con la que más de uno se sentía incómodo, resulta difícil encontrarle un origen claro. Desde luego, su generalización quedó instalada con el movimiento por los derechos civiles de los años sesenta y con el ecologismo expandido desde entonces. Pero su generalización, sospecho, no tuvo tanto que ver con la voluntad de los activistas sino más bien, como ocurrió después con la “antiglobalización”, con el bombardeo mediático y con la maniobra de unos media que pronto marcarían como “activismo” cualquier acción o protesta, llegando a desinflar de significado el concepto a fuerza de su ambigua repetición. Sin embargo, si bien el concepto de “antiglobalización” fue repetidamente contestado, la etiqueta de “activista”, muchas veces, parece llevarse e incorporarse con orgullo. Huelga decir que no hay un solo tipo de activismo ni de activista –y que hay también activismos cooptados, instrumentalizados y dirigidos desde arriba, o bien elitizados y listos para funcionar como *lobbies* de presión, etc.–, y aunque la globalización neoliberal los haya llevado a compartir una misma “lucha”, a combatir contra el mismo “enemigo”, aunque unos y otros hayan visto que todo está interconectado, siguen surgiendo subclasificaciones, y ahí está el activista “político”, “social”, “cultural”, “vecinal”, etc.

Activismo, en cualquier caso, que ha de explicarse y enmarcarse en un proceso más amplio de reinención de la acción colectiva y de resituación de sus actores. Actores, como exponía en el anterior epígrafe al analizar el perfil colectivo que aquí me ocupa, que aparecen vinculados por la edad, mas también por categorías como el trabajo y la educación: en su conjunto son “post-estudiantes” (Graeber, 2009), jóvenes con estudios universitarios que han terminado o están terminando sus carreras, pero que siguen viviendo en cierto modo como estudiantes, pues ni cuentan con trabajo estable o jornada laboral fija, ni –en su mayoría– están ocupados criando a sus hijos. La mayor parte provienen de una clase media que tuvo acceso a la educación superior, aunque hoy –golpeados por el paro y la crisis– el perfil del activista incluye a capas más amplias de población⁸⁸. Al igual que sus fragmentarios e intermitentes modos de vida, el activismo contemporáneo organiza, vive y expresa su compromiso de manera esporádica, fluida, volátil e irregular; el activismo se vuelve una *militancia de zapping* (Ion *et al.*, 2005).

⁸⁸Bastaría con echar un vistazo al periódico para ver allí las protestas de los activistas jubilados o *yayoflautas*, o para encontrarse con los “preferentistas” (acuñados más de una vez como “activistas”), o para leer a propósito de Stop Desahucios y de la PAH (Plataforma de Afectados por la Hipoteca), en donde intervienen activamente personas con escasos recursos, de mediana edad y con variados perfiles.

Un “zapeo” a imagen y semejanza de nuestra sociedad y nuestra época. Entiéndase bien. Zapeo en tanto cambio reiterado que va llevando a una juventud precaria y combativa por un itinerario de contestación frágil e intermitente. Rota en gran medida la relación con partidos y sindicatos, debilitado el sentido y el sentimiento de clase, trasladados los espacios de socialización política de las centrales sindicales a las contracumbres, los centros sociales y las acciones de calle, el individualismo reinante – aunque rebajado– encuentra su traslación en las nuevas lógicas del compromiso: causas o campañas puntuales, objetivos concretos y limitados, activismo vivido como elección racional e individual de sujetos que entran y salen, que se comprometen y se distancian según las circunstancias y las situaciones, alejados del aparato institucional o de partido. Así lo entienden al menos los franceses Jeanneau y Lernould (2008), para quienes los “nuevos militantes” rompen con el modelo de la militancia tradicional en base a un “idealismo pragmático” (Ion *et al.*, 2005). Incorporando la dimensión lúdica, la búsqueda de placer y, con frecuencia, la sobreexposición mediática como elementos fundamentales, el activismo contemporáneo se desprende según ellos de la dimensión sacrificial ligada al militante clásico de partido (la persona entregada a su organización, a una sola causa, borrada su individualidad bajo el manto de lo colectivo), culminándose así la transición de la *remise de soi* (la entrega total de uno mismo y la pérdida, dejadez o rebajamiento del “yo”) al *militantisme pour soi* (una militancia “para sí mismo”).

Sería, más o menos, como aplicar la lógica del consumidor a la acción política. Aunque dicho análisis sea válido en algún caso, cabe poner en duda ciertos aspectos. Sin ir más lejos, y aunque parte de mis informantes coincidan con los autores citados (exagerando los extremos: abandono del “sufrimiento” por el “placer”, de la “tristeza” por la “alegría”... todos ellos conceptos *emic*), cabría criticar la homogeneización a la que someten al “militante tradicional”. Además, la entrega, el sacrificio y la disciplina también son comunes entre los activistas, que a veces tienen –como me han comentado en ocasiones, bromeando– “una agenda tan apretada como la de los ministros”, y que sin duda se desviven a menudo y dejan su vida más privada en un segundo plano. Una implicación con la causa, en efecto, que a veces sólo se manifiesta puntualmente (acudiendo a cierta concentración, firmando peticiones, redactando manifiestos, boicoteando productos, etc.), pero que otras muchas lleva consigo un trabajo cotidiano visibilizado internamente a través de encuentros, asambleas y procesos de formación.

Mi desconfianza ante cualquier “transición” presentada como pulida y rematada me hace sospechar, guiado por mi trabajo de campo, de la propia transición (semántica) del *militante* al *activista*, dando además por sentado que ambos coexisten. Tales figuras, presentadas como tipos ideales, responden a paradigmas diferenciados en la política moderna. Según Viejo (2009), ambas se corresponden con dos lógicas distintas: la “política del partido” y la “política del movimiento”. La primera, constituida antes de la globalización y referida al Estado nacional, opera en el tiempo de la realización del programa político. La segunda, en cambio, opera en un horizonte espacial de ámbito global y temporalmente ilimitado, pues no se entiende en el espacio-tiempo de la forma-Estado. El “militante”, figura de agencia y mediación, sería el nexo entre las élites y el conjunto de la sociedad, clave en el “Estado de partidos” nacido tras la Segunda Guerra Mundial con la aparición del sufragio universal, la institucionalización del partido de masas y la consolidación de los procesos electorales, el *fordismo* en la producción, el *keynesianismo* en la planificación y el *taylorismo* en la organización; clave, al menos, hasta 1968, cuando entran en crisis la figura del militante y la política de partido. El “activista”, directamente, encarnaría y desarrollaría, en el ámbito de la campaña o la causa común, las formas contemporáneas de participación antagonista, casi siempre fragmentarias e inestables: “En torno al activista se articula una forma de agencia política ágil y flexible: no ocupa ya una posición estratégica subordinada” (ibíd.: 142).

Visto esto, volvamos un momento hacia atrás. Cito de nuevo a Gael, que en el segundo capítulo describía su “militancia” en uno de los centros sociales de Monte Alto: “Dicíamos que éramos militantes de *Atreul* para presentar un antagonismo al militante clásico e orgánico de partido”. Salgamos ahora de Própolis, dándole un giro multisituado a estas líneas y presentando a algunos de los activistas franceses que ganarán protagonismo en el quinto capítulo. Philippe, joven bordelés interrogado ya sobre el COP15 en la primera parte, miembro de colectivos como los antipublicitarios *Déboulonners* y los “desbautizadores de calles” de *Dépaptisons les rues*, e integrante de la red de desobediencia civil *Les Désobéissants*, apenas reconoce la diferencia entre activista y militante: “Los dos tienen ideas políticas precisas y las asumen por sus actos”. Al describir el activismo, dice que su experiencia se marca por “pequeños gestos”, que “la lucha es cotidiana”: “Un tiempo de placer e intercambio, un aliviadero”.

Por su parte, Adèle, de la brigada de payasos *Les Nezfragés*, hija de comunistas desencantados, cuya conciencia política fue tomando forma “*au fur et à mesure*”, a medida que se involucraba en las manifestaciones “anti-Le Pen” (en la segunda vuelta de las presidenciales de 2002) o en el movimiento estudiantil “anti-CPE” de 2006, afirma que su activismo se ha de hacer “de otro modo” (“*On doit militer autrement*”), buscando “hacerse bien” a sí mismos y superando el “sufrimiento” (“*être dans la souffrance*”) de otras militancias. También Gaston, compañero de brigada, apunta el humor y los cuidados como diacríticos respecto a la militancia clásica, subrayando el valor de la acción, pues es mejor “equivocarse” que “callarse”: “*Vaut mieux se tromper que se taire... et agir, quoi!*”. “Militar” en política viene de “militar” en el ejército, recuerda, e implica “lucha” y “combate”... incluso contigo mismo: “*un combat permanent, déjà avec toi-même*”. ¿Activismo? “Viene de estar activo”, comenta, y consiste en “tomar parte en lo que pasa a nuestro alrededor y tener algo que decir” (“*avoir son mot à dire*”): “Decir lo que piensas e implicarte en la vida de la ciudad”.

Vemos, pues, cómo los activistas también militan (en tal causa, en tal centro social... sobre todo cuando intensifican su compromiso, su esfuerzo y su dedicación), y aunque digan que se distancian —y así lo hacen— de la praxis tradicional, reproducen también (a veces con su entrega, otras con su subordinación a la asamblea), ciertos patrones de comportamiento entendidos como propios de la “vieja política”. Pareciera, además, que en el caso francés la frontera entre ambos conceptos es aún más ambigua, mediada esta apreciación por los distintos factores de percepción lingüístico-culturales. He ahí la experimentación igualmente imprecisa de algunos autores, que por ejemplo al hablar del *Black Bloc* emplean el término *amilitant* (Dupuis-Déri, 2010), significando a la vez el componente de amistad implícito en la palabra francesa *ami* (amigo) y la negación (a través del prefijo “a-”) de la figura tradicional del militante; o usan el concepto doble de “activista militante” o *militant activist* (Juris, 2005), dado que, en inglés, “militante” también se traduce como “agresivo”, “beligerante” o “violento”.

Quizá, como toda frontera, la que pretende separar la “política de partido” de la “política de movimiento” no esté exenta de reapropiaciones y juegos de negociación, de fugas y ajetreos, contrabandos y desplazamientos, difusa y a la par constante, marcada y marcándose, contradiciéndose, comunicando, uniendo a la vez que separa. Activismo que se nutre de lo afectivo y emocional, que lo compone y lo expresa ante situaciones concretas y no por la vía de una ideología fija, que puede operar como *movilización cognitiva* más que militante (Alonso y Fernández, 2013), y que aunque viene de lejos representa hoy, en sus tiempos, formas y espacios, la práctica antagonista de la política contemporánea. Activándose en varios lugares y condiciones y con variable intensidad ante lo que considera inaceptable, lleva al campo de lo político “las virtudes de la situación” (Delgado, 2011), y he ahí su predilección:

“[...] un particularismo o circunstancialismo militante, ejercido por individuos o colectivos que se reúnen y actúan al servicio de causas hiperconcretas, en momentos puntuales y en escenarios específicos, renunciando a toda organicidad o estructuración duraderas, a toda adscripción doctrinal clara y a cualquier cosa que se parezca a un proyecto de transformación o emancipación social que vaya más allá de un vitalismo más bien borroso” (ibíd.: 53).

Sin duda volveré a la crítica de Delgado, que si bien acierta en muchos puntos, mantiene en otros una visión nostálgica, apegada a viejas formas –y aunque viejas y debilitadas, aún vivas– que son insuficientes para aprehender lo contemporáneo. Ahora, antes de seguir avanzando, habiendo observado en el “activismo” una de tantas categorías que se dan por supuestas, esbozo del mismo la siguiente definición, de seguro incompleta: el activismo es una práctica colectiva con vocación de acelerar, intensificar e incentivar la acción social, que actuando y reaccionado ante un estado de cosas o situaciones consideradas inaceptables, y haciendo de lo social el campo de lo político, despliega sobre la vida pública –y, en este caso, sobre la vida urbana– múltiples tácticas orientadas a la difusión y a la visibilización, a la defensa, al ataque o al contraataque, a la crítica y a la conquista de ciertos espacios, valores y objetivos, variables en cada caso, alterables a lo largo del tiempo y enfocados al cambio social.

Un centro social, decía, funciona como nido y nodo en la red de activistas. Por él pasan, en él se instalan, a él acuden y en él militan. Eso sí, no todo el que practica el espacio o se deja ver en él se vuelve de inmediato, como por arte de magia, activista; hace falta conciencia y compromiso. Y en cuanto a la intermitencia e irregularidad como propiedades del activismo contemporáneo, la programación de Própolis, continua y cotidiana, puede servir para cuestionar tal definición. Porque el activismo propolero, de existir y cobrar sentido, lo hace inocentemente, día a día (“al pie del cañón”), sin grandes alardes ni exposiciones públicas, casi como un disfraz, como un camuflaje.

Y lo hace ofreciendo abierta y gratuitamente su espacio, sus charlas, sus jornadas de formación y sus actividades regulares, por ejemplo los llamados *obradoiros* o “talleres”. Es curioso, dado el perfil sociolaboral de estos jóvenes y la animadversión que en general profesan hacia la moral tradicional del trabajo, que elijan precisamente la palabra “taller” para englobar gran número de actividades. Ahora bien, el taller no sólo evoca para el grupo la imagen de trabajo –que aunque oficiosamente y sin remuneración alguna se ofrece “a destajo” en la vida diaria del centro–, sino también la idea de forja, de obrar colectivo, de ensamblaje de partes y cuerpos distintos: la idea de un trabajo artesanal, “hecho por nosotros mismos”, dirán. “Lugar en que se trabaja una obra de manos”, dice la RAE a propósito del taller, a lo que podría añadir Gonzalo, puesto a dialogar con el diccionario: “Para arrancar pequeñas conquistas hace falta moverse con mil manos, echar mano de mil tácticas”. Los talleres, pues, cuestión de manos y tácticas.

Cuestión, también, de “resistencia”, vivida y operada a través del cuerpo. Gabino, treintañero de origen bonaerense, músico y colaborador en Própolis, guiaba el taller de “canción creativa” celebrado durante meses en el subsuelo. Para él, crear textos y cantar en grupo suponía “buscar el equilibrio y la armonía del cuerpo”, “liberarse de presiones sociales” y “unir voces”, “sacar emociones”, “quitarse capas”, “conocerse”, “desnudarse”. Definía el taller como “experimento”, “obra artesana”, “obra de laboratorio” y “creación colectiva”. Y concluía: “Tenemos que permitirnos jugar”.

Por su parte, el “taller-laboratorio” de expresión corporal, guiado casi todo el tiempo por Teresa, quien se había iniciado en el teatro a través de la universidad, servía según Chucho “pa [*sic*] que la peña

conozca su cuerpo”. “Es una búsqueda –apunta la propia Teresa–, una cuestión de escucha, de escuchar tu cuerpo y el del otro”. Y añade:

“En Própolis estás redescubriendo qué eres o lo que te han dicho que eres, o lo que crees que eres [...] El taller consiste en escuchar al otro, en comunicarte con tu cuerpo... ver que no somos *cuerpos muertos*. El cuerpo sabe cosas que el cerebro no imagina [...] Aprendemos por mimesis. El problema es que, por imitación, perdemos lo nuestro particular. Al final somos seres robóticos que se sientan igual, que comen igual... En el fondo todos copiamos patrones, pero creo que tiene que haber un espacio... para romper, para volverse loco; volver loco tu cuerpo, darle un montón de estímulos a tu cabeza hasta que se vuelva loca... porque al cuerpo no le dejamos libertad ninguna”.

Volverse locos y estallar “igual que arañas entre las estrellas”, como en la cita del Kerouac de *En el camino* (1997), y como sugiere el pequeño *elogio de la locura* anterior. Pero ése, desgraciadamente, es otro tema. Sobre el cuerpo volveré en seguida.

Talleres como éstos, que empezaron “con lo que sabía hacer cada uno” (Lara), al entender que “todos tenemos mucho, que podemos sacar fuera y aportar algo” (Fátima), eran parte –según Vera y otros informantes– de una práctica general de “resistencia”:

“Las acciones, los talleres –dice Vera– eran una continua resistencia a la dinámica de la ciudad, al sistema. Se pretendía no sucumbir a lo que nos están diciendo que tenemos que hacer y a cómo lo tenemos que hacer [...] El proyecto como resistencia en sí misma: sin licencias, en un lugar que no está supuestamente acondicionado pero que nosotros habilitamos... Sin el permiso ni el visto bueno de quienes controlan. Resistencia tirando de autogestión, sin depender de subvenciones...”.

Actos de resistencia, a su parecer, que introducían una discontinuidad para con la realidad dominante, al tiempo que trataban de establecer una continuidad subalterna. Actos asumidos como “contrapoder” (Lazzarato, 2006), como hábitos de hacer o actos de creación –“Resistir es crear”, oíré repetidas veces en mi trabajo de campo, en sitios y países distintos, en la voz y el acento de jóvenes que reiteraban, a veces sin saberlo, el dogma de herencia foucaultiana y deleuziana–, insistiendo en que al resistir no sólo negaban sino también producían. Y es que poder y resistencia, resistencia y poder, están estrechamente imbricados, y la obra foucaultiana nos lo advierte y recuerda con excelencia. Resistir es crear, pero el poder también crea. En las relaciones de poder, que son móviles, reversibles e inestables, que son modificables y no están determinadas de una vez por todas, existen necesariamente posibilidades de resistencia (Foucault, 1994). Ésta, al igual que el poder, ha de mirarse como concepción positiva y no negativa, como un proceso continuo de transformación y de creación, pues a fin de cuentas ni es una sustancia ni es anterior al poder, sino que es coextensiva a él y existe al volverse acto:

“[...] donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder [...] Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellas, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales” (Foucault, 1998: 57).

Es decir: “donde hay poder hay resistencia”... y donde hay resistencia hay también poder. Tal y como veíamos con las asambleas, cruzadas por relaciones de poder basadas en liderazgos informales, en el carisma o en las desigualdades de género, que la resistencia no esté “en posición de exterioridad respecto al poder” significa no sólo que éste la necesite, en última instancia, para alimentarse y desarrollarse en contraposición a ella, sino que las propias tácticas desplegadas, los actos de resistencia –tengan lugar en el cuerpo individual o en el cuerpo colectivo de la asamblea, en la calle o en el centro social– están bañados en poder. Entendido éste no a la manera de muchos activistas, como cosa o lugar, sino en su vertiente estratégica y relacional: una red compleja, variable, multívoca y multidireccional, que no se posee sino que se ejerce, funciona y está en juego. Poder que produce sujetos, discursos, saberes y normas: “produce realidad, ámbitos de objetos y rituales de verdad” (Foucault, 1990: 198). Poder que ha de ver cuestionados postulados como el de la propiedad (algo que posee la clase dominante), el de la localización (es siempre el poder del Estado), el de la subordinación (está subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura) o el del modo de acción (actúa sólo por la vía de la represión) (Foucault, 1988).

En el caso de la “autogestión”, enunciada como resistencia por sus protagonistas, la idea también era la de producir y modelar un tipo comunitario de prácticas alternativas, ligadas a la idea de autonomía e independencia, a la gestión del espacio en base a recursos propios y sin intermediarios, con sus propias manos. “Tienes que conseguir que el espacio esté vivo”, dice Vera, pero esta vida querían producirla por sí mismos, recurriendo lo menos posible al mercado y a su lógica de la especialización: si se monta un baño en el menos dos o si se insonoriza el escenario del menos uno, por ejemplo, la “tropa de obras” habrá de moverse para comprar los materiales imprescindibles que no se hayan conseguido por otras vías (tuberías, grifos, codos), pero se las apañará para reciclar (de contenedores) o para emprestar (de otros centros sociales) palés, tablones, telas, fieltros o colchones de espuma, un don (de paz y alianza) que habrá de ser retribuido –de un modo u otro– cuando llegue el momento. Trabajo realizado por propoleros sin recurrir a expertos ni a terceros, haciendo del reciclaje –muy importante en la vida del centro– lo opuesto del derroche, un tipo de ostentación colectiva, y convirtiendo una necesidad grupal en una oportunidad para el aprendizaje y la potenciación del desarrollo individual, para el “empoderamiento”, dirán.

Una cultura del “hazlo-tú-mismo” o *Do-It-Yourself* fundamentada en una ética de la participación y en su crítica al consumo de masas; cultura originada en el mundo *underground* de los fanzines y la música *punk* de los 70, gestada con tres acordes rápidos y sucios contra la comercialización masiva del *rock n’ roll* (Duncombe, 2008). Cultura que entiende el “mercado” no como un lugar sino como una lógica organizativa de las interacciones sociales: “El mercado es ese modo de organizar la circulación de los bienes, mensajes y servicios como mercancías, que tiende en la actualidad a reducir las interacciones sociales a su valor económico de cambio” (Canclini, 2005: 100).

Autogestión no exenta de dudas y contradicciones, orquestada en los bordes del sistema económico dominante, pero incluida en él⁸⁹. He ahí la dificultad de resistir a un elemento que no es exógeno, “ya que el capitalismo es a la vez cada uno de nosotros en la medida en que vivimos y ordenamos nuestras vidas como individuos aislados, como entidades separadas” (Benasayag, 2003: 65). No obstante, aceptando sus limitaciones y asumiendo, como lo hace Vera, que “resistíamos ante algo que respiramos por otros lados” –refiriéndose a los “autoengaños”, dice ella, de quienes estaban becados o disfrutaban de

⁸⁹A fin de cuentas, consumir ciertos productos (“orgánicos”, “ecológicos”, etc.), escuchar ciertos estilos de música (*mestizaxe, reggae...*), o usar ciertas prendas de ropa (*look* colorista, algo “bohemio” y *hippie*), termina favoreciendo la creación de nuevos mercados, tal vez “alternativos”, pero también lucrativos.

ayudas–, la voluntad de hacer comunidad y de promover redes de apoyo y relaciones de solidaridad trataban de combatir ese aislamiento y esa separación. No hay que olvidar, además, el pago de impuestos de la librería –con el que colaboraba puntualmente la asamblea, complejizando así las relaciones entre el *arriba* y el *abajo*–, que le daba una cierta estabilidad y tranquilidad (aunque clandestina) no existente en las okupas. Pese a ello, y pese a que hubo alguna discusión al respecto, la ruptura simbólica con el Estado, representado como un otro en la imagen de la institución y el *concello*, se hacía patente en la voluntad reiterada por el grupo en rehuir cualquier subvención:

“Hay que hacerlo sin más, tío. ¡Es más real! Cuando te escapabas de las formalidades, cuando haces algo por el simple hecho de hacerlo. ¿Un curso? ¡Va y lo hago! [...] Es como el tema de las subvenciones: es más real, o me siento más real, cuando las fuerzas son mías, que cuando tengo que pedir ayuda a alguien que ni sé lo que es... Es como encomendarse a un Dios, ¿no? La subvención es encomendarse a un Dios, es tener fe en la subvención: ‘¡Ah! No estoy aquí por mí, estoy aquí por la subvención; Dios me hizo a su imagen y semejanza’ [Tono burlón]. El *concello* es ‘lo otro’, ese bicho raro que quiere gobernarlo todo [...] Quien te da las subvenciones te dice que no está dirigido: es una ilusión de libertad. Las subvenciones son religiones de cuatro años: cuando cambia el Dios cambia su parecer, los que eran buenos ahora son malos... y, de repente, para el nuevo Dios, eres un pecador y te quitan la bula. Las subvenciones son un invento peligrosísimo”.

En la ingeniosa argumentación de Chucho, varios detalles merecen ser remarcados. El primero, su alusión a “lo real”. Cuando uno usa sus fuerzas, sus manos, cuando pone en juego su cuerpo y gestiona directamente sus medios y recursos, sugiere, es cuando lo real surge: más real que la realidad, producto de un hacer y orientado a un sentir. Una realidad, no obstante, siempre múltiple (Mol, 2002) y producida socialmente (Berger y Luckman, 1991). Tal y como indicaba en el apartado anterior, al comentar la vida parlamentaria guiado por Abélès (2001), todo lo demás –ya sea la política oficial o el consumo de masas– es visto y pensado como espectáculo y distanciamiento, como separación entre el cuerpo individual y la acción, como ilusión y simulacro. En segundo lugar, a la vez que define las subvenciones como un peligroso “invento”, refuerza una visión maquínica y material del Estado como artefacto (Sharma y Gupta, 2006), no sólo alterizándolo y animalizándolo (“lo otro”, “ese bicho raro”) sino también cosificándolo (“alguien que ni sé lo que es”); una visión ideológica de la micropolítica estatal, cuya maquinaria se performa y se vuelve cotidiana en las prácticas de la gente, en las “formalidades” aparentemente banales, repetitivas y burocráticas, que sirven a sus ciudadanos para encontrarse con el Estado y, a partir de ahí, imaginárselo sin cesar. Por último, una máquina omnipresente y divina (un “Dios” que “quiere gobernarlo todo”), cuyo poder es coextensivo a la vida y toma la imagen sagrada de la deidad y la religión.

Imagen sagrada y paternal. “Papá-*concello*”, dice Vera. Un papá ante el que “dar cuentas”, que te hace “perder independencia y sucumbir a sus encantos”, como marineros hechizados por sirenas... y que sin embargo reconocen sus “encantos”. Contradicción dentro del mito autogestionario: se reniega del Estado o se aplaude toda iniciativa que de él no dependa –depender sería “rebajarse” y “pasar por el aro”–, pero en cambio se le critica cuando merma su asistencialismo (pensiones, becas, subsidios de desempleo...). He ahí otra crítica, lanzada desde los años sesenta: el paralelismo, dentro de sus diferencias, entre conservadores y activistas, pues ambos niegan, al fin y al cabo, la posibilidad de resolver los conflictos sólo en base a la regulación e intervención estatal (Offe, 1992). “La diferencia es que las normas te las imponen otros y no las estás trabajando tú, aunque al final tú también impones tus propias normas”,

admite Vera, asumiendo siempre un punto de autocrítica. Sus compañeras, en cambio, mantienen una posición más frontal: “¿Volverse una asociación? ¿Para qué!? Nosotros podemos hacerlo ahora. Prefiero cerrar que vender esa idea... No quiero tener nada que ver con el ayuntamiento” (Teresa). “Aquí no hay listas de espera, ni burocracia, ni papeleos. ¡Tú llegas allí y punto! Te plantas y lo haces” (Lara). Una resistencia “sin apadrinamiento y sin tutelaje”, comenta Gonzalo, “con tácticas y estrategias discutidas por nosotros mismos”, una lección que dice haber aprendido en los años de lucha antifranquista.

“Lo mejor que hay es poder cagarla uno mismo –sentencia Pucho con su habitual estilo–. Nos pasamos toda la puta vida con papeleos inútiles. Es un gusto llegar a un sitio en el que sólo importa lo que hagas... Un sitio así debe vivir de la creatividad. A la vista está: se hacen mil cosas y pusimos 10 euros [...] Creo que al poder les jode que haya sitios así. Sinceramente, ¡creo que el Estado nos daría una subvención! ¡Incluso para protestar nos la daría! No pasa nada siempre que el poder te tenga controlado. Dice [cambiando el registro y en tono ridiculista]: ‘Cuando nos toquen los cojones les quitamos la subvención y los jodemos’... Así, sin dinero, ¿a dónde te pueden ir?”

El dinero: “una guarrada”, agente contaminante y símbolo dominante negativo acompañado de los correlatos metafóricos de la “enfermedad” y la “corrupción”, sucio y escatológico, peligroso. “Enferma y corrompe”, dice Chucho, y sin embargo, pese a rebajar su presencia en la vida del grupo y dar cabida al trueque –he ahí la *Rede de Troco* reunida en Própolis–, sigue siendo clave para un proyecto autogestionado, aún más en su ausencia que en su presencia, en la carencia que en la abundancia. Clave no sólo para la supervivencia del proyecto sino para comprender, cuando se prescinde o se recurre poco a él, la valorización y puesta en relieve del simbolismo y el significado, de todo lo ofrecido y lo organizado, de todo lo vivido sin apenas dinero. Porque, recuérdese, así como la pobreza no es una pequeña cantidad de cosas, sino antes bien una relación social entre personas (Sahlins, 1983; Douglas e Isherwood, 1996), tampoco la escasez se define objetivamente, sino como una relación entre medios y fines, en este caso bastante acorde y ajustada, pues aún a veces, aquí al lado, en nuestros barrios, “no desear es no carecer”. Por eso la autogestión pasaba por la regulación de una economía de proximidad, ligada a las necesidades reales del grupo. Economía comprensible, comunitaria, tejida mano a mano y controlable. Conjunto de prácticas alejadas de ese otro “discurso económico” en que “la cosa económica” se presenta “más natural que la naturaleza misma” (Benasayag, 2003: 47), discurso embaucador y sembrador de confusiones, con aparentes soluciones para todo, presentado por políticos y tertulianos como evidencia y realidad única, no siendo más que una caja negra, una ficción que se vuelve real por su omnipresencia: “edificación ideológica”, “significante sin significado” y “teología sin Dios” (Traimond, 2011).

Dice Lara: “No hay nada como poner una barra”. Al abrir el centro se inicia un “bote” o “fondo común”: 10 € por persona el primer año (aquéllas que echaron a andar el proyecto), otro tanto el segundo. El bote va cambiando de manos, custodiado por gente de la asamblea, que se lo van pasando o “rulando” mes a mes, fomentando así la confianza y responsabilidad compartida. Además se instala una barra, donde se recauda en los días de fiesta (*jam's*, cabarés, conciertos...) y durante las proyecciones y las jornadas celebradas: latas de cerveza a 1 euro, a 50 céntimos los zumos y el agua gratis. Con ello se va “tirando”, así se las van “apañando”, costeando los pequeños gastos del día a día. La gente que viene de fuera a actuar, dar charlas o impartir talleres, habituada por lo general a moverse en redes y circuitos alternativos con parada obligada en okupas y centros sociales, también lo hace sin cobrar, cubierto no obstante su alojamiento (en casas de propoleros) y sus comidas. Todo empezó con un espacio cedido, sin coste

alguno, y la lógica de gratuidad se extendió siempre en el centro. Gratis y *copyleft*, esto es, a la izquierda (*left*) y en la antítesis del *copyright* y los derechos de autor: “cultura libre”, repetirán, frente a la privatización de las ideas, de las obras y de su reproducción.

Politizar lo cotidiano y hacer de ello una táctica. Las prácticas vistas hasta ahora, y las que describiré a lo largo del capítulo, podrían analizarse –tomando el vocabulario foucaultiano y la reinterpretación hecha por de Certeau (1999a)– como “antidisciplinas” o “micro-resistencias” creadoras de “micro-libertades”, pues donde el primero se detiene en los mecanismos institucionales de control, el segundo subraya las prácticas que se le contraponen a diario a través de procesos creativos de resistencia, desplazándose de la reproducción de lo existente a su posible transformación, al desafío de dicha asimetría. “Moverse con mil manos” y “echar mano de mil tácticas”, apuntaba Gonzalo. Precisamente, la “táctica” será para de Certeau la artimaña del débil, opuesta a la “estrategia” del fuerte. La racionalidad política, económica o científica se construirá según él de acuerdo con el modelo estratégico, el cual postula la existencia de un lugar de poder propio (el de las instituciones representativas), capaz de regular y gestionar las amenazas provenientes de un exterior entendido como aislable. Mientras, la táctica ha de actuar como un movimiento en el terreno impuesto por el enemigo, sin lugar propio.

Es decir, desde esta perspectiva, los movimientos sociales encontrarían en el movimiento en sí una condición de su eficacia, operando no sólo sobre el espacio sino sobre el tiempo, actuando sobre el instante y volviéndose sorprendidos e inesperados. Sin embargo, la cotidianidad de un centro social, para funcionar como resistencia, para crear lo colectivo, lo social y lo comunitario, necesita continuidad en el lugar, organización sostenida, y precisa articulación tanto o más que dispersión. La pregunta entonces es: “¿Resulta concebible una inversión de las relaciones de fuerza cuando la táctica es el límite del débil, es decir, cuando la misma no puede devenir en estrategia?” (Abal, 2007: 9). Pero el problema viene de la concepción de tal límite. En realidad, no concibo una distinción tan clara entre ambas, ni una dualidad tan firme, ni tampoco un sitio del poder ni una exterioridad aislable. No obstante, guardo parte del valor de tal distinción, que en el plano bélico y militar asocia la estrategia con el arte de dirigir, mientras que la táctica queda referida al arte de disponerse, moverse y ordenarse en el espacio.

La noción misma de resistencia, polémica y de actualidad, halla su origen en la física newtoniana: a toda acción (a toda fuerza) le corresponde una reacción de sentido contrario. Lo que ocurre es que dicha metáfora enmascara a menudo el talante creativo y productivo de dicha reacción. Con todo, quizá sea cierto que de Certeau incurre en la “exaltación de las resistencias” (Abal, 2007), con el riesgo de vaciar conceptualmente la noción a fuerza de saturación; tal vez sea verdad que su obra emana una “romantización de las resistencias” (Abu-Lughod, 1990), siendo la resistencia –según esta autora– producto de la desafección y el distanciamiento que en la ciencia antropológica y en otros campos, desde hace al menos tres décadas, produjo el estudio previo del poder. Romantización que se tradujo en el fuerte impacto de los estudios de resistencia en la antropología de la década de 1980, lo cual ilustraba según Gledhill (2000) la reflexión de nuestra disciplina sobre la experiencia colonial y el examen de su propia historia.

Y es que la resistencia se ha vuelto no sólo un lugar común ideológico en la antropología contemporánea, a veces una “coartada discursiva” (Brea, 2010), sino que para los más críticos –paradójicamente– se ha convertido en tema central, dominante y hegemónico (Brown, 1996). Para este último, el concepto rezuma una sensibilidad moral cuyo uso indiscriminado puede llegar a restarle validez analítica, y su puesta en valor guarda relación con el declive de las grandes narrativas, especialmente el

marxismo; he ahí, señala, el giro hacia lo cotidiano, impulsado por el feminismo y su redefinición de lo personal como político. Para otros, como Canclini (2010), su uso resulta con frecuencia inapropiado, o más bien pobre, a la hora de dar cuenta de la multiplicidad de prácticas que buscan alternativas; si bien, en deuda foucaultiana, hoy sabemos que el poder actúa multidireccionalmente, y si ya no lo pensamos operando de arriba abajo, en cambio –comenta– debemos superar algunas simplificaciones y darnos cuenta de que, en realidad, siguen apareciendo concentraciones monopólicas de fuerzas.

He aquí la necesidad de advertir con Restrepo (2008) un triple riesgo en que se puede caer fácilmente a la hora de emplear la noción de resistencia. Primero, que se reduzca el concepto al englobar en él todas las acciones de quienes son objeto de dominación, suponiendo que todas responden a ésta y, así, que todo se reduce a su acato o a su confrontación. Segundo, que parezca que la resistencia es puro y monolítico anti-poder, esto es, el riesgo de imaginársela en un afuera absoluto del poder, cuando ya se ha ejemplificado lo contrario. Tercero, que se tienda a moralizar el concepto hasta el punto caricaturesco de asociar la resistencia al lado bueno y el poder al lado malo de las cosas. Anunciado este triple riesgo, apunta el autor, hay que tratar de ver y comprender la resistencia como punto de llegada antes que como punto de partida, a partir del relato de los informantes y del análisis de sus prácticas. Habrá que prestar atención, además, a las resistencias y a las dominaciones en su pluralidad, y ya no como bloques monolíticos y singulares definidos de antemano. Por último, como ya he señalado antes, podría añadirse un cuarto riesgo, el de caer en la dicotomía poder-resistencia, cuando en realidad esta última es poder – o ejercicio del poder– por otras vías o por otros actores, y cuando ambas se encuentran dialécticamente unidas y mutuamente informadas.

Otra crítica que se ha lanzado a los estudios de resistencia es su usual abandono de la cuestión etnográfica, así como su impulso a “desinfectar” o “esterilizar” la política interna de los dominados, es decir, a anular u ocultar sus diferencias de edad, género, estatus, sus diferentes modos de enfrentar la situación, creando la ficción de un grupo unitario, anulando las subjetividades internas (deseos, intenciones, miedos, proyectos), y actuando como “agujeros negros” de la etnografía (Ortner, 1995).

En este caso, las prácticas cotidianas de estos jóvenes, organizadas alrededor del centro social y no exentas de conflictos y relaciones de poder, eran entendidas por sus protagonistas –aunque en variable densidad– como prácticas de resistencia, en tanto en cuanto contestaban en su pequeño círculo la lógica mercantilista del consumo de masas, la primacía del valor de cambio sobre el valor de uso, la política de delegación y representación parlamentaria, la privatización de los espacios públicos, la reducción del derecho a la ciudad, la carencia de “espacios culturales” (soy consciente del pleonasma), etc. Sin embargo, estas prácticas –interiores en este apartado, exteriores en el siguiente– se presentaban, decía, con cierto disimulo; al fin y al cabo, tomando el análisis de las “regiones escénicas” de Goffman (1987a), Própolis no era sino una especie de *backstage* urbano, una puerta y una parte de atrás de la calle Barcelona y del barrio del Agra, pero también una parte trasera (y subterránea) en tanto subalterna y a la contra. Lo que para unos es una virtud, para otros una debilidad. He ahí la crítica del polémico Žižek (2007), quien advierte la necesidad de pensar “alternativas reales” al capitalismo global y a la democracia liberal, en lugar de estar siempre “haciendo cosas”. Al activista acelerado, con ganas de hacer y de hacer, absorbido con frecuencia por las dinámicas de sus círculos de movimiento, y envuelto igual que el resto en las políticas de la urgencia que definí en la primera parte, Žižek le dirá: “No actúes, sólo piensa”.

Una actuación, a su juicio, valiosa desde el punto de vista ético y estético, importante a pequeña escala –la escala de estos grupos–, pero incapaz de minar las estructuras de poder. Expresión antagonista y contraidentitaria, dirá Gledhill (2000), que puede ser manipulada e instrumentalizada por las élites en

su beneficio. Y sin embargo, para mis informantes, actuación directa e inmediata sobre la ciudad, política real hecha con las manos y entre los cuerpos, en proximidad, ajustada a la escala que conocen y manejan a diario. Una acción directa que, no obstante, rehuía el enfrentamiento directo. Así lo ponía en palabras Julio, que siempre ofrecía –al participar en ambos espacios– una visión comparativa entre Própolis y las Atochas, o como en este caso, entre la vida en el centro social y las tácticas de protesta comentadas con detalle en la primera parte:

“Alguien decía un día que *ellos* [los propoleros] ofrecían cultura gratis y que ésa era su aportación... ¡Yo no creo que sea sólo eso! Hacen denuncia social y crean vida por su cuenta. Son muy políticos, aunque no sea tirando piedras ni gritando lemas. Se involucran en muchas cosas. Empezaron con un *pasarrúas* [*sic*] y no pidieron permiso: la calle es tuya y no necesitas autorización. Ocupan el espacio de una manera asamblearia y ofreciéndolo a todo el mundo [...] Se trata de intentar cambiar tu vida, ayudando a la gente de tu alrededor a que cambie sus vidas... y luego no tienen que ser vidas mejores... Ahí hay un alto grado de incertidumbre, pero que tú tengas más posibilidades de establecer cómo puedes vivirla... y tener unas redes de apoyo”.

Esta acción colectiva, a veces disimulada, en la que hacía falta escarbar para captar su significado, ejecutada en el subsuelo en forma de asambleas, charlas, talleres o *performances*, o salida a la superficie y concebida públicamente en pasacalles, fiestas, comidas populares, juegos y acciones de barrio, podría incluirse en la llamada “infrapolítica de los subordinados” (Scott, 2003). Para Scott (1985, 2003), influido por la obra goffmaniana y cuyo trabajo fue clave en la difusión del concepto de resistencia, el repertorio popular de chismes, chistes, cuentos, canciones, ritos, rumores o teatro funcionaba como canal de comunicación, a través del cual los dominados insinuaban sus críticas a la vez que se protegían en el anonimato. Una política del disfraz contenedora siempre de dobles sentidos: “[...] una variedad de formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión” (2003: 46).

Mucho después, Beck hablaría de una “subpolítica” en cuanto “política directa”: “al margen y más allá de las instituciones representativas del sistema político de los Estados-nación” (2006: 62). En su análisis del campesinado, Scott estudió las formas cotidianas de resistencia –las “armas de los débiles”, las llamó–, técnicas de perfil bajo que no necesitaban de gran coordinación para ser puestas en práctica: pequeños hurtos, incendios, rotura de máquinas, sabotajes, ralentización, deserciones, docilidad simulada... Tácticas encubiertas, flexibles, discretas y persistentes, que echaban mano de redes informales, evitando el choque directo con la autoridad, sin centro ni líderes ni estructura identificable, igual de rutinarias que los actos de represión. Resistencias, dirá, puestas en práctica por la mayoría de grupos subordinados que, a lo largo de la historia, no pudieron desarrollar una actividad política libre, abierta y declarada, simplemente porque en la mayor parte de los casos se trataba de una opción demasiado peligrosa.

Una teoría de interés y alcance, y sin embargo no exenta de duras críticas. Dada su delimitación de estas resistencias al bando de los subordinados (al fin y al cabo, eran éstas y no otras las que estudiaba), se le reprochará no haber extendido su estudio al terreno de las élites (Alcantud, 1998), aunque en sus obras Scott reconozca abiertamente que entre éstas también se suceden las resistencias, continuando la defensa del *studying up* incitado ya hace décadas por Nader (1972). También, criticada la homogeneización que desprende su análisis entre los distintos grupos y situaciones subalternas, se le acusa de exagerar y envolver en un halo romántico la valía de las protestas secretas y subterráneas y menospreciar

las formas de lucha más organizadas (Gutmann, 1993), así como de ignorar intencionadamente que, en buena parte de los casos, “los subalternos reales se resisten a algunas cosas mientras aceptan otras” (Gledhill, 2000: 147).

Aún con ello, y pese a la validez de las críticas, su trabajo resulta interesante por el análisis contrapuesto de dos tipos de discursos, siempre en relación dialéctica y presentes entre “dominadores” y “subordinados”. El “discurso público”, que no da cuenta de todo lo que ocurre en las relaciones de poder, se corresponde con la imagen que el grupo quiere dar de sí. El “discurso oculto” tiene lugar fuera de escena, “donde se articulan las prácticas y las exigencias que no se pueden expresar abiertamente” (Scott, 2003: 20), como en aquel “lenguaje postizo” de los dominados señalado por Bourdieu (1998). “Un lugar privilegiado para la manifestación de un lenguaje no hegemónico, disidente, subversivo y de oposición” (Scott, 2003: 54). En el caso de Própolis, con esta alternancia entre el interior y el exterior, entre el trabajo individual sobre el cuerpo y sobre el discurso asambleario, y por otro lado la salida a la calle y la reivindicación de lo público, lo que se observa es un intento de hacer público lo oculto, o si se quiere, de hacer político lo privado. Formas de resistencia ordinaria que precisan de esas “redes de apoyo” anunciadas por Julio, lo que Scott vinculaba a una lógica comunitaria y a una cultura de la solidaridad, pues al fin y al cabo es a partir de la visibilidad y del contacto con otros cuando dicha resistencia se palpa más intensamente: “Sólo cuando ese discurso oculto se declara abiertamente, los subordinados pueden reconocer en qué medida sus reclamos, sus sueños, su cólera, son compartidos por otros” (ibíd.: 307).

Propondré, humildemente, el salto de las *técnicas del cuerpo* a las *tácticas del cuerpo*. Si bien el estudio pionero de Mauss (2002) definía el conjunto de hábitos del cuerpo como “técnicas que se enseñan” (ibíd.: 50), y si éstas (“artes culturales”) variaban con grupos y modas, funcionando como actos repetitivos y eficaces en los que el cuerpo se tornaba imagen de la sociedad; y si bien con dicho estudio el cuerpo dejaba de pertenecer a la “naturaleza” y pasaba a pertenecer a la “cultura”, en este trabajo –en cada una de sus partes y en sus distintas formas–, admirando y reconociendo el hallazgo de lo social en el cuerpo (construcción histórica y resultado de las representaciones culturales), insistiré en añadirle al cuerpo lo político; es decir, en advertir y atender los “usos políticos del cuerpo” (Fassin, 2003). He ahí la “táctica”, que es táctica *para* (contestar, producir, conquistar), envuelta aquí en una intencionalidad insertada en la política de lo cotidiano; y he ahí su pluralidad, como la “pluralidad de tácticas” vistas en la contracumbre de Copenhague, que no eran sino una pluralidad de tácticas del cuerpo. Por todo ello, y conociendo los términos en los que he definido el activismo –“... y haciendo de lo social el campo de lo político...”–, sería redundante nombrar un “activismo político” o un “activismo político del cuerpo”. Así, apreciando las técnicas y dando el salto a las tácticas, este “activismo del cuerpo” emerge y se afianza –en notable relación con el agravamiento de la crisis y con sus consecuencias sociales– para poner al cuerpo en escena y en palabras, para hacer de él el primer emplazamiento de lo local, en un tiempo de incertidumbres en que la deslocalización, la globalización, la crisis del Estado social y las políticas gubernamentales producen a veces la sensación, entre la población más precarizada, de que sólo queda el cuerpo como única verdad.

Para enmarcar este salto me apoyaré en el paradigma de la corporeidad o de la corporización (*embodiment*), con el cual se quiere superar la idea de que lo social se inscribe en el cuerpo para hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura, “proceso material de interacción social” (Esteban, 2004) y alternativa al “paradigma del cuerpo” del estructuralismo, remarcando así su carácter intersubjetivo, relacional, activo e intencional, y pensando el cuerpo como acceso directo al mundo pero (también) como

mundo directamente accionado. Dicho *embodiment*, término de plural traducción (también traducido en ocasiones como “incorporación” y “encarnación”), ha sido pensado por Scheper-Hughes (1997) como el conjunto de maneras o caminos en que la gente “habita” sus cuerpos, en tanto en cuanto se habitúa a ellos, pues toda *habitación* implica una *habituación*. No obstante, a la hora de sintetizar el paradigma de la corporización es necesario acudir a Csordas (1990), e incluso antes a Jackson (1983), quien se adelantó e influyó al primero, y cuyo trabajo se ve generalmente desatendido.

Para este último, que enfatiza el valor de lo somático y el papel del cuerpo como *sujeto* y no simple *objeto*, la antropología del cuerpo se ha viciado por su tendencia a interpretar la experiencia corporal en base a modelos cognitivos y lingüísticos, definiendo el cuerpo como un simple medio de expresión y comunicación; una tendencia, asegura, basada en un análisis semiótico y simbólico que, por lo general, mira a la praxis corporal como secundaria respecto a la verbal, reduciendo el cuerpo al estatus de signo y de objeto de operaciones puramente mentales. Si bien dicha praxis no ha de ser reducida a lo semiótico, concluye, ésta siempre está abierta a la interpretación, aunque no sea interpretación en sí misma: “Los movimientos corporales pueden hacer más de lo que las palabras pueden decir” (ibíd.: 338). Csordas, a su vez, sigue la línea de Jackson, apelando a la fenomenología y a la práctica social para alejarse del marco semiótico-textualista. Al igual que lo harían después otros autores (Lock y Farquhar, 2007), postula que el cuerpo no es tanto un objeto para ser estudiado en relación a la cultura como un sujeto de ella: él es el terreno mismo, existencial, de la cultura.

En un primer movimiento, Csordas disecciona el estudio de Mauss para advertir que, al definir independientemente las nociones de “persona” y de “técnicas del cuerpo”, lo que hace es reproducir la dualidad cartesiana entre pensamiento y materia, alma y cuerpo, espíritu y carne. Una dualidad, precisamente, que el paradigma de la corporización aspira a colapsar, y que, no obstante, el propio Mauss daría pie a contestar a partir de su somero esbozo del concepto de *habitus*. Un concepto más adelante desarrollado por Bourdieu (1997, 1998), quien situó el *embodiment* en el discurso de la *practice*. Para él, el *habitus* vendría a ser un “sentido práctico” de lo que hay que hacer, un esquema clasificatorio y una estructura incorporada, estructurante y estructurada: “ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (1997: 19). Estructura grabada en el cuerpo, cuya *hexis* convierte a éste en un “recordatorio de la socialización” (1998: 485), y empleada por Bourdieu para intentar superar la dualidad entre estructura y práctica.

Será el estudio del *habitus* en Bourdieu y de la percepción en Merleau-Ponty (1975) la base que permita a Csordas elaborar su paradigma. Si el primero se centra en el binomio estructura/práctica, el segundo lo hace en el par sujeto/objeto, iniciándose la percepción en el cuerpo y terminando en los objetos. Entendiendo el cuerpo como un escenario en relación con el mundo, la consciencia será para él la proyección de éste en el mundo. Un “cuerpo-sujeto”, mediador activo entre el sí-mismo y el mundo: un modo de acceder al mundo y un modo de surgimiento del mismo (Merleau-Ponty, 1986).

El paradigma de la corporización, por lo tanto, anhela por un lado quebrar y rebasar la dualidad cuerpo/alma propia del pensamiento moderno, que veía al cuerpo –escindido de la razón y del espíritu– como un mero objeto que se posee, como un resto: “Ya no es más el signo de la presencia humana, inseparable del hombre, sino su forma accesoria. La definición moderna del cuerpo implica que el hombre se aparte del cosmos, de los otros, de sí mismo. El cuerpo es el residuo de estas tres contracciones” (Le Breton, 2002: 46). Una concepción del cuerpo-objeto que se iría desarrollando progresivamente en torno

al control de los cuerpos, bien a través de los “dispositivos disciplinarios” (Foucault, 1990), bien a través del “proceso civilizatorio” (Elias, 1973).

Por otro lado, el paradigma de la corporización pretende superar la construcción del cuerpo como mero *locus* de lo social, considerándolo sujeto mismo de la cultura. Un cuerpo-sujeto, en efecto, que media en toda relación con el mundo y que sabe de la ligazón mutuamente constitutiva entre el cuerpo social y el individual (Douglas, 1988), hasta el punto de que, en ocasiones, al desorden del primero le responde el cuidado del segundo, y viceversa (Comaroff, 1985). Pero un cuerpo, además, que se vuelve fuente creativa de experiencia, también en el dolor y en la enfermedad. He ahí que la víctima, el paciente, no vea el cuerpo como objeto o estado fisiológico sino como parte esencial de su yo, de sí mismo, como un terreno de subjetividad, intersubjetividad y experiencia indistinguible de los estados de consciencia (Good, 1994). Así es posible el salto de la técnica a la táctica, al entender el cuerpo como territorio vivo de materia y de consciencia, de subjetividad, y por tanto de intencionalidad política. Un cuerpo político, pues, ya no en su sentido metafórico (Scheper-Hughes, 1997), ligado al gobierno y a la institución, sino en tanto en cuanto es accionado y orientado como táctica de resistencia.

Volviendo un instante a las prácticas señaladas al interior del centro social, de la arquitectura política de los cuerpos assemblearios a la celebración de los talleres, rescato ahora las palabras de Gabino y Teresa. Para el primero, el taller de canciones suponía, en un entorno social fragmentado, “buscar el equilibrio y la armonía del cuerpo”, “quitarse capas”, “conocerse” y “desnudarse”. Al cuerpo se atiende una vez que se entiende inmerso en el mundo. Un cuerpo musical con equilibrio y armonía, “cuerpo poético” (Lécoq, 2003) entendido como guardián de una verdad interior, la de un “yo” que hay que desnudar ante el otro. Un interior asumido como aposento de autenticidad: “ser más uno”, “ser más auténtico”, dice Gabino al definir algunos de los objetivos del taller. Importante matiz al que volveré más tarde y que traslada la *autenticidad*, en el campo del activismo contemporáneo, del enclave al individuo, de la comunidad (véase la okupación de primera ola) al yo particular (cultivado, entre otros muchos lugares, en los centros sociales de segunda generación). Un taller, dice Gabino, en el que cobraba mucha importancia el juego –noción fundamental entre estos grupos–, pues al fin y al cabo, hablando de corporización, “tener el sentido del juego es tener el juego metido en la piel... en estado incorporado: formar cuerpo con el juego” (Bourdieu, 1997: 146).

Teresa, a su vez, entiende el taller de teatro como una “búsqueda”: el cuerpo es algo que ha de (re)conocerse, un territorio a explorar. “Escuchar tu cuerpo y el del otro”, como una comunicación de masa y tejidos, mas también de rabia y deseos; en cualquier caso, al cuerpo hay que prestarle atención y oído, y escuchar sus razones. Escucharle bien, pues éste, revelador, “sabe cosas”... Alocar los cuerpos bajo el subsuelo (“volver loco tu cuerpo”), sustrayéndolos de su “normalidad”, para ver “que no somos *cuerpos muertos*”: al cuerpo, como al espacio que incorpora, que habita y que habita en él, hay que insuflarle vida, pues la vida es lo que está en juego. Alocar el cuerpo para que éste viva y sienta, para que rompa su docilidad y encuentre en el placer de jugar lo que le negó la modernidad –el placer como antítesis de la productividad, dirá Infantino (2010), en un dualismo que omite, por ejemplo, qué ocurre con el placer de la “creación”–; mirar adentro para ganarse a sí mismo y adquirir “capital corporal” (Wacquant, 2004).

En todos estos actos, prácticas, talleres, dietas o formas de consumo, subyace una exigencia de cuidados que busca un cuerpo interiormente purificado (Vigarello, 2005). Un cuidado de sí y un gobierno de sí. En este sentido, *conocer* el cuerpo implica *ocuparse* de él, y vigilarlo. Implica, a su manera, lo que Foucault refería como una suerte de *espiritualidad*: “[...] la búsqueda, la práctica, las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la

verdad” (1994: 38). Y es que el cuerpo, hoy, no sólo se muda hacia una especie de lugar de verdad y de salud, sino que “sustituye al alma en una sociedad secularizada” (Le Breton, 2010: 186). Haciendo de la intimidad, la singularidad y la flexibilidad –sobre ésta volveré en el siguiente capítulo– valores claves en la ética y política contemporáneas, el cuerpo ya no se entiende como objeto irrevocable, sino que sobre él y en él se operan cambios que traen modulaciones de la identidad, haciendo del repliegue sobre el cuerpo y del control de sus límites un modo de reducir (o enmascarar) las incertidumbres del mundo. Lugar de experimentación, “el cuerpo es una especie de borrador [cual palimpsesto] que ha de ser corregido a través de un trabajo adecuado, el habitáculo provisional de una identidad que rechaza toda fijación” (ibíd.: 188).

A día de hoy, por lo tanto, el cuerpo se vuelve entre nuestros protagonistas el signo del individuo, un signo de distinción. Y sin embargo, como en la frase de Teresa (“... al cuerpo no le dejamos libertad ninguna”), la herencia moderna y dualista sigue de algún modo vigente, como un combate que superar y no como algo ya abandonado, llegando a disociar en ocasiones al individuo de su propia corporalidad:

“Así, es posible hablar, como si fuese una frase hecha, de la ‘liberación del cuerpo’, enunciado típicamente dualista que olvida que la condición humana es corporal, que el hombre es indiscernible del cuerpo que le otorga espesor y sensibilidad de su ser en el mundo” (Le Breton, 2002: 9).

Según el apunte anterior, y dadas las prácticas observadas, sólo se daría una “liberación del cuerpo” en la medida en que desapareciese la preocupación por él, por su cuidado y su gobierno, en lo que se antoja un pronóstico con todas las de perder. Con todo, la corporización no llega a anular del todo el paradigma moderno, y así, entre mis informantes, se suceden las contradicciones entre el cuerpo del yo y el cuerpo de la comunidad, entre individuo y grupo, prestas a dialogar en base a su fractalidad.

Sabiendo que la comunidad puede ser más excluyente y represiva que benévola (Douglas, 1998), que sus gustos y tácticas se eligen a favor de algo y necesariamente en contra de algo, las maneras de poner el cuerpo y de cuidarlo, de activarlo, de situarlo en el espacio y darle voz, de jugarlo y experimentarlo, de escucharlo, alocarlo y darle vida, proponen a la vez que critican una manera de hacer y practicar el espacio, de hacer ciudad. Su activismo de lo cotidiano, su política entre los cuerpos, denuncia el distanciamiento como forma de vida, atacando la privación sensorial que gobierna hoy la vida urbana. Al igual que en los grabados dieciochescos de William Hogarth (*Beer Street* y *Gin Lane*) comentados por Sennett (1997) en su estudio de la cambiante relación del cuerpo con su entorno construido, las prácticas propólicas, desde el fondo de la calle Barcelona, proponían a pequeña escala –hacia dentro y hacia fuera– una idea del orden (y del ordenamiento) a través del contacto; “escuchar tu cuerpo y el del otro” como una manera de limar distancias, de escucharlos en proximidad y, ya de paso, de invertir la lógica moderna según la cual el orden es sinónimo de falta de contacto.

Contra la representación

Comencemos este apartado leyendo y atendiendo a las palabras de Chucho:

“El cubo de Rubik es más divertido desordenarlo que ordenarlo, y está más alcance de todos. Como es mucho más accesible desordenarlo que ordenarlo, pues es como un alegato contra las élites... Todos podemos hacerlo, todos podemos desordenar el cubo. Un desorden consciente, intencionado”.

Cada 54 días el espacio se maquilla, se redistribuye, se antropomorfiza: “espacio guapo”. El subterráneo se vuelve un paisaje en el que los lugareños aceleran los giros que a diario ejercen sobre el espacio, y que éste ejerce sobre ellos, convirtiendo Própolis en un palimpsesto imbuido de significados y usos semánticos sobre el que se van sucediendo anotaciones y miradas; *paisaje* que no es sino obra en continuada ejecución, tal y como denota el sufijo “-aje”, que expresa proceso y acción (Couceiro, 2008). El espacio “se prepara”, dice Lara, exponiéndose a la incertidumbre y al reordenamiento:

“Distribuyes objetos, instrumentos musicales o lo que sea; cosas que pueden dar lugar al juego: ropas, disfraces, pinturas, corbatas... Nunca sabes cómo va a reaccionar la gente. Al final es filosofía de equipo. Como es una improvisación, nunca sabes cómo va a salir la historia”.

Al bajar las escaleras un cartel te recibe: “¡El escenario empieza aquí!”. El sótano entero queda convertido en proscenio, ensalzado y vivido en un arrebato de “topofilia” (Bachelard, 2000), capaz de recordarnos que la “crisis de representación” no sólo afecta al campo de la política convencional sino que se extiende además a instituciones del saber (como la universidad) o a instituciones del gusto y del arte (como los museos), pues todas representan –aquí– un distanciamiento en constante vituperio.

La *jam* se celebra cada 54 días, pues 54 son los cuadrados que forman el cubo. “*Jam* al cubo”, la llaman, no sólo en referencia al símbolo mayor sino en alusión a su carácter exponencial: pintura, poesía, cante, música, baile, malabares, “impros” teatrales (improvisaciones)... “Un experimento de creación espontáneo-colectiva”, aseguran. Y anotan en el blog, invitando a participar: “Un laboratorio onde a arte se agocha [se esconde] tras unhas lentes ao estilo Clark Kent, e busca desdibuxarse, desestereotiparse, desaparecer para así poder aparecer en cada esquina”. Sesiones “dinámicas, divertidas y variadas”, dice Lara, concebidas como celebraciones colectivas donde la fiesta es más que parodia de una lucha radical: es una manifestación distinta de la misma (Bey, 2007).

No es aquí mi intención, ni dispongo de tiempo para ello, la de entrar en la manida discusión de qué es o no el arte. Además, parafraseando a Sanmartín, “le ocurre al arte como al chiste, que se desvirtúa y pierde toda su fuerza si hay que explicarlo” (2005: 30). No obstante, *girando el cubo*, desordenándolo, los participantes en estas *jams*, movilizadas espacial y temporalmente a través del símbolo de Rubik, ponen en movimiento unos valores considerados como fines en sí mismos, valores axiomáticos que privilegian la creatividad, la acción y la experimentación por encima de la representación, que valorizan la participación, el hacer corporal y la dimensión colectiva por encima del estatus de artista o de los campos del arte. “Una expresión de creatividad brutal”, decía Julio, “un experimento” hecho de mezclas e interpenetraciones. Deriva liminar que, mientras dura, actualiza la función oréctica de los símbolos, aquélla que –además de la función cognitiva que hace vivir y girar el espacio– saca a la luz la emoción y expresa y moviliza el deseo (Turner, 1990). Función en la que se yuxtaponen, con la excitación general, emociones y valores, cargándose las primeras de valor y los segundos de emoción. El cubo de Rubik, que demanda atención y simboliza con sus colores las posibilidades de combinación y relación, haciendo del movimiento de giro un fin en sí mismo, no sólo lleva a reorganizar el espacio y la agenda (cada 54 días), sino que *presenta* –al grupo y a sus valores, al espacio y a sus potencias– y confiere realidad a lo que expresa: es símbolo actuado (Cohn, 1974; Couceiro, 2014).

Los colores del cubo encuentran su traslación en los colores del sótano. Pese a su carácter subterráneo y a la humedad del lugar, el efecto resulta agradable y acogedor. Las paredes en amarillo

suave y el suelo en una mezcla de tonos rojos y negros. Adoptando una forma rectangular, el menos uno se extiende a lo largo de seis columnas, con dos divisiones establecidas por dos paredes interiores: en la primera, una salita que funciona las veces como almacén (allí guardan sus instrumentos los senegaleses de *Galu Teranga*), las veces como despacho y camerino; la otra separa el taller ReCiclos, a un paso de las escaleras que llevan al menos dos. En la entrada, a mano izquierda, un pequeño escritorio: en él un ordenador con acceso a Internet, donde fue instalado el sistema operativo *Linux*, esto es, un sistema de *software* libre cuyo código fuente puede ser usado, modificado y redistribuido por cualquiera. Más adelante, a mano derecha, una mesa con libros, boletines e información variopinta sobre acciones, jornadas y manifestaciones; con frecuencia, sobre ella o a un lado, un resto de pasquines, estandartes, carteles o pancartas de tal o cual colectivo, de tal o cual concentración, objetualizando la memoria y rememorando a un tiempo la fecha y la causa de su existir. Del otro lado una salita recibidora, a menudo desbordada de cosas, con sillas, muebles y sillones. Del techo, casi al modo carnavalesco, cuelgan varias redes que jueguetean alrededor de la luz y alguna vieja lámpara de la que penden objetos aparentemente fuera de lugar: sombreros, pañuelos, corbatas. La barra de bar se improvisa y cambia de sitio, ocupando finalmente una parte central. Junto al tablero de corcho que hace de agenda varias papeleras de reciclaje. En la pared, las gotas de pintura roja evocan la sangre, salpicando recortes de periódico con noticias de reuniones y cumbres, de explosiones nucleares y de víctimas de guerra. Más adelante, una tarima con dibujos de figuras circenses, que servía hace años para el ensayo de los allí reunidos. Al fondo, bajo la media luz de tres ventanas, el escenario, varias veces reparado y al final insonorizado. Reorientándolo, abriéndolo, las *jams* al cubo hacían del espacio un lugar practicado (De Certeau, 1999a), análogo a lo que se vuelve la palabra al ser articulada, recordándonos la distinción fenomenológica entre el “espacio geométrico” y el “espacio antropológico” (Merleau-Ponty, 1975), pues hay tantos espacios como experiencias espaciales distintas.

Eso es, en parte, lo que buscaban: una experiencia distinta del espacio. “Pillé el libro de Schechner y me rallé con la distribución del espacio”, dice Pucho. “Fue cuando pusimos el mural en la pared... para crear una interactividad necesaria, hasta confundir público con espectador... y crear un ambiente propio de la *jam*”. Se refiere a la obra *Teatro de guerrilla y Happening* (Schechner, 1973), donde se describen los *happenings* –género performativo popularizado en los sesenta– como expresiones que buscaban romper los binomios “arte/vida” y “espectáculo/espectador”, desarrolladas generalmente sin texto, con varios puntos focales y no con un solo centro de atención. Caracterizados por una “yuxtaposición radical”, como si fueran “pinturas animadas”, con acción pero sin argumento y evitando un discurso racional, sugería Sontag (1996), en los que “cierto número de participantes, no actores, ejecutan movimientos y manipulan objetos antifónicamente y en concierto con el acompañamiento (a veces) de palabras, sonidos sin palabras, música, luces intermitentes y olores” (ibíd.: 340). Ejecuciones colectivas –a menudo no tan “espontáneas” ni tan “improvisadas” como se cree– que suceden, como su nombre sugiere (del inglés *to happen*: acontecer, ocurrir), en tiempo presente.

Inspiradas en vanguardias como el dadaísmo o el surrealismo, aparecidas tras la Gran Guerra, estas corrientes de mitad del siglo XX –enganchadas también a la noción situacionista del *détournement* y la *dérive*, así como a su énfasis en la necesidad de crear “situaciones” o ambientes colectivos contrarios al espectáculo– quisieron franquear la barrera entre el arte y la vida, confundiendo o borrando las distinciones, además, entre el arte elevado y el vulgar. He ahí que el *collage*, técnica que mezcla y ensambla diversos elementos en un mismo tono, se volviese entonces el paradigma de lo contemporáneo, y que en la línea temporal que va, por ejemplo, de los *ready-mades* de Duchamp a las *Brillo Box* de Warhol, el *pop-*

art y su adoración de lo ordinario operasen mediante un componente religioso de transfiguración, transformando objetos de la “cultura popular” en gran arte (Danto, 1999). Todo formaba parte, ya entonces, de lo que Chucho describía –encabezando este apartado– como “un alegato contra las élites”: “[...] de la obra al marco, de la pretensión de un arte antítesis de las ideologías a un arte cuyo objetivo principal es la crítica de los modos de institucionalización y recepción de la obra... así como de los procesos de neutralización de su valor crítico-social” (Martín, 2001: 8). Un alegato, como el de las *jams*, que abogaba por la libre expresión en la calle o en el subsuelo, fuera de galerías y museos, concibiendo estos últimos –a la manera foucaultiana– como un tipo de institución de encierro y confinamiento de la cultura.

He ahí que la crítica a la separación entre arte y vida, propia de Occidente (Royce, 2004), encontrase continuidad en Própolis, pues tal frontera no difiere tanto de aquella otra entre vida y política, en constante detracción entre estos jóvenes. Tal distancia y separación viene mediada en ambos casos por la lógica de la representación. En contrapartida, bajo tierra, como ramificación de esa “infrapolítica” o política “desde abajo”, la *jam* al cubo continuaba cierta tradición contracultural que acentuaba la experiencia física y la participación directa y grupal⁹⁰, negándole al racionalismo el monopolio de la expresión y del conocimiento, y actualizando la forma *underground* en tanto “reserva cultural” (Racionero, 1982), en tanto corriente o movimiento que, con una forma de comunicación descentralizada, aparece por debajo de las redes sociales instituidas e instauro otros modelos de agregación comunitaria (Carmona, 2008).

www.porpropolis.blogspot.com

sen guión - sen planificación - sen complexos

JAM AO CUBO

experimento de creación espontáneo-colectiva

Improvisación brutal

traede con que divertirvos, instrumentos, roupa, xoguetes, pinturas... hai máis de 100 m² que invadir

miércoles 7 de Janeiro às 20h30 en Própolis, 115 na rúa Barcelona

⁹⁰Quiero apuntar de nuevo el carácter polémico de la expresión “contracultura”. Aquí, con Racionero (1982), vale la pena recordar su acepción original, la expresión inglesa *counter culture* (y no *against culture*), en el sentido de que da un contrapeso y ofrece equilibrio por compensación. En su traducción como “contracultura”, no obstante, se dimensiona a menudo un sentido “anticultural”, a su vez imposible.

En el centro de la sala, Gelo se arranca a tocar el cajón. Vera y Jana, a un lado, maquillan y pintan el rostro de quienes por allí pasan. Pucho agarra el micrófono y, luego de balbucear verbos impronunciados, toma un libro al azar y recita a grito pelado algunos pasajes. Fátima y Julio pintan un mural en la pared, sobre la lámina de papel previamente dispuesta: van pasando pintura y pincel a quienes se acercan, de modo que el resultado final, de existir, será producto de numerosas manos. Chucho combina los malabares con sus cortes de pelo creativos, y las tijeras van rulándose mientras los más osados (o los más barbudos) se sientan. A Gelo lo acompañan ahora al bajo y a las guitarras: algunos propoleros dan los primeros acordes, luego los siguen caras desconocidas, de otros centros sociales o que simplemente detuvieron en el 115 su paseo por la calle Barcelona. Abdou, vecino senegalés, se anima a cantar, mientras Lara deja las cariocas y comienza a bailar con Concha, quien hasta entonces distribuía corbatas, pelucas y disfraces entre los asistentes. Teresa, acompasando sus movimientos con el ritmo de la música, se arrastra y salta por el escenario. Las cervezas frías comienzan a circular, las risas salpican el ambiente, y al cabo de tres horas la fatiga y la restricción de horario –por respecto al vecindario– echan el telón.

Polifónica y cacofónica, armónica e inarmónica, la *jam* se asemeja a un reflejo del movimiento en el que se inscribe: la suya es una *opera aperta* (Eco, 1984), una obra abierta y en movimiento, una invitación a “hacer con” en la que, en este caso, se toma distancia respecto a la teoría clásica de la representación, enfatizando la expresión subjetiva e igualando el peso de la forma al del contenido. La forma como campo de posibilidades. Forma informal, si se me permite, donde “informal quiere decir negación de las formas clásicas de dirección unívoca, no abandono de la forma como condición base de la comunicación” (ibíd.: 218). Una forma invertida, a veces carnavalesca, jovial e irreverente, donde espacio y cuerpo se giran en sintonía: cambian los gestos, los mensajes, la ornamentación de piel y pared, en una acción colectiva oscilante que, entre otras cosas, se enuncia como desafío a un orden imperante donde el equilibrio siempre resulta una de sus elementales manifestaciones (Gombrich, 1980).

Sin duda, este tipo de construcción coral hallará su traducción en el espacio público. De entre el repertorio contemporáneo de acción colectiva, la fiesta, el humor y la *performance* son ingredientes habituales. La lógica tradicional de la protesta, por ejemplo de la clásica manifestación –dirán– creaba un ambiente funesto y monótono: organizan, venimos; hablan, escuchamos, y mientras tanto asumimos la pasiva condición del espectador. Tal y como se preguntaba Concha, retóricamente: “¿Quién se va a unir a un entierro?!” En cambio, la *jam* al cubo se engancha a lo que se ha venido denominando “contraespectáculo” (Duncombe, 2007): una suerte de “espectáculo ético”, divertido, participativo, democrático y sin jerarquías, activo, con final abierto y transparente, en donde el espectador se vuelve a un tiempo productor y codirector, sin que tenga que existir un resultado final, cerrado y acabado. Una expresión corporal y vinculada a los estados de consciencia, donde cada individuo ha de perseguir el *flow* (Csikszentmihalyi, 2004), esto es, fluir junto a otros, involucrándose en una experiencia que es autotélica, un fin en sí mismo donde cada uno juega y es lo que está haciendo.

En este jugar compartido, en este *impasse* de potencialidad en que el *performer* performa para sí mismo y para los otros (Bauman y Briggs, 1990), es donde surge, o donde quiere surgir, la *communitas* (Turner, 1988, 1988a), no exenta de conflictos ni de formas de estructuración. No en vano, ese querer surgir implica un querer formar, y he ahí la etimología de la *performance*: del viejo francés *parfournir*, ésta denota el carácter procesual que llevaría a la terminación, referida así al proceso de completar, de dotarse de, de ejecutar y llevar a cabo (Díaz, 2008; Turner, 1988). La *performance* (expresión e impresión), que lleva en su interior una acción ritual, en su hacer liminal, abierto, inacabado e intersubjetivo, va dando forma a un *corpus* que emerge en el subterráneo como “anti-estructura” (Turner, 1988), esto es, como la

manifestación provisional de la disolución de la estructura social normativa, con sus roles y estatus; un “dar forma” colectivo, por lo general inclusivo, que acciona modos alternativos de expresión y de relación comunicativa, y que lo hace en un modo gramatical indicativo, directivo, aunque en realidad –como dice Turner (1988a)–, sea el modo subjuntivo, del deseo y de las posibilidades, el que subyace en el espacio y el que anhela volverse permanente. La *performance*, no obstante, se performa en presente, ya que “la *communitas* pertenece al ahora, mientras que la estructura se halla enraizada en el pasado y se proyecta al futuro a través del lenguaje, la ley y la costumbre” (Turner, 1988: 120). Es la suya una cuestión de presencia, de crear presencia mediante el gesto, la acción y el movimiento.

En el caso presentado, analizado como un alegato contra la representación, esa estructura social estaría encarnada, entre otras, en las figuras del artista y del museo. La idea de “creación”, que en la tradición bíblica de Occidente se entiende primeramente como cosa de dioses –quienes crean algo de la nada (Sanmartín, 2011)–, se encuentra, en este sentido, ausente en la *jam* al cubo. También está ausente, o más bien no –pues se la critica y se la trae a colación–, la visión del artista como “aquel que está alejado de la vida real y vive en su mundo, como si estuviera por encima de”, tomando las palabras escuchadas durante una de las *jams*; esto es, la idea del artista, en nuestra cultura, como personificación de la alteridad (Sanmartín, 2005). Por el contrario, la obra o creación colectiva es entendida aquí desde un punto de vista holístico y como una “proliferación diseminada”, perecedera, “[que] pasa, porque es acto” (De Certeau, 1999: 197).

He ahí la crítica propolera a la institucionalización del arte, y he ahí –por ejemplo– que los murales pintados cada 54 días se queden, a veces, colgando en las paredes, y otras en cambio se destruyan, se pierdan o se regalen; he ahí que carezcan de firma y propiedad, pues se experimenta la creación de sensaciones más que de obras. La obra artística, en cualquier caso, habría de interpretarse como un conjunto de “símbolos inacabados”, en la expresión de Sussane Langer (Sanmartín, 2005); esto es, como obra dinámica y no cerrada, construida y reconstruida continuamente, un producto del juego que deja siempre un espacio de juego que hay que rellenar (Gadamer, 1991).

En realidad, hace apenas dos siglos que el arte goza del sentido excluyente con el que estos jóvenes lo relacionan, sentido romántico del artista independiente, hijo de la Modernidad, en tanto que ésta vio nacer el rostro, la firma, la intimidad, el individuo (Le Breton, 2002). El concepto de “bellas artes”, hasta no hace mucho, se acuñaba para distinguirlas de otras artes mecánicas, técnicas, artesanales, etc. Pero, hoy en día, cuando el arte es más que nunca una mercancía en el mercado, ¿cómo pretender su autonomía? (Marcus y Myers, 1995). Curiosa paradoja desde el vientre de este experimento elevado al cubo: la crítica a la “autonomía del arte” desde una supuesta “autonomía política”... Pero en realidad, con la aceleración de la “reproductibilidad técnica” y la “atrofia del aura” (Benjamin, 1989), es cierto que la pérdida de autonomía del hecho artístico va de la mano del desarrollo de los medios técnicos de producción, pues tanto las prácticas del mercado como la comunicación masiva fomentan la dependencia de los bienes artísticos de procesos extraestéticos (Canclini, 2001).

Además, si cabe recordar que el “arte” como concepto no es universal, sino una categoría cultural cambiante de Occidente (Clifford, 1995); si el concepto de “artista”, con sus ideas asociadas de autoría y propiedad, no es más que un valor occidental –sólo hay que tomar ejemplos como el de las mujeres de Kumaoni, en la India, quienes usan el término *writing* (escritura) para describir sus pinturas, pues para ellas no son más que el producto de una tarea cotidiana y cooperativa (Hart, 1995)–, cabe también subrayar la transformación del significado y del valor de los objetos y las composiciones en función del

contexto cultural. Aquí, el museo, cuya función secreta parece ser la de convertir la “cultura” en una segunda “naturaleza” (Martín, 2001), cobra una función primordial.

En primer lugar, el museo funciona como una de esas “zonas de contacto”, en la expresión que Clifford (1999) tomó de Pratt (1992), quien definía estas zonas como “espacios sociales donde las culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan” (ibíd.: 31). Contacto entre “culturas”, donde sólo una (la occidental) es dueña del “gran arte”. Retomo aquí la pregunta del poeta senegalés Sédar Senghor, que dio pie en 1953 al genial y polémico documental *Las estatuas también mueren*, de Chris Marker y Alain Resnais: “¿Por qué el arte griego o el egipcio se hallan en el Museo del Louvre y el ‘arte negro’ se halla en el Museo del Hombre?”. Sin pretender profundizar en el tema, la pregunta nos recuerda que “mientras que en el museo etnográfico el objeto es cultural o humanamente ‘interesante’, en el museo de arte es ‘bello’ u ‘original’” (Clifford, 1995: 269). Véase la fuerza de la institución, que da nombre y valor, que reconoce estéticamente las obras y los objetos de los “otros” en función de los cambios en el gusto occidental: colecciones que son sistemas de significados y estrategias de posesión (ibíd.). Instituciones que funcionan como “centros de peregrinaje cultural”, “catedrales laicas” que utilizan términos que no sólo denominan sino que clasifican y jerarquizan, donde lo que antes era “primitivo” se vuelve hoy “étnico”, donde al arte de los “otros” siempre se le añaden coletillas que poco o nada tienen que ver con las artes, y donde prevalecen aún relaciones históricas de dominio y de apropiación (Méndez, 1995).

Por otro lado, en nuestro marco cultural, formas expresivas y creativas como las desarrolladas en las *jams* se encuentran fuera del campo, del relato y del marco legitimador del museo⁹¹. Su práctica subterránea las aleja, primero por voluntad propia pero también por acción institucional, de las convenciones manejadas en los *art worlds* o “mundos del arte” (Becker, 1974). Su comprensión de lo artístico, en cualquier caso, las acercaría más a la imagen de la orquesta –más de un músico, más de un instrumento, etc.–, a una idea del arte como acción colectiva, interactiva y cooperativa. Al fin y al cabo, “nunca la propia estructura del campo ha estado tan presente en cada acto de producción” (Bourdieu, 1995: 242). He ahí un mérito de estos experimentos: superar la ingenuidad que presupone todavía una autonomía para el arte y aceptar que la obra no es más que la “huella silenciosa” de un entramado de interacciones. Aceptar que el artista que hace está hecho a su vez (por un mundo, por un contexto, por un campo), y que igual que para la magia del mago, éste no existe sin la producción de la creencia, sin cierta “alquimia simbólica”: “El productor del valor de la obra de arte no es el artista sino el campo de producción como universo de creencia que produce el valor de la obra de arte como fetiche al producir la creencia en el poder creador del artista” (ibíd.: 339).

Ahora bien, señalados sus méritos y virtudes, cabe anotar igualmente las dificultades para alcanzar la *communitas*. Al margen de que dichas convocatorias nunca lograsen juntar a más de varias docenas de participantes, lo cierto es que, por continuar con la jerga *à la* Bourdieu, las *jams* de Própolis terminaban convirtiéndose, a veces, en manifestaciones autorreferenciales, en una suerte de desacralizaciones sacralizantes que ni molestaban a quienes supuestamente atacaban ni salían de su círculo de creyentes. Además, pese a que en la mayoría de los casos los ejecutantes de la *jam* al cubo se conocían entre sí y “entraban al trapo sin tapujos”, como decía Chucho, para los de fuera, o para los más introvertidos, la “frustración” y la “impotencia” se anteponían a veces a la “liberación”, explicaba Julio. Del mismo modo

⁹¹Un museo, además, que en las últimas décadas viene primando el continente sobre el contenido, relegando a un segundo plano a objetos y colecciones. “¿A los turistas les preocupa realmente qué van a ver dentro del museo de Bilbao? Hoy, el museo nuevo no es solamente el habitáculo diseñado para mostrar objetos artísticos o históricos, sino que es la atracción principal de la exposición” (Augé, 2009a).

que el irremediable carisma de algunos los convertía, queriéndolo o no, en focos de atención, también ciertas actividades, como la música, acaparaban más protagonismo y presencia que otras, dado que “el sonido absorbe y eclipsa mucho”, en palabras de Fátima. Tampoco, a decir verdad, era todo espontaneidad e improvisación: de entrada, como explicaban Pucho y Lara, era necesario que el espacio se redistribuyese y se ornamentase para dar pie al juego, de tal forma que si el “desorden” era “consciente e intencionado”, volviendo a Chucho, es porque éste era, hasta cierto punto, planeado. He ahí que la propia *jam*, cuya expresión nace originalmente para referirse a las sesiones informales de música *jazz* interpretadas o “jugadas” (*to play*) sin partitura y en base a la improvisación, luchase en su propio desarrollo contra procesos internos de ordenamiento y de estructuración.

*“Ao fondo da rúa Barcelona
existe un lugar no que estar, no que ser, no que compartir.
Para quen queira, poida e saiba aproveitalo.
Un lugar no que persoas, seres, capacidades, gustos,
proxectos, expresións, cores, sexos, ilusións, opinións se mesturen.
Un cubo de Rubik para experimentar desordenando, mesturando e
probando as mil e unha, as infinitas combinacións.
Un lugar no que todo é mentira, no que todo se reinventa,
e se redefine continuamente, no que nada serve para todo,
e todo serve para algo. Própolis é un espazo perdido,
transformado agora nun lugar encontrado.
Un punto de encontro, de creación, de difusión, de discusión,
de acción... Un lugar diferente nun mundo demasiado igual”.*

Texto extraído del blog.

No obstante, en su lucha contra la representación, debe subrayarse una vez más la crítica a la separación entre el arte y la vida, la defensa de la “filosofía de equipo” aludida por Lara, de la expresión y de la participación en el ritmo de lo cotidiano. Así como la política se entiende como una práctica del día a día, también la “creatividad”, dice Julio, “tiene que estar en mi vida diaria de manera más profunda, más real”. La propia *jam* al cubo, a fin de cuentas, se insertaba en dicha cotidianidad, y su misma irregularidad quedaba en parte ligada al azar, a la conjugación cada 54 días de tiempos y agendas propias, dependiente de la época o de la estación del año. “Desaparecer para así poder aparecer en cada esquina”, blogueaban a propósito del arte, rescatando la esquina, lugar de encuentro e incertidumbre, como imagen por excelencia de la vida urbana.

Finalizada la *jam* y terminado el éxtasis liminal, terminado un “momento de malabarismo” (Duvignaud, 1990) en que la comunidad aleja la ansiedad, se reordena el espacio y se limpia entre todos: “lo limpias porque lo sientes como propio”, matiza Julio. Al subir las escaleras de vuelta a la calle, se restablece el ritmo y la máscara habitual. No obstante, cabe no subestimar estos experimentos, prácticas que viajan y se relocalizan como sus protagonistas, desparramadas por las ciudades y ligadas a procesos y movimientos más amplios. La propia *jam* al cubo de Própolis nace tras una propuesta en asamblea de Chucho, quien volvió entusiasmado de uno de sus viajes a Berlín, donde había participado en el año 2007 en la edición mensual de *CUE*. “*Cue*”, del inglés “pie” –en un sentido teatral, de entrada en escena– y también “señal”. Un año más tarde, con sus diferencias, tal fenómeno, presentado como “creación espontánea e interdisciplinar”, se traslada al subsuelo de la calle Barcelona con otro nombre, más cercano

al espacio y a la intrahistoria del grupo, pero sigue extendiéndose los años siguientes por ciudades europeas como Madrid, Riga, Palermo, Rotterdam, Valencia o Barcelona, entre otras.

En una de mis visitas a Madrid en febrero de 2009, charlando junto al metro de Legazpi, en el distrito de Arganzuela, con Blanco (filósofo y diseñador gráfico) y Marcial (técnico informático), treintañeros e impulsores de CUE Madrid, pude comprobar, en su relato, las mismas referencias, los mismos valores y las mismas críticas que las escuchadas en Coruña. “Se trata de entrar en juego”, comentan, y señalan una “dimensión espiritual, de fraternidad”. Para ellos, “lo ideal sería que CUE no hiciese falta, que no fuera necesaria una señal, que se volviese una práctica habitual de la vida cotidiana”, coincidiendo en la crítica al distanciamiento y, empero, ignorando la propia dimensión de intervalo de la fiesta, de la revuelta o del carnaval. Convencidos, afirman estar ante “pautas de comunicación nuevas y nuevas pautas de sociedad”; por ello, y con gracia, donde los propoleros exclaman “¡propolízate!”, los madrileños proponen “cueizarse”, anhelando ambos la generalización de sus prácticas. “Es como el recreo del colegio... que te deja la sensación de que este tiempo ha tenido peso”.

Lo personal es político... si es compartido (horizontes de comunidad)

Si es compartido o si se vuelve común. Véase el razonamiento de Pucho:

“Lo que no se puede es ser pasivo. Luego dices [Tono guasón]: ‘Yo pongo mi granito de arena porque reciclo mondas de plátano’. ¡Tú lo estás diciendo! ¿Sabes la importancia que tiene un granito de arena en una playa? Ninguna. Lo del granito de arena es un triple que nos han metido bien doblado... Saben que, en realidad, tu granito de arena no influye; la gente si no se agrupa no cambia las cosas [...] ¿Va a cumplir España el protocolo de Kioto porque nosotros nos pongamos a reciclar? No, porque va a haber gente como yo que no lo va a hacer [Risas]. Yo, por ejemplo, ensuciaría Coruña, a nivel simbólico, cada semana o una vez al mes: vaciaría toda la basura en las calles para obligar al gobierno a que lo cumpliera, porque incumplen el protocolo para que las empresas puedan contaminar, o sea, que se benefician”.

El peso exiguo de un grano de arena. Sacar al yo de su ensimismamiento y agruparlo con otros, agregarlo, ensamblarlo. Eso parece sugerir su reflexión: lo personal es político... sólo si es capaz de afectar a otros, de trascender al yo, de insertarse en una trama moral, social e intersubjetiva de cuerpos, espacios, referencias, discursos, valores, símbolos y acciones. La misma crítica, centrada en la escala y llevada del cuerpo personal al colectivo, la aplica contra las dinámicas de los movimientos coruñeses, exagerando las cifras por arriba y por abajo. No es ésta, sin duda, una cuestión baladí:

“Hay 15.000 asambleas a la semana y 5 en cada una organizando unos petates del copón... pero en el fondo lo veo bien, porque esas 5 personas están hablando de lo que les interesa. Pero sería mejor que esas 5 se reuniesen con otras 5... Cuando esos movimientos se circunscriben a sí mismos, al final esos discursos acaban alejándose del discurso anticapitalista que supuestamente también atacan... Nunca hay que dejar de lado el discurso general”.

En este epígrafe he tratado de presentar un movimiento hacia dentro, un espacio interior que era el del subsuelo de Própolis pero también el del cuerpo individual, y desde luego la interpenetración, el atravesamiento y la imbricación del uno en el otro. Es cierto, empero, que ese camino de “búsqueda”, como decía Teresa, que esa “cultura de la búsqueda” (Gómez-Ullate, 2009) que deviene un fin en sí

mismo, focalizada en el yo, en el interior personal y en su telaraña de gestos, sentires, emociones y verdades, tejida a través de asambleas, sesiones de yoga, *performances* o talleres de expresión corporal, llena a veces de vacuidad, si se me permite el oxímoron, el célebre lema de *lo personal...* en tanto que implica, en ocasiones, la huida del mundo (de lo social) a través del yo (territorio en que lo político se ve realizado), y con ello la merma de compromiso con el colectivo, la desmovilización o la pérdida de músculo del movimiento. Esta fragmentación al modo individualista también acontece entre los colectivos y sus respectivos cuerpos metafóricos. A estas tensiones atenderé en el presente apartado.

Recupero primero las palabras de Blanco, expresándose acerca de CUE: “Cuando consigues ser más feliz dentro de CUE es cuando consigues olvidarte de tu yo, de tu identidad, de tus criterios y tus límites; cuando consigues tener tanta flexibilidad como para hacer algo que nunca te habías planteado”. Olvidarse del yo. Las *jams*, como las experiencias CUE, combinaban –o hasta contraponían– esa búsqueda del yo (habría que preguntarse, en clave derridiana, ¿quién encontró alguna vez un yo?) con la inmersión en la acción comunal, efervescencia colectiva durkheimiana en la que el *flow* (Turner, 1988a; Csikszentmihalyi, 2004) rebajaba la individualidad en favor del hacer común, provocando que la estructura licuase en *communitas*. Su crítica a la figura del artista (el autor, la autoridad) y su negativa a firmar murales, por ejemplo, marcaban una inflexión con respecto a la búsqueda del yo presente en talleres y actividades. Proponían un salto, en cierto modo, del *Do-It-Yourself* (“hazlo tú mismo”) al *Do-It-With-Others* (“hazlo con otros”), o bien, tal y como decía un día Chris Carlsson, uno de los pioneros de la *Critical Mass* iniciada en San Francisco en 1992, con quien compartí largas conversaciones a raíz de la presentación de uno de sus libros en el Patio Maravillas –popular centro social y autogestionado del barrio madrileño de Malasaña–, un salto al *Do-It-Yourself... but don't do it alone* (“hazlo tú mismo... pero no lo hagas solo”).

Son estos recorridos entre el yo y la comunidad los que animan estos párrafos. Volviendo a los talleres, las voces de Teresa y Gabino se repiten para recordarnos la necesidad de ser “más uno”, “más auténtico”, buscar el cuerpo y en el cuerpo y “redescubrir qué eres o lo que te han dicho que eres o lo que crees que eres”... El paradigma de la autenticidad: tan joven y tan viejo. Dejando a un lado su esencialismo, su arraigo decimonónico y su influencia en románticos y nacionalistas, lo que hoy ocurre entre los movimientos –lo decía antes– es el traslado de la autenticidad de la comunidad al individuo, y en el caso de los centros sociales, del enclave al yo. Lo auténtico, lo que no se ha manchado ni corrompido, pureza asociada a la “inocencia” de la niñez, que curiosamente –igual que para los artistas– “irrumpe en la conciencia de los actores a partir de la experiencia de su pérdida” (Sanmartín, 2011: 138). El interior cálido, como en la lectura weberiana del protestantismo, frente a un exterior salvaje, duro, peligroso, del que solo cabe protegerse o mantenerse a distancia (Delgado, 2007a). He ahí las “políticas de la autenticidad” (Duncombe, 2008), donde resuenan los ecos rousseauianos del nacer libre y del posterior encadenamiento social. Para romper las cadenas del sistema, del mercado, del capital, primero has de encontrar tu propio *self*.

Un camino de búsqueda que viene de lejos y que aquí no haré sino perfilar. A las puertas de la Modernidad, explica Trilling (1971), tiene lugar el ascenso de la subjetividad o el descubrimiento del yo, un espacio interior desde el que salvarse. La propia palabra inglesa *self* deja de ser un mero reflexivo y adquiere un estatus de sustantivo independiente, referido al fuero interno, no visible directamente por otros. Del paradigma de la *sinceridad*, referido a la congruencia entre lo dicho y lo sentido, y que consistía en ser fiel a uno mismo para serle fiel a los demás, se pasará al paradigma moderno de la *autenticidad*. En esta transición, dice Trilling, muda el sentido de la sinceridad, vista hoy como medio y no como fin,

teniendo más que ver con mantener cierta posición, desempeñar cierto rol o mostrar cierta máscara: ser sincero con uno mismo ya no implica no poder ser falso con los demás. De hecho, la palabra deriva a su vez del latín *sincerus* (“limpio”, “puro”), y aún antes, un vocablo más antiguo (*sine cera*) se relacionaba con la virtud de ciertos objetos: uno decía de un vino que era sincero si no estaba adulterado, o de una doctrina sino había sido corrompida. Pero la autenticidad quedaba ligada a una individualidad propia, asumida como privada e interesante, nacida como respuesta a un nuevo sentido de audiencia, a ese “público” creado por la “sociedad” entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX.

Quedaba instaurado un “individualismo de la autorrealización” (Taylor, 1994), una “ética de la autenticidad” que bebía de su busca de intimidad y originalidad: había que escuchar, como decía Teresa, no sólo al cuerpo sino a su voz interior. Pero así como la escucha se produce en un lenguaje y así como el lenguaje habita en una comunidad lingüística, “el yo sólo existe en la urdimbre de la interlocución” (Taylor, 1996: 52), pues necesita siempre –para su definición y su descripción– de aquellos que lo rodean. Si lo personal es político lo es a fuerza de unir lo personal con lo que está “afuera”, pues sino se encerraría lo político en el círculo de lo personal. He ahí el papel clave de los centros sociales, que hacen de nexo entre interior y exterior, cual membrana asimétrica capaz de acoger, hacia dentro y hacia fuera, aquello que Robert Bellah –estudioso del comunitarismo– definió como “enclaves de estilos de vida” (Taylor, 1996; Gómez-Ullate, 2009), emplazamientos para la autorrealización donde se apiñan personas de situación e intereses similares. Enclaves, empero, apegados a la búsqueda del yo y al encanto de la pequeña comunidad. Comarcas que aún guardan, tras la crisis de la razón, una pizca de romanticismo, aun cuando –más aún en lo referido a amoríos y relaciones sentimentales– toda idea romántica sea generalmente criticada y mirada con recelo.

Por eso Própolis actuaba como interfaz entre lo personal y lo político. Es más, en el seno del barrio del Agra do Orzán –“La *Galicia profunda* está hoy en los barrios de nuestras ciudades”, solía repetir Gonzalo mientras rememoraba las historias de sus vecinos sobre los viajes del campo a la ciudad–, el centro social funcionaba de algún modo, teniendo en mente algunas de las sobresalientes etnografías escritas sobre la aldea gallega (Lisón, 1981; Fernández de Rota, 1984), como una casa. Me explico. Más allá de las relaciones de familiaridad e intimidad que muchos mantenían con el espacio –“Estar allí é como estar na casa”, decía un día Concha–, y aun exagerando la analogía y sabiendo que la casa es ese cosmos o rincón del mundo que está en nosotros tanto como nosotros estamos en él (Bachelard, 2000), y que es “una expresión metafórica de algún aspecto de la estructura social” (García, 1976: 103), expongo esta semejanza para comentar sucintamente algunas de sus funciones y su forma de relación con la vecindad.

En primer lugar, sin ofrecer morada más que en casos excepcionales, el centro social –al igual que ocurría en la casa tradicional– otorgaba a sus habituales derechos y deberes, a la vez que hablaba por ellos y en su nombre: “La casa hace declaraciones tanto públicas como personales, ya que relaciona lo público y lo doméstico” (Caldeira, 2007: 320). En este caso, la larga historia del Fórum Propolis, así como la trayectoria de compromiso político de Gonzalo, otorgaban al proyecto cierta personalidad: “A través de Zalo se hacen una imagen de nosotros, porque ya saben de qué palo va –apunta Chucho–. Y también a través del bar Vuelta, donde se hace mucho trabajo de barrio”. Por otro lado, continuando con la analogía, el centro social constituía una unidad económica, regida a través de la autogestión y condensadora de valores alternativos. Además, así como los miembros de la casa son conocidos en la comarca por el nombre de aquélla, también los propoleros y las propoleras pasan a ser “los y las de Própolis” en un contexto más amplio: cuando participan en las concentraciones del barrio o en las manifestaciones del centro, o cuando acuden “en nombre de Própolis” a asambleas organizadas en otros

centros sociales (Atreu!, Casa das Atochas, etc.) para organizar jornadas o acciones conjuntas. Si la casa, en la aldea gallega, cumplía con la obligación de asistencia a la misa dominical enviando a uno de sus moradores, así Própolis –dentro de una red de colectivos y espacios de movimiento– debía enviar emisarios a tal o cual asamblea, pues de ahí podían salir sagrados acuerdos para la comunidad activista.

A su vez, si la casa aldeana formaba parte de una red comunitaria de casas y vecindades, el centro social también se ocupaba de la relación con sus allegados. Relaciones solidarias y de cooperación (fiestas populares en la plaza de As Conchiñas, organización de charlas sobre temas que afectan al barrio, talleres con los más jóvenes del lugar, concentraciones y actos de “independencia” en defensa del parque del Observatorio, etc.), pero también relaciones de conflicto. En este sentido, como explicaré en el último capítulo, las publicaciones post-15M se han caracterizado, en gran medida, por un ensalzamiento de la figura del vecino y de su potencialidad política (Corsín y Estalella, 2013, 2014). Aunque en muchos casos no podría estar más de acuerdo con ellas, mi experiencia y familiaridad con el rural gallego –y hablo del rural por continuar con la analogía de la casa aldeana– me permiten tomar cierta distancia y evitar (creo) un análisis excesivamente optimista. Es decir, por supuesto que existe tal potencialidad, que renueva (y altera) la herencia del movimiento vecinal tardofranquista (Castells, 1986), pero ésta no está exenta de conflictos ni de relaciones de poder.

Ya sea en un rincón de la provincia coruñesa (Fernández de Rota, 1984) o en las casas kabila argelinas (Bourdieu, 2000, 2003), las fronteras al interior del hogar que marcan, por ejemplo, las distinciones entre lo natural y lo cultural o lo femenino y lo masculino como separaciones entre las partes inferiores (y sombrías) y superiores (y cálidas) de la casa, encuentran su equivalencia en el exterior de la misma, ya sea en las fronteras quebradizas de los marcos de las parcelas o en tantas otras formas. El conflicto (también) es inherente a la relación de vecindad, donde el vecino –que encarna, más aún en la ciudad, al “otro” más cercano–, puede volverse fuente de tensiones. He ahí la fértil paremiología del interior gallego, que nos recuerda con sus dichos cómo los vecinos, especialmente los *veciños da porta y extremeiros*, ejercen de jueces y se cargan de envidias: “El mal vecino (de puerta) es peor que la más espinosa zarza en los campos, peor que un lobo a la puerta en el mes de enero –es decir, cuando el animal descende hambriento y con frío; es el peor enemigo” (Lisón, 1981: 112). La asamblea del centro social Própolis, en enero de 2010, se disolvió –entre otros motivos– por la denuncia por ruidos de una vecina: el “enemigo” último, en este caso, vivía sólo unos pisos encima.

Aunque lo intentaron repetidas veces, aunque insistían en “salir a la calle” y en “hacer barrio” –el barrio, como el espacio del centro, era algo que siempre estaba *por hacer*–, lo consiguieron sólo hasta cierto punto. La elevada tasa de envejecimiento de la población del lugar y las dificultades de acceso al subsuelo, o el propio hecho –bien llamativo– de que una mínima parte de los propleros residiesen en el Agra –aunque se pasasen por allí casi a diario–, fueron sólo algunas de las causas que lo explican. Aun así, su movimiento de dentro afuera fue más que destacable, y así solían reconocerlo sus vecinos, a quienes les oí decir más de una vez: “*Estes rapaces veñen darlle alegría ao barrio*”. Vecinos que, como tales, se volvían conscientes de la presencia recurrente de estos jóvenes en el espacio circundante, gestualizando su conciencia con saludos y preguntas, con los habituales rituales de deferencia que guardan entre sí los vecinos. En su búsqueda de comunidad, la vecindad –y sépase que la vecindad no tiene por qué estar vinculada exclusivamente a la residencia (Hannerz, 1993)– era la primera referencia a un espacio común, y el vecindario “el primer marco dentro del cual se va elaborando esa imagen de comunidad [o esa ficción] en la que todos se conocen” (Lamela, 1998: 158). Un marco, insisto, no exento de fricciones. Por salir de Galicia y poner el ejemplo de la Trabanca castellana, donde habitualmente las relaciones de vecindad

están limitadas temporal, espacial y socialmente (Devillard, 1993), quizá se pueda decir que la connotación de igualitarismo que se tiende a atribuir generalmente a la figura del vecino “no es tanto un ideal colectivo que se respeta y se hace respetar como algo en juego que es objeto de negociaciones y... ocasiona conflictos. Tal vez quepa decir que es precisamente por ello que se le constituye como un ideal común” (ibíd.: 60). Sin duda, en la lucha por otro modelo de ciudad, se defenderá una forma más amable de vecindad.



Con todo, la comunidad retratada por Tönnies (1984), homogénea, cándida, encerrada en sí misma, sólida identitariamente, claramente definida y delimitada, heredera del romanticismo y de la idea de *Entzweiung* o “desgarramiento” referida por Hölderlin, Schelling o Hegel (Delgado, 2007a), parece fuera de lugar o de época. Aquí, la comunidad se presenta como un trabajo en movimiento, un horizonte que alcanzar, impuro, experimental, híbrido, flexible y mutante, engarzado en redes y procesos más amplios, en ruptura con la tradición, donde la singularidad y la autenticidad se reducen a los límites de los propios individuos, y donde su carácter político sólo se orquestará en la medida en que éstos se junten, se agreden y se fusionen fuera de sí mismos.

Ahora bien, aun sosteniendo la crítica anterior –pues ya no existen, si alguna vez lo hicieron, esas comunidades puras y rebosantes de armonía–, y recordando que para Tönnies –que bebía de las ideas evolucionistas sobre la progresión lineal de la sociedad (de lo simple a lo complejo)– la idea de “comunidad” o *Gemeinschaft* se caracterizaba por “la voluntad social en forma de armonía, tradiciones, costumbres y religión” (1984: 72), mientras que la “asociación”, “sociedad” o *Gesellschaft* nacida con la industrialización y la urbanización modernas se definía “por la voluntad social como transacción, legislación y opinión pública” (ibíd.), y hallaba en el Estado su principal aliado; teniendo esto en cuenta, y teniéndolo en cuenta muchos de mis informantes, aun así sus comentarios desprendían los principios románticos de comunión y proximidad.

Es el caso de Pucho, que incidía en la importancia de “lo local” y discutía las relaciones entre democracia y territorio, sin llegar a concebir un Estado de cuarenta millones de personas: “Tú, al alcalde de Lugo, cuando quieras le das dos hostias [...] Una población así sí que puede ser una democracia [Se refiere a una población relativamente pequeña, la de una ciudad media como Lugo], pero un país de 40 millones de personas...”. En este curioso y excesivo ejemplo, la reducción de la distancia entre el cuerpo individual y los lugares de decisión política se manifiesta en la posible e hipotética agresión al regidor municipal. Con un estilo muy distinto lo expresa Chucho: “Aglomeraciones de más de 5.000 personas me parecen algo incontrolable”, comenta. Y añade: “Hubo peña a la que le pareció buena idea que esa aglomeración la dirigiese una sola... Me gustan más las pequeñas comunidades. No entiendo las prisas por crecer del mundo actual: todo lo que crece aprisa muere rápido. Yo prefiero crecer despacito”. Nótese el calor de la comunidad sutilmente evocado y la crítica al progreso acelerado, un progreso que degenera cuanto más rápido crece, como un cuerpo que pide tierra.

Otros pares, además del de *Gemeinschaft/Gesellschaft*, enunciados a partir de la idea de Tönnies de comunidad, son entre otros la *solidaridad mecánica/solidaridad orgánica* en Durkheim, la *sociedad folk/sociedad urbana* en Redfield, o la *sociedad cerrada/sociedad abierta* en Wolf (Delgado, 1999; Hannerz, 1993). Pero siempre, más allá de su significado, la palabra comunidad parece transmitir una sensación: “Tenemos el sentimiento de que la comunidad es siempre algo bueno” (Bauman, 2003: 7). Y paradójicamente, ese algo bueno ha llegado muchas veces en base a trocar libertad por seguridad y jerarquía, pues la comunidad ha representado históricamente la protección ante la amenaza de lo exterior, articulándose su defensa por la vía de normas, fronteras, restricciones, lealtades, obediencias, luchas y pasos vedados. Véase el vaso medio lleno o medio vacío, “quienes busquen el valor comunal, el sentimiento de hogar y la tranquilidad comunitarias, tendrán que pasar la mayor parte de su tiempo en murallas y baluartes” (ibíd.: 21). Con frecuencia se olvida esta cara poco amable de la comunidad.

Y también con frecuencia se olvida, aludiendo a la lectura en clave foucaultiana hecha por Rose (2007), que hoy en día y desde hace décadas –en plena caída del Estado de bienestar, con la privatización de políticas sociales y la *marketización* de servicios como la salud o las pensiones, el auge de la ideología neoliberal y la crisis de lo social– la propia comunidad sirve como modelo para una nueva tecnología de gobierno, aquella que marca el paso de un *gobierno a través de lo social* a un *gobierno a través de la comunidad*. De este modo, buscando gobernar ya no la sociedad sino grupos concretos de población, la comunidad deviene una nueva espacialización del gobierno, de tal manera que no sólo emergen más y más comunidades de resistencia en el seno de los movimientos sociales, sino que al mismo tiempo tiene lugar una captura gubernamental de lo comunitario. Captura que implica “una variedad de estrategias para inventar e instrumentalizar estas dimensiones de lealtad entre los individuos y las comunidades al servicio de proyectos de regulación, reforma o movilización” (ibíd.: 122), y que a su vez produce un conjunto de saberes sobre las comunidades, a través de los cuales éstas son gobernadas, pero que a su vez vuelven a ellas a través de su lucha y participación.

De un modo u otro, hay que volver a la primera idea de Pucho: “La gente si no se agrupa no cambia las cosas”. Todo lo demás es polvo, diminutos granos de arena encerrados en sí mismos, insignificantes por separado, cuya frontera confunde a veces los terrenos del individualismo con los terrenos de lo político. Si el activismo hace de lo social el campo de lo político, lo personal ha de volverse social para hacerse político. La comunidad en el horizonte, distinta a la del pasado, se imagina hoy –desde los movimientos sociales– en contacto y en contagio con otras, plural y heterogénea, más abierta y permeable, más expuesta; asume una dimensión fractal, multisituada, replicada en cientos de lugares (en

ésta o en aquella ciudad, en ésta o en aquella región del mundo globalizado). Própolis no era sólo un espacio, sino una manera de hacerlo y de vivirlo, una relación, un proyecto (y una proyección), un lenguaje, una manera de hablar. Tal y como las monedas y las palabras circulan, así lo hacían los valores y las ideas entre los cuerpos, porque es entre éstos donde surge lo político, cuando lo personal se socializa.

Y también circulaban los cuerpos, entre barrios y proyectos, llevando consigo una parte de la comunidad. La comunidad hablaba por ellos como ellos hablaban por la comunidad. He ahí la relación entre el cuerpo individual y el cuerpo colectivo mediada por el centro social, y he ahí la dimensión fractal anunciada por Wagner (2013), en un *continuum* en que cada individuo era un recorte de una cadena de relaciones, un recorte y un puente entre el interior y el exterior, entre el adentro y el afuera, nunca separados del todo, nunca ajenos, sino rodeándose y envolviéndose entre sí, pues –al fin y al cabo– ni nada ni nadie puede separarse de sus relaciones con el mundo: “Lo interior es tan sólo un exterior seleccionado, lo exterior un interior proyectado” (Deleuze, 2006: 153).

HACIA FUERA: GANAR LA CALLE, HACER BARRIO

“La calle hay que ganarla para el ciudadano”, solía repetir Gonzalo. Y añadía:

“Todo lo que revierte en abrirse al barrio es ya algo político. Si la gente conecta con el barrio hay otro ambiente, más favorable para las instituciones [...] Si tienen el apoyo del barrio es más difícil que las autoridades se metan con los colectivos. Puedes hacer muchas más cosas si tienes el apoyo de los vecinos...”.

“Ganar la calle”, “recuperar la plaza”, “hacer barrio”: consignas repetidas y mantras del movimiento. Fetichismo del cuerpo (al interior), y fetichismo de lo local, de lo local globalizado (al exterior). Para Gonzalo, estos lemas resonaban en su cabeza desde hacía décadas. Allá por el año 1974, en una serie de “cursos semiclandestinos” impartidos en la villa de Madrid, recuerda, y coincidiendo con la primera etapa del movimiento vecinal, Jordi Borja y Manuel Castells, entre otros, hablaban de política, ciudad y movimientos. De este último es de quien dice guardar un más grato recuerdo: “Recién salido de la universidad, él fue quien me dio unos criterios sobre planeamiento urbanístico, quien me enseñó que hacer fuerte la ciudadanía quiere decir empezar desde la base”. Una década más tarde saldría la edición castellana de *La ciudad y las masas*, donde el autor describiría los movimientos sociales urbanos como proyectos de ciudad, centrados en el consumo colectivo, la cultura comunitaria y la autogestión política, denunciando la escisión entre los sistemas urbanos y las experiencias personales (“ciudades sin ciudadanos”), y advirtiendo: “Únicamente si podemos comprender cómo la gente crea la ciudad podremos crear ciudades para la gente” (Castells, 1986: 25).

La calle: reproducción en miniatura de lo social y “prototipo de civilidad urbana” (Wacquant, 2012). La peña propolera siempre quería salir afuera. “Salir a la calle nos hace más visibles y accesibles”, dice Fátima. Su gusto y pasión por la calle, su reivindicación de un espacio que entendían como castigado y hasta prohibido –“*cando a rúa está prohibida... a resposta é rúa*”, decían en uno de sus textos–, se plasmaba incluso en su modo de entender el espacio interior. Así lo explicaba Lara: “En Própolis nunca pagarás una entrada. Sería cojonudo hacerlo en la calle... pero estamos en Galicia y el clima no permite que muchas cosas se puedan hacer allí”. Entonces, proponía, “que Própolis sea parte de esa calle, que se convierta en calle, pero con techo. Es el único sitio de acceso libre y gratuito para todo el mundo”. Así lo

veía también Chuchó: “En la calle puede estar todo el mundo; de hecho, los que no tienen donde estar... están en la calle”. Su deseo, al actuar con su compañía de circo por ahí adelante, era –recordemos– ejecutar entre *sketches* y malabarismos tal alquimia: “convertir las salas en calle”.

Salir afuera, sacar a la calle el proyecto, podía ocurrir en cualquier momento. Sin embargo, al margen de las concentraciones o manifestaciones a las que se sumaban y que no entendían ni de sol ni de lluvia, el clima adverso solía jugar malas pasadas, haciendo que determinadas actividades cobrasen más visibilidad en el espacio público una vez que pasaba (cuando así lo hacía) la temporada de lluvias, al llegar la primavera. Ligando el centro social y el barrio del Agra discurría la calle Barcelona, cuya peatonalización veinte años atrás había dado un empujón al pequeño comercio local, hoy carcomido y decadente debido a la crisis y a la proliferación de grandes superficies.

Cuando presentaba a Gonzalo y hablaba de sus inicios en la zona, rescataba de sus labios estas palabras: “Se puede decir que siento este barrio”. El barrio se percibe, se vive, se siente, también se narra y se recuerda, también se lucha. El barrio, desde luego, se incorpora y se porta, a veces con orgullo, otras como un estigma. Sus límites, como decía al abrir este capítulo y al describir el Agra, se vuelven maleables y no siempre coinciden con los demarcados por la topografía oficial: a la geografía, la demografía o la geometría ha de unírsele un mapa mental subjetivo, tallado a fuerza de vivencias y de encuentros (a veces de encontronazos), una “cartografía imaginaria” (VV.AA., 2011) en la que cada cual proyecta sus filias, sus fobias, sus sentires y sus percepciones del lugar.

El barrio, “el lugar donde sufrimos de manera más cotidiana las contradicciones del sistema y el primer lugar en que podemos hacernos conscientes de ellas”, declaraban ya a mediados de los 90 los activistas madrileños del CS Seco (Martínez, 2002: 179), se vuelve así una especie de mundo en pequeño, sociedad a pequeña escala en la que vecinos y habitantes, a través de una relación de apropiación con el territorio, terminan sintiendo el espacio como algo propio, creando en conjunto una “mente colectiva espacial” (Carmona y Rodríguez, 2007), abierta no obstante a las proyecciones de cada uno. El barrio como pueblo en la ciudad, superficie habitable y comprensible, reconocible, diferenciada, que funciona como punto de identidad y de experiencia común, y sobre el que resulta más fácil imaginar una comunidad en proximidad. He ahí que algunas autoras, conscientes del énfasis de los colectivos en “hacer barrio”, hayan empleado el término “barrionalismo” (Ávila y Malo, 2007). En realidad, tal acuñación tiene bastante sentido, y recuerda aquella reflexión de Saskia Sassen (2003a) esgrimida en el segundo capítulo al hablar de las “ciudades creativas”, por la cual la ciudad se vuelve hoy en día un terreno para la experimentación política, a la vez el escenario y el lenguaje de la protesta, por resultar un espacio más concreto que aquel otro de la nación.

“Hacer barrio”, pues, nos trae la idea de una obra inacabada, siempre por hacer, pensada con los pies, como si su condición no dependiese sólo de su urbanización o delineamiento, sino también (o sobre todo) de la vida producida en común a través del entramado de calles, gentes, plazas y proyectos que lo componen, y que bosquejan al entrecruzarse una suerte de arquitectura o mapa moral. Un concepto, cierto es, idealizado y romantizado, pero que servía para traducir políticamente una presencia bien marcada en la lengua cotidiana, en la que el barrio –a veces símbolo, a veces metáfora– se presenta y se representa sin cesar. He ahí, entre otras muchas, expresiones como “chulo de barrio” (alguien engréido), “barrio chino” (ligado a una imagen exótica y a la vez oscura), “barrio rojo” (que encarna lo prohibido y lo sexuado), “barrio Bronx” (que demuestra cómo la globalización lo es también de nombres e imágenes, pues topas con un peligroso Bronx en casi todas las ciudades), y expresiones como “gente de barrio” (campechana y popular), morir o “irse para el otro barrio”, matar a alguien o “mandarlo al otro barrio”,

y también las formas “de antes” y añoradas, que evocan una relación diferente con el entorno (“las tiendas de barrio”, “los cines de barrio”...), e incluso –en su traducción española–, la inocencia grabada en dos palabras: “Barrio Sésamo”.

En el sentido aquí rastreado, frente al proceso de deslocalización, externalización, metropolización y demás, la distancia entre lo local y lo global se presenta, primeramente, como una distancia en la distribución de los sentidos. Por esta razón, la vida de barrio es pensada y reclamada como vida en confianza y en cercanía, el motor para la reapropiación de un sentido de ciudad que sienten como ausente. La suya es una lucha por una percepción sensible de lo urbano: tocar, oler, mirar y actuar sin intermediarios, poniendo el cuerpo en contacto directo con su entorno. Lo local, mitificado y mistificado, se relaciona con el runrún de lo cotidiano, con la copresencia y la sucesión de encuentros cara a cara, con la intensidad fenomenológica del vivir compartido; por eso lo local puede leerse como “experiencia sensual” (Hannerz, 1988).

Una experiencia relacionada con los valores de lo comunitario. Al barrio como concepto sentimental, Jacobs (2011) le otorgaba la capacidad de proveer a sus habitantes de seguridad, a través de la confianza en el vecindario, en el conocimiento mutuo y en la importancia social de sus manzanas y calles. Calles vividas, cuando los automóviles así lo permitan, como lugares de encuentro y de relación, y no sólo como espacios intersticiales. Calles en muchos casos reducidas a estrechas aceras –como en el Agra–, y que resultan ser más seguras cuanto más transitadas y más miradas por sus vecinos (desde tiendas, bares, establecimientos públicos...): “Un espacio es más seguro si hay ojos que miran a la calle, si el individuo puede ser visto y oído en él” (ibíd.: 78).

Visto y oído en un entorno cuyos protagonistas coinciden y participan directa o indirectamente en relaciones de proximidad y repetición. Así entendía el barrio Pierre Mayol (De Certeau *et al.*, 1994), como praxis y sucesión de gentes, gestos, objetos y situaciones que se suceden repetidamente en cercanía. Una porción del espacio urbano que el usuario reconoce, donde se reconoce y donde se siente reconocido. Una porción pública que, en cierto modo, se privatiza singularmente a través del uso de cada uno, funcionando como un puente entre la intimidad del hogar y lo desconocido del mundo, punto intermedio entre interior y exterior, prolongación del habitáculo familiar o individual, objeto cotidiano de consumo y apropiación, espacio de conocimiento y reconocimiento. El barrio, en su complejidad y dinamismo, requeriría desde este prisma un aprendizaje progresivo a través del cuerpo, de la repetición de sus itinerarios y la apropiación de sus lugares; el barrio sería, en la influencia de Lefebvre, “una puerta de entrada y de salida entre los espacios calificados y el espacio cuantificado” (ibíd.: 20).

Haciendo mapas, redes y cartografías críticas

Salir afuera suponía, en este caso, salir hacia arriba, como impulso desde abajo. Los cuerpos en asambleas, talleres o *performances*, repensados y rebuscados, alocados y volteados, emergían al exterior como espuma de mar del Orzán. Así alguien lo expresó un día, dejándolo por escrito en un papel manchado por el tiempo, cuartilla que encontré de casualidad una tarde junto al escenario, tomando notas en el silencio de las primeras horas: “*Remexendo o subterráneo, transformando a superficie*”. Remover el subsuelo para intentar transformar lo de arriba. El simbolismo de “lo/s de arriba” y “lo/s de abajo”, como veíamos en la primera parte, reaparece de nuevo. Por un lado, para bien y para mal, y con todas sus contradicciones, la estrecha relación con la tienda del *Fórum* unía los destinos de ambos proyectos: “Si lo de arriba se hunde, esto también termina”, recordaba Gonzalo en tono fatalista. Por otro lado, salir

afuera (“subir”) suponía dejar el “submundo” y volver a la realidad de la superficie, la del sistema y la del mercado. Pero sobrevivir, y “hacerse más visible”, como decía Fátima, implicaba confundir interior y exterior, adentro y afuera, abajo y arriba, habitando el intersticio que los unía y los separaba. A su vez, de dicha dependencia se desprendía que toda “subcultura”, que toda “infrapolítica”, ocupa un mismo plano de realidad, pues si bien la “subcultura” es un sistema de significados compartidos, quienes en ella participan comparten también significados procedentes de una cultura más general (Burke, 1991).

Luego de retorcerse en *jams* y cabarés, en conciertos e “impros” teatrales, tras ensayar carnavales subterráneos y fiestas solidarias en los bajos del 115, los propoleros y las propoleras sacaban a la calle Barcelona –a menudo en la forma de desfiles, pasacalles y comidas populares– su alegría y su gusto por la experimentación, el juego y el espacio público. Con frecuencia lo hacían disfrazados, maquillados o vestidos de gala, con música, triciclos y malabares. Así presentados de cara al barrio, sus cuerpos –en construcción y en conjunción con otros– arrastraban ciertos rasgos monstruosos, pues siempre el monstruo se alimenta de la hibridación, siendo la suya “una presencia repentina, una exposición imprevista, una alteración perceptiva intensa, una suspensión temblorosa de la mirada y del lenguaje, una cosa irrepresentable” (Courtine, 2005: 367).

En herencia bajtiniana, su apuesta carnavalesca por la reapropiación del espacio traía ante la mirada ajena una gama de cuerpos grotescos. Curiosas lecciones de la historia. Antes de que lo grotesco se instituyese como categoría estética, habitaba éste el campo de lo marginal, perteneciente al mundo del carnaval y la parodia, de lo extraño y lo ridículo, de lo que divierte y a la vez amenaza. Antes incluso, en la Italia del siglo XV, la palabra *grutesco* –de la que derivó la otra, “grotesco”– se usaba para designar la pintura decorativa descubierta bajo tierra, en grutas y ruinas romanas del subterráneo (Fernández Ruiz, 2004). Véase la *Domus Aurea* de Nerón, donde en 1480 se descubrieron multitud de pinturas secretas, fantásticas y misteriosas. Los tratadistas de la época las definieron como plagadas de monstruos híbridos, “figuras en transformación que nos recuerdan los movimientos ingravidos de la acrobacia, porque parecen suspendidas en un espacio irreal” (ibíd.: 12). Desde entonces y hasta ahora –aun si hoy ya nada parece transgresor ni incompatible con nada– el cuerpo grotesco es inestable porque está en movimiento, “nunca listo y acabado, un cuerpo en trance de crear otros cuerpos, que absorbe el mundo y es absorbido por éste” (ibíd.: 182). Siglos más tarde, desde el subsuelo propolero, las figuras se hacían cuerpo y salían a la calle.

Antes de proseguir y salir afuera, hago un inciso y presento el siguiente mapa, la siguiente cartografía, para enmarcar estas acciones como unas más dentro de la red de activistas y colectivos de la ciudad. En este caso, dicha “cartografía crítica” fue elaborada por la *Rede de Dereitos Sociais* (RDS), en la que participaban Olga, Gael y alguna gente de Própolis. Constituida mediante la agregación de centros sociales autogestionados, colectivos de arquitectos e investigadores y asociaciones vecinales, dicha red funcionaba por aquel entonces (y aún hoy continúa haciéndolo), en base a una estructura reticular que replicaba la forma del movimiento. En su presentación a través de la web, la RDS elegía, entre otras, las siguientes cualidades para autodefinirse⁹².

→ “Espazo de análise crítica e de acción directa sobre o entorno social e o ecosistema urbano que nos rodea”.

⁹²He aquí la web de la RDS: <http://rede.blogaliza.org/>.

- “Proceso aberto, construtivo e integrador adaptado á realidade que vivimos, e polo tanto, en continua mutación”.
- “Proxecto colectivo baseado na autonomía política, que busca articularse para a construción de contrapoderes sociais radicalmente transformadores”.
- “Espazo onde articular novas formas de organización. Conscientes de que o sistema representativo de partidos está obsoleto e esclerotizado, propoñemos –no local e no global– novas formas de democracia participativa ao marxe dos modelos de organización capitalista”.
- “Un suxeito activo nun territorio metropolitano concreto (A Coruña)”, etc.

Publicada en mayo de 2009 bajo licencias libres *Creative Commons*, esta cartografía –y toda cartografía es extremadamente selectiva– nos recuerda, así como Gonzalo recordaba las lecciones de Castells en el tardofranquismo, que a la ciudad oficial hay que añadirle la ciudad de la gente, que al mapa físico se le contrapone un mapa subjetivo, que en la ciudad nos orientamos primeramente a través de planos simbólicos, y que existe siempre una “ciudad mental” (Fernández de Rota, 1992). Esta es una “cartografía crítica”, cierto, mas también el resultado de una pluralidad de biocartografías, de experiencias múltiples y micropolíticas de la ciudad. Cartografía que critica el panorama de miserias y desigualdades, pero que a la vez contiene, plasma y organiza un deseo de ciudad diferente, un deseo productor de usos y discursos. La RDS da forma aquí a un saber y a una técnica, pero sobre todo da forma a una experiencia, a experiencias que trazan y mapean las “cartografías del deseo” (Guattari y Rolnik, 2006). Un hacer mapas, como éste, que presentan como “produto dun traballo colectivo” y “documento vivo en permanente construción”, sabedores de que el mapa, como la ciudad misma, “es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones” (Deleuze y Guattari, 1994: 18). El mapa, y su habitar, se performan a diario. Y también, lectores algunos del popular libro –entre los movimientos– *Mil mesetas*, podrían citar por sí mismos: “Hacer mapa, como lo hacen la orquídea y la avispa, es más acción que representación” (ibíd.). Cartografiar supone, así, accionar el territorio. Territorio entendido aquí no sólo en clave física sino vivencial. Citando a Deleuze a través de otros: “El territorio no es algo cerrado, es más bien un vector que se mueve, por lo que continuamente hay en él movimientos de desterritorialización y reterritorialización” (Larrauri y Max, 2000: 34).

En la imagen, distinta de los mapas o las guías distribuidas por el ayuntamiento o por las oficinas de turismo municipal, localizamos Própolis en la parte central, ligeramente escorado a la izquierda, rodeado con un círculo y visible mediante una leyenda en forma de estrella de cinco puntas, simbolizándose con ella los “espazos de movemento”. Si se mira con atención, el barrio del Agra sobresale por la acumulación de las siguientes leyendas: la genérica de “barrios en movemento” (compartida con Monte Alto y San Vicente-Castro de Elviña), las de “pequeno consumo” y “vivenda precaria”, o las de “traballo precario”, “traballo migrante” y “fronteiras interiores”.

cartografia crítica

bertras em
na cidade de
crisis!

A Coruña
2009

- Comprar
- Especificación
- Asentamentos
- Traballo precario
- Traballo migrante
- Atravesados do territorio
- Bertras
- Bertras SXX
- nobas en proxecto
- Bertras en movemento
- verificación
- capitalización do territorio
- em unidades productivas
- Desplazamento do rural
- requirida produción
- traballo migrante
- bertras SXX
- nobas en proxecto

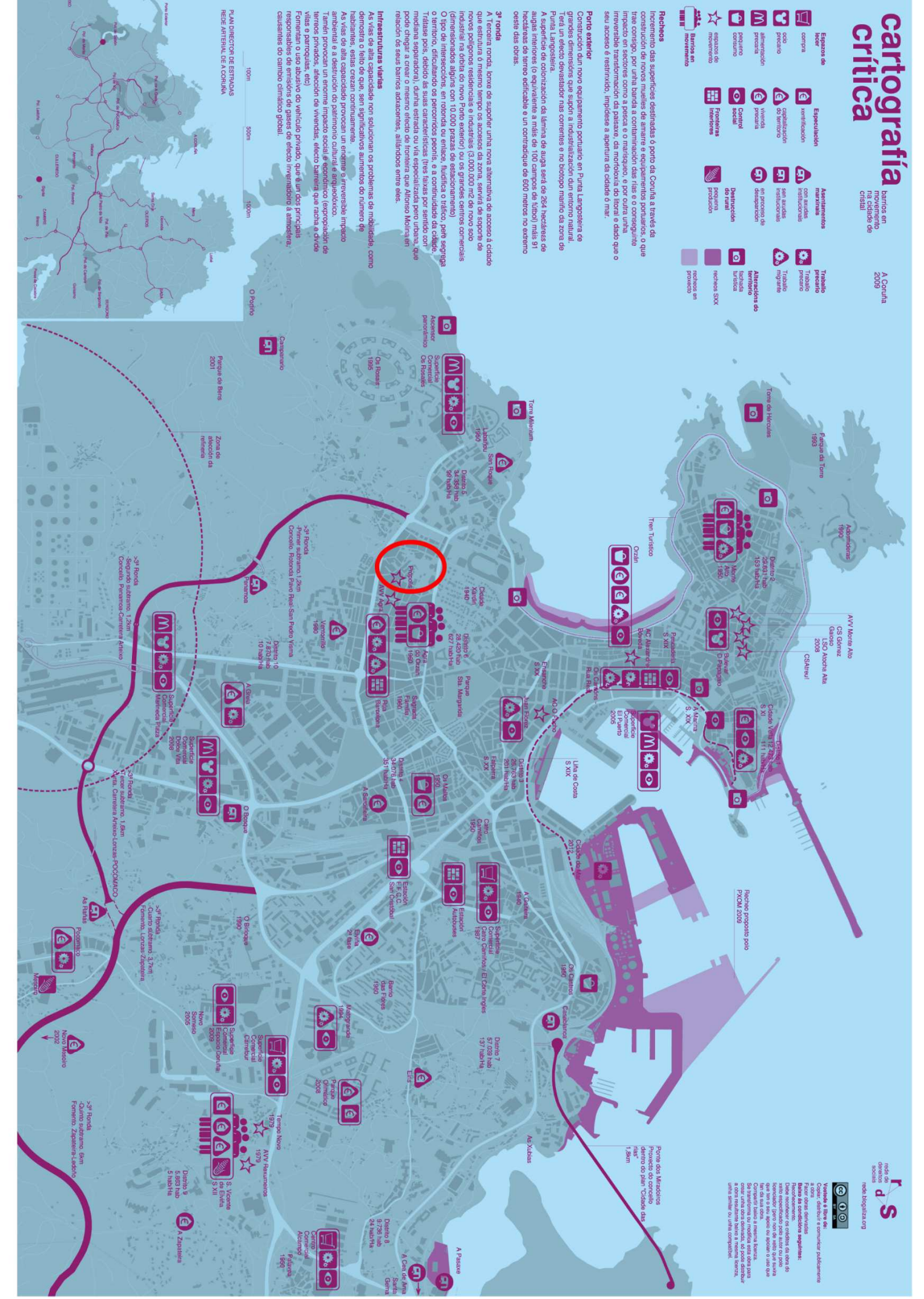
Rechechos
Incremento das superficies destinadas ó porto da Coruña a través da construción de novos molíns de amore e equipamentos portuarios, o que trae consigo, por unha banda a contaminación das rías e o consiguiente impacto en sectores como a pesca e o marisqueo, e por outra unha invertebrado en ascenso: os turistas, os que pagan máis caro a súa estancia en Galicia e Galicia. O resultado é un aumento da presión turística sobre a infraestructura e sobre os recursos naturais, o que trae consigo un maior consumo de recursos e unha maior contaminación.

Porto exterior
Construción dun novo equipamento portuario en Punta Langosteira de grandes dimensións que supón a industrialización dun entorno natural, Punta Langosteira. A superficie de colonización da lamina de auga será de 264 hectareas de augas interiores (o equivalente a máis de 100 campos de fútbol) máis 91 hectareas de terreo edificable a un contrate de 600 metros no extremo oeste das obras.

3ª ronda
A Tercera ronda, brome de soporte unha nova alternativa de acceso a cidade que estrutura o mesmo tempo os accesos de zona, servirá de soporte de novos edificios residenciais e industriais (3.000.000 m2 de novo uso industrial na orla con novo Porto exterior) ou os grandes centros comerciais e comerciais algúns con grandes áreas edificadas. O resultado é un aumento da presión turística sobre a infraestructura e sobre os recursos naturais, o que trae consigo un maior consumo de recursos e unha maior contaminación. Trátase pois, debido ás súas características, fronte áxax por ser o eixo mediana separadora, dunha estrada ou vía especializada para urbana, que pode chegar, a crear o mesmo efecto de fronteira que Alonso Molinari en relación de seus barrios adxacentes, allandolos entre eles.

Infraestruturas viarias
As vías de alta capacidade non solucionan os problemas de mobilidade como demostra o feito de que, sen significativos aumentos do número de habitantes, estas crezan continuamente. As vías de alta capacidade provocan un enorme e irreversible impacto ambiental e a destrución do patrimonio cultural e arquitectónico. Tamén provocan un enorme impacto social e económico (expropriación de terras privadas, afectación de vivendas, eléctrico barreiros que reduce as vivas e parvadas; etc). Fomentan o uso abusivo de vehículo privado, que é un dos principais responsables de emisións de gases de efecto invernadero e ameaza, catástrofes de cambio climático global.

PLAN DIRECTOR DE ESTRATEGIAS RECREATIVAS DE A CORUÑA



RS
rota de
desenho
acción
nova biografía.org

Visualiza e alba de
desenho e especificación paisagem
a dora
Paisaxe de referencia
Reconstrución
Deser reconstruído en referencia da rede de
referencia (pero non de todo que suare
que non é o seu apoio ou apoio o uso que
Comparti sobre a mesma loanza
Se transformas ou modifica estes datos para
a dora resultados bna a mesma loanza
útes bnae ou luras compatible.

Punto dos Miradores
Proxecto do concello
dentro do plan "Cidade das
1,8km

100m 500m 1000m
O Pobleto
Freganda 1960
Dentro 2 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 3 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 4 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 5 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 6 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 7 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 8 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 9 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 10 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 11 2042 hab
153 hab/ha
Dentro 12 2042 hab
153 hab/ha

Sin poder detenerme demasiado, y basándome en las palabras y en los textos de sus autores, dicho análisis enfatiza la crítica a una “metrópoli tomada pola especulación” y “supeditada ao beneficio económico”, cuyo desarrollo en las últimas décadas se basó en un “modelo desarrollista de barrios dormitorio”, sin calidad urbanística y en los que el acceso a la vivienda “é cada vez máis complexo”; una ciudad en donde casi el 50% de su población es “flotante” (que trabaja o usa a diario la ciudad, sin habitar en ella), “o cal implica unha grande dependencia do vehículo privado e un deseño da cidade e as súas infraestruturas que atende unicamente á lóxica do automóbil”; una ciudad, además, que crece sin atender al valor de su entorno natural, “destruíndo o rural” e “colonizando o territorio a través de grandes infraestruturas”; una ciudad en la que aumenta la videovigilancia y el control policial, produciéndose en consecuencia “a perda de liberdades colectivas e individuais, e a acentuación dunha sensación de medo e desconfianza”. Y una ciudad, en cambio, en la que surgen “iniciativas de resistencia”: “pequenas loitas cotiás que nacen como resposta a conflitos concretos e que falan dunha loita común, a de entender doutro xeito o noso territorio: de maneira habitable, sustentable e respectuoso có medio que nos rodea e subxectiva”.

La ubicación de Própolis en el mapa, por lo tanto, no obedecía en realidad a su emplazamiento geográfico, sino antes bien a su posicionamiento político. Esta red de derechos sociales incluía en su malla al proyecto propolero. De hecho, la red se convertía en un tropo recurrente entre mis informantes: así como había que “hacer barrio”, también había que “hacer redes”, “tejer redes” y “trabajar en red”. “Saber que no estás solo, que hay más gente”, decía Fátima, dotaba de fuerza y motivación al grupo, ampliando el sentimiento de comunidad activista. “Es lo mejor: no sentirse solo y ver que hay otros proyectos que se fijan en ti”, insistía Chucho, enfatizando ese principio de reciprocidad que define el concepto de red (Lomnitz, 2001). Una red social –muy anterior a las redes telemáticas actuales– cuyo análisis se inició con la Escuela de Manchester en los años 50 y que es inherente a todo sistema: “La propia formalización de la sociedad es la que produce la informalidad” (ibíd.: 15). Eso sí, una informalidad con forma, como decía al hablar de las *jams*, no menos importante o significativa, y también presente en esferas más “formales” como las del mundo empresarial. En el campo de los movimientos sociales tiende a ensalzarse su carácter transversal y horizontal, aunque siempre lo rizomático –por continuar con el vocabulario de *Mil Mesetas*, en donde se usaba la imagen del rizoma (propio de bulbos y tubérculos) como tallo subterráneo que se distingue de la raíz arbórea en tanto se ramifica horizontalmente en el subsuelo y en tanto cualquier punto puede ser conectado con cualquier otro– se contamina en algún punto y en algún grado por la verticalidad arbórea, vía liderazgos o concentraciones de poder. Una idea de red, en cualquier caso, que funciona como diacrítico entre las comunas de los 60 y el movimiento global iniciado en los 90, rastreada en un ejercicio de flexibilidad que, focalizado en el análisis relacional, gana peso en la antropología cuanto más crece el interés por la vida urbana (Hannerz, 1993).

Posición y posicionamiento político, el de Própolis, que lo incluían en una telaraña de gestos colectivos, capaces de repensar y retrazar la ciudad, ocupando una cartografía en la que el interior hibridaba con el exterior, el centro social con el barrio, éste con otros barrios, el proyecto con la ciudad y ésta con su comarca y su área metropolitana, engarzados a su vez en redes más amplias a nivel estatal, europeo y global, recordando el “atlas global de la resistencia” compuesto por las gentes de CJA antes del COP15, o el “enjambre de puntos de resistencia” enunciado por Foucault (1998) en el anterior epígrafe. Una posición, además, que entendiendo el territorio en la clave antes expuesta (móvil, abierto, portable, flexible, dinámico), rompía con las primeras definiciones que la antropología dio de las relaciones políticas, cosificando un proceso más amplio y ambiguo; por ejemplo la que Evans-Pritchard formuló en

Los Nuer (1977: 16): “relaciones que existen dentro de los límites de un sistema territorial entre grupos de personas que viven en extensiones bien definidas y son conscientes de su identidad y de su exclusividad”. Ningún límite, ninguna identidad, se vislumbran aquí con tal claridad. Ni el territorio, en apariencia estable, queda inmóvil al ser mirado.

Politizar la alegría: ambiente de fiesta y carnavales de resistencia

Y entonces, con ocasión de aniversarios, festividades varias como la noche de San Juan, *mercadiños de troco*, concentraciones y marchas en favor del parque del Observatorio, celebraciones de fiestas interculturales en el barrio, prolegómenos de conciertos, actuaciones y cabarés, comidas y magostos populares, *Xogos na Rúa*, *Comida*, *Nom Bombas*, etc., el “buen rollo” y la “buena onda” se organizaban colectivamente y recorrían la calle Barcelona dirección Norte-Sur, deteniéndose a menudo en la plaza de As Conchiñas, en el corazón del Agra. Se creaba y potenciaba, en tales fechas, un “ambiente de fiesta” (Velasco, 1982), caracterizado por la intensificación de la comunicación y las interacciones, por una mayor carga afectiva y por la tonalidad emocional. La energía y vivacidad de estos jóvenes se contagiaba por instantes al vecindario, quien se unía a veces a los desfiles y momentos de algarabía.

Tal y como explicaba al introducir este capítulo con el acto de “independencia”, su apuesta táctica por reivindicar el barrio y recuperar la calle y la plaza a través del juego y del humor ponía en escena la politización de la alegría. Una alegría pensada, a través de Spinoza, como un aumento de la potencia de acción, como un aumento de lo que un cuerpo puede llegar a hacer, como un refuerzo de sus afectos –entendiendo por éstos “las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de acción de este mismo es aumentada o disminuida, ayudada o reducida” (Deleuze, 2006: 63). Algo similar a lo que proponía el Colectivo Situaciones cuando hablaba de “politizar la tristeza” (VV.AA., 2008a); esto es, ante el estado de cosas, ante la crisis y la precariedad, ante la intermitencia y el no futuro, ante la ciudad herida y mercantilizada, ante el riesgo y la urgencia, redirigir la tristeza como potencia política. Sería exactamente, para expresar mi idea reciclando su comentario, romper la sensación de “im-potencia”, que para Spinoza vendría provocada, precisamente, por la separación del cuerpo de sus potencias, de aquello que puede. Eso sí, “politizar la tristeza no quiere decir, como podría interpretarse, pensar y hablar ‘de’ ella, sino partir de su realidad: ‘en’ y ‘contra’ ella” (ibíd.: 320). Es decir, enfrentar la tristeza del mundo con la alegría de la politización.

Una alegría festiva, insisto, pues la fiesta irrumpe en la cotidianidad para transformarla, subvertirla o revocarla por un inciso, desgarrando el tiempo y el espacio. Fiesta, eso sí, sometida a constantes “juegos de paradojas” (Delgado, 2004), variante de aquello que Bateson denominara *double bind* o “doble vínculo”, esto es, “mecanismos homeostáticos que se han presentado también como ‘paradojas de espontaneidad exigida’ u ‘órdenes de desobedecer’” (ibíd.: 87). Al igual que en las improvisadas *jams* al cubo, donde sin embargo toda una labor previa reorientaba, organizaba y estructuraba el espacio, las fiestas se desparraman pero también llevan dentro de sí un principio autorregulador, no exento de normas y compromisos sociales; la fiesta, al igual que el simulacro de independencia orquestado entre vecinos y propoleros, estalla y a la vez contiene. En cualquier caso, “cose y fabrica coágulos sociales” (Pujol, 2006: 38), pues permite a sus participantes tomar conciencia y sentirse parte integrante de la comunidad: “una suma que, por momentánea que sea, los actantes notan que los supera, que la necesitan y los necesita, pues ya se convirtieron en una parte no segregable” (ibíd.: 38).

Huelga decir, empero, que estas *maneras de hacer* no constituían ninguna excepción ni ningún rasgo exclusivo entre estas gentes. Como ya he señalado, la incorporación del plano lúdico y festivo entre los movimientos y el activismo contemporáneo viene siendo una constante desde hace décadas. A estas formas alegres de expresión colectiva, que aúnan a un tiempo humor, eslogan y disfraz, carnaval y política, baile y grito, circo y denuncia, máscara y pancarta, tambor y marcha, se las ha venido definiendo, en el caso español y en la expresión de sus artífices, como manifestación triplicada, una “*Mani-Fiesta-Acción*” que deconstruye no solamente el término original, sino que reformula otro modelo de manifestación, más abierto, dinámico, jovial y participativo. Una redefinición de la protesta que, intentando superar los binarismos de la manifestación tradicional (convocantes-manifestantes, portavoces-representados, sindicatos-trabajadores...) y el carácter pasivo del espectador, postulan una acción contraespectacular que, paradójicamente, termina resultando más vistosa, impactante, mediática y fotografiada que la anterior, llegando a perderse –en ocasiones– el fondo en la forma y el significado en el significante. Alegría en acción disparada globalmente desde el auge altermundialista, heredera de movimientos previos como el de los británicos de *Reclaim the Streets* o el de los estadounidenses de *Art & Revolution*:

“La celebración callejera y festiva es expresión de un proyecto alternativo de vida y de sentido, sustituyendo con la jovialidad de la creatividad y de compartir el espacio público el aislamiento y la distancia de las burocracias gubernamentales [...] Proyecta una imagen de bondad a la sociedad... y atrae a los participantes hacia el placer de un evento multidimensional, un lenguaje de la cultura juvenil a la que muchos pertenecen” (Castells, 2003: 189).

Precisamente, el propio lema de *Reclaim the Streets*, que nace en Londres a mediados de los 90 a partir de la campaña “*Ban the Car*” (Prohibir el coche) impulsada por *Earth First!* (Horton, 2009), y que nace fruto de la unión de ecologistas, okupas y demás activistas de cara a la paralización de la construcción de la autopista M11, que cortaba en dos la zona de Claremont Road y cuya acción se basaba principalmente en celebrar fiestas al aire libre luego de cortar calles y carreteras, sacando sofás y equipos de sonido y repartiendo comida y bebida al ritmo festivo de malabaristas, zancudos y actuaciones teatrales en plena calle, contiene un notable significado. En efecto, el verbo inglés *to reclaim*, “falso amigo” traducido a veces como “reclamar”, significa en realidad “recuperar”: un movimiento para *recuperar las calles* y para luchar, como en aquella canción de los raperos *Beastie Boys*, por el derecho a la fiesta. ¿Y qué se recupera? Lo que se entiende que se ha perdido. “Liberar”, “reapropiar”, “reciclar” o “recuperar” son verbos muy presentes en el habla cotidiana de mis informantes. Una forma de resistencia que, sorprendentemente, se define a veces por su proyección hacia un pasado magnificado, por el moldeamiento de una narrativa del pasado con la que moverse en el presente, evocando con cierta dosis de melancolía todo un imaginario de presuntos paraísos perdidos: la pequeña comunidad, la infancia y el juego, el barrio y la calle usurpada por los coches, la policía y la publicidad... una comunión y colectividad que se intenta reinstalar en ciertos espacios abandonados (casas, centros sociales, fábricas, cárceles...), entregados ahora a la especulación y al dominio privado, etc. Una resistencia, y esto se ha acentuado en los últimos años de crisis, que pasa a menudo por *conservar*, por no ir a peor, por volver a lo que ya se ha ido –como si el porvenir llegase siempre desde atrás–, por “mantener una posición” (desplazada o de la que hemos sido desplazados), tal y como respondía una alumna hace algunos años, cuando impartía clases de antropología en la universidad, a mi pregunta sobre qué significaba resistir.

En este caso, la festividad ambulatória a través de la calle Barcelona invertía el ambiente habitual. Era ésta la única zona del barrio –junto a la plaza de As Conchiñas– reconocida como “espacio público”

por el *concello*, carente de vegetación y de zonas cubiertas, dos aspectos comúnmente demandados tanto por los mayores del lugar como por los padres con hijos pequeños. Cruzándola innumerables veces durante mi trabajo de campo, cada año que pasaba en el terreno –la primera etapa en la asamblea del centro social, la segunda en el taller ReCiclos– veía disminuir (luego desaparecer) el número de “manteros” senegaleses que extendían sus discos y películas en cada esquina; tal volatilización era consecuencia de la penalización del llamado “top manta” y de la creciente persecución policial a los vendedores, criticada ésta con dureza por los propios colectivos migrantes y por la *Asociación Sen Papeis*, que se reunía en Própolis y solía burlarse de un popular lema local: “Coruña, la ciudad donde nadie es forastero”...

A la pasajera mutación del ambiente contribuía el aire risueño y carnavalesco que traían consigo estos jóvenes. Política fuera de la política. Carnaval fuera del carnaval, destemporalizado, y que para los allí presentes quería volverse permanente, pero que halla –cómo no!– su muerte ritual, su particular cuaresma y su entierro en la noria de lo cotidiano. Y sin embargo, celebración a la contra, desautorizada, fuera del tiempo y de un calendario oficial que ha hecho de este *intermezzo* un espectáculo observado más que una fiesta vivida, convirtiéndolo –según Umberto Eco– en “tragedia autorizada” que recuerda la existencia de reglas (Fernández Ruiz, 2004). Y he ahí la deriva moderna y estatalizada del carnaval, que lo instituye, lo contiene y lo normativiza, y al instaurar el calendario litúrgico de fiestas rituales –cual doma o estafa ritual– “revela que existe la voluntad de sustituir la explosión de la fiesta por medio de su conmemoración” (Duvignaud, 1990: 171). Conmemorar para así olvidar su posible potencial transformador y subrayar su necesario carácter percedero, catártico y conservador, pues toda fiesta no ha de desembocar en nada sino en sí misma. Y así hoy:

“La sociedad se venga de aquello que la amenaza, ritualizándolo. Así ocurre con la fiesta. Aquello que la fiesta muestra de violento y destructor en un orden del presente, la explosión que provoca, se puede debilitar e incluso desvanecer mediante la institución de una regulación: ¿acaso no se busca suprimir el corte o la ruptura, que es el principio de la fiesta, haciéndola periódica, estableciendo celebraciones regulares?” (Duvignaud, 1982: 139).

Adiós entonces al festín rabelesiano de coronaciones y derrocamientos, con frecuencia idealizado. Según Bajtín (1987), el carnaval medieval y renacentista, antes de la llegada de lo trágico, profundo y lúgubre del romanticismo, no era sino la vida misma (y su inversión), “presentada con los elementos característicos del juego” (ibíd.: 12). Ignorando la distinción entre actores y espectadores, guiado por la parodia y por la lógica de las cosas al revés, el carnaval llenaba la plaza, durante el tiempo que duraba, de un jolgorio igualador, opuesto a las serias fiestas oficiales que consagraban las reglas y el régimen vigente. El carnaval venía de abajo, de los impulsos carnales e inferiores del cuerpo, un cuerpo grotesco y danzante que comía, bebía y hablaba en estrecho contacto con otros, en permanente construcción. Ambiente en que la máscara le negaba al individuo una sola identidad, símbolo de transferencias y metamorfosis. Momento de despilfarro colectivo que precedía a la abstinencia y al ayuno. Alegoría del espíritu de la abundancia, la fertilidad y la fecundidad (Prat i Carós, 1993). Periodo pasional intenso poblado de movimientos desacostumbrados, desenfreno y “juegos de ritmo violento” (Caro, 2006). Tiempo de éxtasis y de licenciosidad en el que, sin embargo, no todo estaba permitido: si así fuese, no se necesitarían símbolos, ni canciones con doble sentido, ni agresivos rituales, ni siquiera máscaras (Burke, 1991).

Necesaria esta última apreciación para entender el carnaval y su intento de reapropiación de la mano de activistas y de movimientos sociales. Una lectura, la de Bajtín, que siempre debió hacerse en el

contexto del autor, un contexto de oposición al estalinismo (Critchley, 2010). Por ello mismo, el carnaval bajtiniano no sólo miraba hacia atrás en la historia europea, sino que vivía y revivía en el tiempo presente de su escritura, garabateando entre líneas sus ilusiones de subversión, revuelta y libertad. Su carnaval literario, al igual que la “cultura popular” a la que se refería, funcionaba en verdad como constructo, herramienta heurística y dispositivo teórico (Bubnova, 2007). Cultura popular, por cierto, disuelta hoy en la llamada “cultura de masas”, que ya no hace del carnaval un espacio de inversión y liberación, que lo organiza jerárquicamente y lo reduce al consumo, que ya no amenaza al *establishment* sino que lo reproduce. Y cultura popular –o de las “clases subalternas”–, que no sólo se contrapone a la cultura de las clases dominantes (continuando con el análisis bajtiniano), sino que –y esto es lo más interesante– frente a esta dicotomía ha de privilegiarse la idea de la circulación cultural, esto es, la ósmosis e influencia recíproca que los distintos grupos se ejercen entre sí. Sin duda, un maravilloso ejemplo de tal circulación lo tenemos en el ingenio del molinero Menocchio (Ginzburg, 1991), paradigma de las frecuentes analogías halladas entre la cultura campesina y los sectores avanzados de la alta cultura del siglo XVI. Circularidad, en fin, que permitirá superar la tesis que reduce la difusión de ideas y conocimientos de arriba abajo, y que nos llevará más adelante a observar algunos de los cambios que, nacidos y criados entre movimientos, llegarán al fin a las instituciones.

Y es que el carnaval, fenómeno complejo donde los haya y espacio ritual para el conflicto y la manipulación simbólica, no ha de ser visto desde un prisma reduccionista: o esto o aquello. Además, ningún carnaval es igual a otro, y cada uno es siempre un “desfile polisémico” (Da Matta, 2002). En el caso de Bajtín, su emparejamiento entre la cuaresma y la tristeza medieval, por un lado, y el carnaval, la risa y el Renacimiento, por el otro, ha sido criticado por ciertos autores que aseguran que tal tensión bipolar existía ya durante la Edad Media (Le Goff y Truong, 2005). Un periodo, por cierto, en que el cuerpo era un lugar constante de paradojas: de un lado, el cristianismo no cesaba de reprimirlo –“el cuerpo es el abominable vestido del alma”, decía el papa Gregorio Magno (ibíd.: 33)–; del otro, se glorificaba a través de la imagen del cuerpo sufriente de Cristo, sacralizado en la iglesia o “cuerpo místico” –será en la Edad Media cuando arraigue el uso de la metáfora del cuerpo para designar una institución, de la iglesia como comunidad de fieles cuya cabeza es Cristo al cuerpo místico de las ciudades o las universidades como “cuerpos de prestigio”–, incurriendo así en una nueva paradoja, pues si bien el Nuevo Testamento decía que la sangre no había de ser derramada, la práctica cristiana se basaba en el sacrificio de una víctima, Cristo, santa pero sangrante.

Es cierto que el carnaval ha funcionado históricamente como un “tribunal informal del pueblo”, en la feliz expresión de Gilmore (Scott, 2003), un espacio descentralizado para el discurso libre y desinhibido. Sin embargo, a esta idea del carnaval como “forma institucionalizada del disfraz político” (ibíd.: 243), donde el enmascaramiento y el anonimato permiten decir y hacer cosas que fuera de la esfera ritual serían reprimidas o suprimidas, hay que añadirle las relaciones de poder que inequívocamente en él se dan. Al *mardi gras* le sigue la ceniza, a Don Carnal le sigue Doña Cuaresma –como en el famoso cuadro de Brueghel el Viejo–, y la vía de escape nunca es total, sino que comporta normas y mecanismos de autocontrol. De la violencia de aquel carnaval de Romans hasta hoy, los cambios han sido sustanciales. El desarrollo del protestantismo y del capitalismo desempeñaron un papel clave en su transformación (Ehrenreich, 2008), y en nuestros días, estos carnavales reflejan a menudo una imagen autocomplaciente que la ciudad se ofrece a sí misma y de sí misma (Prat i Carós, 1993).

En cualquier caso, el proceso de reapropiación y reciclaje de elementos carnavalescos como el juego, el disfraz, la música o la alegría, obedecía en este tipo de acciones al interés por reivindicar la calle

y un espíritu lúdico, abierto y comunitario. Discurriendo por la calle Barcelona hasta llegar a Conchiñas, los jóvenes del centro social expresaban, primeramente, una invitación a explorar el subsuelo, a incorporarse al proyecto instalado en los sótanos de la librería. A la vez que reivindicaban entre la vecindad el espacio público como lugar de encuentro, discusión y relación, lo ocupaban y lo atravesaban, lo performaban –aunque fuese fugazmente– con aquellos ingredientes que, a su modo de ver, hacían de éste un espacio más saludable y democrático: un lugar para el juego, la escucha, el intercambio y la palabra, abierto a su libre uso y desde el que poder desacreditar la realidad dominante, o cuanto menos ponerla en duda. Al jugar en el espacio y con el espacio, ya con bailes y canciones, ya con carreras, actuaciones y saltos, mostraban a los transeúntes, mirones y participantes las múltiples posibilidades de uso, agencia y experimentación, la reversibilidad de un paisaje limitado al pasaje.

Vera, la espigadora: reciclaje político y política reciclada

En determinadas ocasiones, curiosamente, el “adiós a la carne” que simbólica y etimológicamente refería la vieja voz italiana del *carnevale*, era reinterpretado al aire libre por el grupo y otros colectivos, carnavalizando tiempo y espacio, pero sin despedir a la carne –literalmente– por la vía de su excesivo consumo, sino por el camino de su ausencia, de su renuncia. Así ocurría en las ediciones de *Food, Not Bombs* (“Comida, no bombas”), comedores veganos montados cada cierto tiempo en varios puntos de la ciudad, entre ellos la plaza de As Conchiñas. He aquí una viñeta extraída de mi diario:

“Al abuelete de la boina algo le huele raro. Tal vez le choque el desfile de potas y cacharros, sorprendido al ver descargar mesas y caballetes. Golpea el bastón contra el suelo. Me ve mirarlo y tuerce el gesto, probablemente preguntándose: *¿E ti, de quen ves sendo?* Unos bancos más allá, aguantando el frío, dos colgados se rulan la truja [el cigarro] y la litrona; serán de los primeros en acercarse a las mesas, llenando los platos de caldo y arroz. Hay varias pancartas atadas entre árboles y farolas: la de las Atochas con su calavera pirata, la de Própolis con su cubo de Rubik y la de la *Rede de Troco*; la más grande anuncia el *Comida, Nom Bombs*. Se montó también la ‘tienda libre’, esta vez con bastantes libros y ropa para llevar [...] Dejo el cuaderno y la cámara y como de pie en un pequeño corro. Mientras, hacia el centro de la plaza, Lara, Julio, Teresa y compañía se ponen a saltar a la cuerda. En otro rincón, una pareja juega al ajedrez mientras Gelo comienza a darle al cajón flamenco y un tipo se le une al *djembé*. De pronto ya somos una tropa. Aparecen guitarras. En vasos de plástico se sirve vino y sidra, acompañando con pan el caldo, el arroz, la crema de calabaza y las ensaladas. Quienes van terminando dejan sus cubiertos en una bañera con agua. Un poco de tarta, fruta y compota para el postre. Y más postre, antes de los platos calientes: llega la policía. La gente se agrupa pero no deja los platos. Una pareja de agentes se aproxima (siempre vienen en pareja): ‘¿Quién es el responsable?’. ‘Somos todos responsables’. ‘¿Quién organiza todo esto?’. ‘Todos lo hacemos’” (*Diario de campo*, 1 de febrero de 2009).

En el margen izquierdo, entrando desde la calle Barcelona, se colocan las mesas y los puestos de comida, ropa y libros. Se distribuyen folletines que informan sobre la acción y sobre los varios proyectos allí implicados. Rodeando la plaza, dispuestos como una pantalla entre ésta y los edificios, decenas de plátanos de una altura de hasta cuatro pisos, algunos de más de treinta años, y hoy desaparecidos en su totalidad, talados hace poco más de un año por operarios del ayuntamiento, para la construcción en el lugar –pese a las quejas de muchos vecinos, que tachaban la maniobra de “arboricidio”– de un *parking* privado en la única zona verde del barrio. Contemplando la escena, y colindando con el mercado

municipal de As Conchiñas, el conjunto escultórico en honor a los liberales coruñeses del siglo XIX, levantado en 1989 y ubicado sobre una peana de hormigón que funcionó muchas veces como escenario para actuaciones y conciertos, y para la celebración de la “fiesta de la interculturalidad”, organizada por los numerosos colectivos, asociaciones y ONG’s del Agra, y en la que tienen participado las gentes de Própolis con el montaje de *sketches* satíricos sobre política y migraciones.

Reuniéndose para comer y prolongando la *xuntanza* hasta bien entrada la tarde, como hicieran allí dos meses antes (el sábado 27 de diciembre de 2008), o como hicieran en el “Campo Volante” (Campo de Marte), en el Obelisco o en el “Campo da Leña” (Plaza de España)⁹³, los protagonistas de la escena visibilizaban su ideología, allí como en otros puntos de la ciudad, materializando así sus relaciones y su alianza-en-red. Y lo hacían, no casualmente, a través de rituales comunitarios de comensalidad, tan apropiados a veces para el intercambio y el convite, y tan apropiados para exhibir una cierta territorialidad común y una reducción de carácter proxémico (Hall, 2003), esto es, una reducción de la distancia entre los cuerpos y, a su vez, de la distancia (y percepción) entre éstos y sus lugares de vida, lucha y relación. Bien lo sabía Julio, que siempre a un paso entre las Atochas y Própolis se había acercado al mundo propolero, precisamente, luego de aceptar la invitación a una de las “comidas de traje” celebradas en la calle Barcelona, frente al centro social y al bar Vuelta: “Entrar con una comida en común ya te permite establecer relación con mucha gente... aunque sólo sea alabándole los platos”. Amueblando en cierto modo la calle y la plaza, cual extensiones de los habitáculos íntimos, interiores y familiares, sacando cacharros, platos, sillas, mesas, ropa, libros y comida, tales gestos hacia fuera enfatizaban –al igual que ocurría con la preparación del espacio asambleario– la dimensión material e infraestructural de la política.

La plaza, en este caso, se volvía un lugar practicado, un espacio hecho público a partir de su uso y ocupación simbólico-material. Mientras se comía se intercambiaban mensajes y pareceres, se hablaba de tal o cual manifestación, se comentaba el panorama social o la situación política del barrio y la ciudad, y por supuesto se tocaban también temas banales y los asuntos y chismes de cada cual. La plaza, durante un rato, se convertía en un foro de disenso, en un lugar donde marcar los desacuerdos y visibilizar los conflictos. En realidad, recobraba ese talante que tanto se le ha atribuido, el de ser un escenario para los discursos abiertos y las expresiones de descontento (Low, 2009). Escenario en que se airean las ideas y los valores, y en donde los conflictos –al ser expuestos– pueden llegar a resolverse. Objetos urbanos, por cierto, cuyo diseño nunca es neutral sino ideológico, concebidos para promover actividades que benefician a unos y excluyen a otros, priorizando a menudo el interés económico –incremento del valor de las propiedades circundantes, etc.– antes que la comodidad de sus usuarios habituales.

A un paso de los platos veganos y vegetarianos, decía, y del olor a caldo y hortalizas, la plaza de abastos ofrecía un curioso contraste. Ambos espacios, diferenciados, actualizaban ante mis ojos el despliegue de una cultura material que, en sus distintos estilos y presentaciones, se extiende entre nosotros como mundo intersubjetivo, esto es, como la expresión física de un mundo intersubjetivo (Richardson, 2003). En efecto, *being in the plaza* no es lo mismo que *being in the market*, tanto por la dimensión

⁹³Nótese el gusto por renombrar ciertos lugares, generalmente recuperando –en un ejercicio intencionado y selectivo de memoria– los topónimos anteriores. El último de los tres ejemplos mencionados, el “Campo da Leña” de Monte Alto, antiguo enclave en el que los vecinos se abastecían de madera, se vio forzado a trocar su nombre por el de “Plaza de España” una vez que el ejército nacional tomó la ciudad durante la guerra. La acción política sobre el espacio urbano se traducía entonces en una acción sobre el lenguaje. Un poco más arriba, aún en Monte Alto –barrio obrero y de alta filiación anarquista–, las calles “Libertad”, “Igualdad” y “Fraternidad” vieron mudar sus placas por las de “Disciplina”, “Justicia” y “Trabajo”, aún hoy visibles en el callejero y a un tiro de piedra del CSO Casa das Atochas. Todavía hoy, entre los colectivos aquí mentados, la lucha por la ciudad se articula como una lucha por las palabras.

económica del segundo como por la orientación en él de los cuerpos, los puestos y las relaciones, dado que la gente responde al marco, al entorno, como si lo estuviese leyendo como un texto, respondiendo a los mensajes abiertos que dejan los objetos a través de su apariencia. Así, según Richardson, lo que constituye y define a un entorno material es la manera en que éste, casi de un modo fonético –y entendido como dominio semántico– se distingue de otros en la comunidad. Empero, no sería menos cierto asegurar, añadiendo a lo anterior ejemplos etnográficos como éste y desligándose así de cierto determinismo infraestructural, que todo espacio queda expuesto a constantes juegos de reapropiación y resignificación, a un ejercicio de performatividad social que gira y moldea el entorno, que lo hace hablar situacionalmente, que lo hace decir (a veces) lo inesperado, maleable y permeable a los movimientos y contramovimientos que entre el cuerpo y la piedra se urden y proyectan.

COMIDA NON BOMBAS!!!!

SABADO 27 DECEMBRO

A PARTIRES DAS 12 DO MEDIODIA NA PRAZA DAS CONCHINHAS

- Xantador popular de balde: comida participativa, vexetariana e de balde!!
- Tendas libres: trae algo para trocar! Roupa e xoguetes!
- Distribuidora de textos e libros
- Obradoiros todo o día: participa e propon o teu obradoiro!!
- Festa na rua: fai tua a rua e comparte!!

foodnotbombs.net porpropolis.blogspot.com mvspace.com/casadasatochas

En el caso de *Food, Not Bombs*, su relocalización y replicación en Coruña no hacía sino continuar adhiriendo nodos a la red global de movimientos, funcionando como una suerte de franquicia activista. Esta red de colectivos independientes, cuyo símbolo es un puño agarrando una zanahoria dentro de un círculo –el puño, en las representaciones en color, en violeta (ligado al feminismo), y dicho símbolo recordando, a su vez, al ya comentado de la okupación: un rayo que atraviesa un círculo–, nace a principios de los 80 en Cambridge, cerca de Boston. Allí, protestando contra la central de Seabrook, un puñado de activistas antinucleares comenzaron a pintar la ciudad: del lema “*Money for Food, not for Bombs*” (“Dinero para comida, no para bombas”), saldría al poco la versión reducida de *Food, Not Bombs*. Hacia el final de la década se extendió a la costa oeste, a San Francisco, y ya desde los 90 el movimiento comenzó a alimentar miles de estómagos durante las contracumbres del movimiento global, de Seattle a Copenhague, cambiando a veces su nombre pero no su estilo, como era el caso –comentado en la primera parte– de los berlineses de *Food For Action*. Hoy son centenares de grupos en todo el mundo, la mayoría ubicados en Norteamérica, los que reproducen sus principios y prácticas, adaptadas a cada contexto. He ahí el colectivo “non profit” de la “Olla Móvil”, en Barcelona, que ofrece semanalmente comida gratuita

en el Raval y en el Barrio Gótico, y he ahí el “*Comida, Nom Bombas*” coruñés (nótese, para “non”, el uso de la forma reintegracionista), cocinado en un sentido amplio al interior de la okupa de las Atochas, y enlazado con Própolis y con otros proyectos.

¿Sus principales rasgos? El reciclaje en mercados, fruterías, panaderías o supermercados de alimentos sobrantes que de otro modo irían a parar a la basura, o que ya lo han hecho. Su preparación en comedores comunitarios y su servicio gratuito en plazas, parques y espacios abiertos (a personas sin techo, transeúntes o a quien lo desee), conjugando así el reciclaje y la reivindicación del espacio público. *Freeganismo*: del inglés *free* (“libre” y “gratis”), tanto la recogida como el consumo. Comida vegana y/o vegetariana (aunque debiera decir, para ser más exacto, comida *para* veganos y/o vegetarianos, pues nada saben los alimentos de su condición cultural...). Crítica a gobiernos y corporaciones por consentir el hambre y la pobreza en medio de la abundancia. Defensa del decrecimiento y reprobación del consumismo y la sobreproducción. Crítica al gasto bélico y al presupuesto militar, con el que se podría alimentar al planeta. Funcionamiento horizontal, por consenso y asambleas. Carácter pacifista: el principio de “no violencia” va implícito en el hecho de no ser un “carnaca”, es decir, de no comer carne (opción “vegeta” o vegetariana), e incluso de no comer ningún producto de procedencia animal –huevos, leche, miel, carne– (opción vegana), y he ahí el vilipendio de la industria alimenticia y de su tratamiento de los animales.

En realidad, la ejecución en las plazas de estos rituales respondía también a un movimiento de dentro afuera. Semanalmente se celebraba, en la Casa das Atochas y como una de sus actividades permanentes, el denominado “*xantar impopular*” o “comedor impopular”. Su denominación mordaz, en cierto modo, buscaba convertir lo impopular en popular al definir el comedor vegano –tal vez el único en la ciudad– como de acceso libre, abierto a todo el mundo y gratuito (siempre con la opción de dejar la voluntad en el bote del centro social); al mismo tiempo, lo “impopular” valía para tildar lo diacrítico del asunto, un comedor levantado en base al reciclaje y a la autogestión –no como tantas fiestas gastronómicas y comilonas populares abundantes en la región y montadas con la ayuda y el beneplácito de los *concellos*–, cuya práctica alimenticia (a menudo la excusa para el encuentro y para lo que pudiese surgir alrededor del plato) se pensaba como praxis política y comunal, que ponía en relación directa el interior del cuerpo con los callejones de la ciudad y con las tripas y engranajes de la máquina del sistema. Vera, la espigadora, era una de las propoleras que, entre otras, participaban regularmente en las labores de reciclaje, preparación y consumo de/en tal ambiente. Desde ahora, intercalaré su propio relato con las explicaciones que considere oportunas.

“Nos dividíamos: quién va a hacer el cartel, quién va a ir a este punto de recicle, quién va a ir a hablar con las señoras del mercado. En los *xantares impopulares* de las Atochas se iba a dos fruterías de Monte Alto. Todos los lunes esa gente tiraba una o dos bolsas de basura, pero las tiraba con conciencia de que íbamos a ir a buscarlas, y entonces estaban en buen estado y no te implicaban tener que meterte y rebuscar mucho. Cogías tu bolsa y con lo que había preparabas el *xantar* [...] Para el *Comida, Nom Bombas* no eran suficientes las fruterías. Jana y yo íbamos a hablar con las señoras del mercado de San Agustín, les decíamos que se iba a hacer esta acción, si nos podían guardar durante esa semana aquellas cosas que fueran a tirar, y que nos comprometíamos a ir la mañana de ese día, o la tarde anterior, a recogerla y a cocinar. Se hablaba con el mercado de Conchiñas, con San Agustín [hermosa metonimia] y se iba a esas fruterías... y luego, si hacía falta aceite, arroz, garbanzos o tal, se ponía dinero –

que no era nada entre todos los que éramos-, o si había bote común en Própolis o en las Atochas se cogía de ahí... pero eran cantidades irrisorias”.

Por un lado, su “división” de tareas se consensuaba mediante asambleas, generalmente no en la “asamblea general” de las Atochas sino en una asamblea específica organizada por la comisión encargada de los comedores, tanto dentro de la casa (*xantar impopular*) como fuera de ella (*Comida, Nom Bombas*). A continuación, identificar los puntos de reciclaje o “recicle”, como dice Vera, implicaba una previa labor de deambulación y reconocimiento barrial, hasta ubicar en el mapa las zonas y las posiciones de aquellas tiendas o vendedores particulares dispuestos a colaborar o, al menos, de los que se podía extraer la manduca esperada, resignificando cada uno de esos lugares y recreando colectivamente –por ejemplo a través del habla, comentando sitios y opciones –un plano propio del barrio. En la batida, casi siempre individual o en pareja, los principios eran sencillos: “que la comida fuese vegana, que no hubiera rastros ni derivados de carne y pescado... quizá algo de huevo [añade una excepción], cuando era más ‘vegeta’ que vegano”. Ningún rastro que, amenazando simbólicamente el interior del cuerpo, dejase un resto en él. Nótese en adelante, además, cómo varían las prácticas de reciclaje en función del lugar de recolección y de la entidad del negocio: del amable “ir a hablar” con las señoras de las tiendas de barrio y de las plazas de abastos –llegando a acuerdos y a maneras de proceder–, al reciclaje directo en cajas y contenedores, sin pacto previo, a las puertas de grandes superficies y supermercados.

Pero de la basura al plato quedaba un trecho: la revisión, la selección o el desecho final de ciertos productos, el lavado, el corte y la preparación de los alimentos, también su transporte a las plazas los días que se celebraba el *Food Not Bombs* local:

“La tarde-noche anterior quedábamos en las Atochas a cocinar. Era un momento bonito, con mucha gente cocinando, lavando potas, escuchando música... Además estaba bastante equilibrado [en referencia al tema del género y a mi pregunta sobre si cocinaban más las mujeres o los hombres] [...] Luego venía el despliegue de medios: se transportaba en la mano, en mochilas, en coches, en bicis... Se ponían unas mesas, cubertería, tinas con agua, y dependiendo del día había más o menos actividades: peluquería creativa, tienda libre, ‘musiqueo’... Y luego variaba según el entorno: en Conchiñas, por ejemplo, había más gente sin recursos que hacía uso de la cocina”.

Lo que ocurría en el interior de Própolis, con el juego de clasificaciones y reclasificaciones de las bolsas y los trastos que se iban acumulando cada dos por tres en las escaleras y en el subsuelo, ocurría también respecto a la comida. Sabemos, de hecho, que la basura dice de nosotros tanto o más que lo que compramos: lo que tiras o dejas perecer, lo que apartas o alejas para limpiar el espacio o para proteger tu cuerpo, está lanzando un mensaje y dando pistas. He ahí las imágenes de detectives y fisgones husmeando a la luz de la luna en cubos de basura. La basura se lee (Montero, 2011), y tanto en los comedores de la okupa como en Própolis, con los alimentos y también con los objetos, esta lectura implicaba a veces separar, otras veces reducir, y otras conservar, aprovechar o reutilizar. Y en cuanto a los objetos, chismes y cachivaches que Gonzalo tanto gustaba en tomar de la calle y arrastrar hasta el 115 –y aunque en esto repararé en el siguiente capítulo–, sólo decir que, a menudo, tales desechos, productos olvidados, viejos, marginados, expulsados, excedentes, desterrados de hogares y tiendas, constituían la materia prima para las labores de bricolaje. Labores creativas en las que el *bricoleur*, a la manera expuesta por Lévi-Strauss (1992a), recompone y resignifica, estableciendo con los objetos –en relación con la lógica actual de los

centros sociales— una suerte de ligazón y política recombinante, empleando los residuos para crear objetos nuevos dotados de significados, combinándolos y conjugándolos con otros, montando y fabricando híbridos, reciclándolos como si fueran mitos, y haciendo del reciclaje, frente al derroche del sistema capitalista, una carta de presentación y una vía de ostentación.

El ejemplo preciso de ese derroche estaba en la propia generación de residuos y en la retirada de tiendas, mercados y supermercados de productos “feos” que, pese a guardar todavía sus nutrientes y propiedades elementales, eran desahuciados de puestos, secciones y estanterías, arrojados a la acera por el simple hecho de no responder a los criterios estéticos comúnmente demandados (y, en un círculo vicioso, comúnmente ofertados): tamaño, color, apariencia. He ahí que los comedores funcionasen en realidad como *rituales de contraconsumo*, pues nacían, en la cabeza y en las manos de los cocineros, las recicladoras y la mayor parte de los comensales habituales —entre ellos Julio, Vera, Chucho, Jana y compañía—, sabedores de que el consumo (e igualmente el consumo a la contra, “anti” o “alternativo”) es primero una moral, una red de valores ideológicos y un sistema de comunicación (Baudrillard, 2012). Los puerros, los garbanzos, los tomates, las lentejas, eran en verdad secundarios, pues lo importante era el mensaje transmitido al consumirlos colectivamente, el significado puesto a circular entre bolsas, calles, plazas, cucharas y platos, su valor signo y su valor símbolo. Valores insertos en un sistema de intercambio, parte de un orden comunicativo, de un lenguaje.

Lenguaje que es siempre el de un grupo, el de una comunidad, y que en este caso —pese al pacifismo y a la crítica al maltrato animal— quedaba acentuado, como toda conducta de consumo, por cierta violencia u hostilidad cultural (Douglas, 1998). Es decir, si la cultura es “el árbitro del gusto” (ibíd.: 93), y si los objetos de consumo sirven para que las ideas se materialicen, siempre se consume, por así decirlo, contra los gustos de otros. Un acto de consumo es un acto de elección y al mismo tiempo de discriminación. Todo consumo, de hecho, lleva en sí un contraconsumo: se consume —igual que se ama, igual que se odia— (en) un conjunto, y al consumir este particular conjunto (de alimentos... de ideas, de sentimientos), se distancia uno de los demás conjuntos. “Los objetos se eligen porque no son neutrales. Se los elige porque son elementos que no serían tolerados en las formas de sociedad que el individuo rechaza y que, por lo tanto, son aceptados en la forma de sociedad que él prefiere” (ibíd.: 95). Más que los objetos o los alimentos en sí, en el caso de los comedores la elección colectiva de ciertas maneras de consumo implicaba elegir una determinada relación con el mundo, con el ambiente, con los animales y con la sociedad. Transformando el residuo en recurso, y hallando en el excedente y el desecho la materia prima de nuestra época —materia que, precisamente, se vuelve reapropiable y redistribuible al no ser de nadie—, nuestros protagonistas ponían en práctica un reciclaje alternativo, varios pasos más allá del reciclaje oficial y ecológico denostado en el anterior epígrafe por Pucho, guiado por un discurso de la sostenibilidad que reduce el reciclaje a simple simulacro, creando un sentimiento de culpa en cada ciudadano e impidiendo una crítica frontal al sistema, de quien huelga decir que es el actor más hostil, cuyo consumo es siempre el más violento.

Cada acto de consumo como la expresión de un voto. Separados de la política institucional, desencantados del electoralismo y del sistema de representación, adheridos a la fórmula de “lo personal es político” y hacedores de un activismo cuya razón de ser es socializar lo político y politizar lo social, nuestros recicladores y comensales ejecutaban sus rituales de consumo reforzando el carácter social, simbólico y cultural del mismo. Revolviendo en la basura, recorriendo los barrios, seleccionando y cocinando los alimentos apropiados —denostados antes por el mercado, por sus normas y valores—, llevándolos luego a las plazas y ofreciéndolos gratuitamente a todo el mundo, su salto ya no se daba,

sirviéndome del clásico binarismo lévi-straussiano, *de lo crudo a lo cocido*. Aunque es cierto que a menudo el anterior enunciado se tornaba literal, ya no se trataba del paso de un supuesto estado natural a otro cultural –dejando de lado el controvertido par comentado en el anterior capítulo–, sino del tránsito contestatario entre una forma cultural y otra, entre una cultura del derroche y otra del reciclaje. Lo “crudo”, en realidad –y jugando con las palabras– era ver la abundancia en el basurero.

Sentados, bien en el centro social okupado, alrededor de varias mesas que –pegadas unas a otras– formaban una única mesa alargada y rectangular, o bien sentados en círculos en parques y plazas, e incluso formando corros de pie, los allí presentes contribuían a la puesta en escena de una ingesta grupal, repetida semanalmente al interior de la okupa y con menor frecuencia en las plazas de la ciudad. Tal puesta en escena, no exenta de conflictos y generalizada en numerosos centros sociales, actuaba a la vez sobre el cuerpo y sobre el espacio, proyectando en el comer juntos una señal de la comunidad soñada, un anticipo de las formas imaginadas de consumo, relación y convivencia, el adelanto de una ética fundada en la autoorganización, el asamblearismo y el respeto mutuo. Y sin embargo, una *mise en scène* cuyo significado no era el mismo para todos los participantes, del mismo modo que no todos comían, pues algunos acudían sólo a hablar, a encontrarse con otros, a intercambiar noticias y propuestas.

Es cierto que mi afán aquí no reside en discutir ni el veganismo ni el vegetarianismo, sino en exponer las relaciones establecidas por mis informantes entre las prácticas de reciclaje y el espacio urbano, y en resumir el trabajo hacia fuera hecho por propoleros y propoleras en su barrio y en distintos puntos de la ciudad. No obstante, creo conveniente subrayar dos aspectos que parecen obvios: en primer lugar, que el significado social otorgado en este caso a los bienes de consumo (alimentos), poco o nada tenía que ver con las propiedades de éstos, sino antes bien con sus correlaciones en un sistema simbólico, jerarquizado y jerarquizante; en segundo lugar, que dicho significado posee una cualidad móvil igual que la de los propios bienes, y que existe siempre un significado en tránsito de los bienes de consumo y de los objetos (McCracken, 1986). Así, por un lado, su ingesta comunitaria no obedecía a ningún cálculo instrumental, y a su vez, nótese que “el valor de uso no es menos simbólico o menos arbitrario que el valor de mercancía” (Sahlins, 1997a: 169). En este sentido, el orden de los alimentos reciclados, preparados y consumidos, se correspondía con la ideología y con las tácticas políticas desplegadas a diario, de igual modo que existe una estrecha relación entre el “orden de la cultura” y el “orden de los bienes” (ibíd.). En este caso, tales bienes sobrantes eran ofrecidos por el grupo para sí mismo, como una especie de don alterado: el sistema, sin saberlo, daba sus desperdicios a nuestros protagonistas, quienes –dándoselos primero a sí mismos, al detectarlos, recogerlos, seleccionarlos y prepararlos– los ofrecían al resto de la sociedad en la plaza.

En el caso de Vera, su dieta omnívora quedaba en suspenso durante la celebración de los *xantares* y los *Comida, Nom Bombas*. En efecto, ella comía de todo, también carne. No era la única. Sin embargo, durante el desarrollo de tales rituales, se aplazaban –he aquí el tabú– los gustos cárnicos de cada uno, por respeto a quienes seguían una dieta íntegramente vegana y/o vegetariana, conscientes de la importancia de la imagen pública mostrada y, también para muchos, del “tipo ideal” (plagado de esfuerzos, renunciaciones, sacrificios y luchas) que la dieta vegana representaba. Eso sí, nadie estaba obligado a comer –si no tenía apetito– lo allí servido, pero sí que podían surgir conflictos si alguien sacaba de su mochila algún alimento “no bienvenido” (entendido como invasión e impureza, como amenaza al ideal comunitario), que no solían ir más allá de una bronca o regañina, pero mostraban cierta intolerancia. Desde luego, lo que no debía hacerse bajo ningún concepto, al cocinar y preparar la comida, era contaminar (“manchar”) las ollas y las potas, y con ello los alimentos, con restos o rastros de carnes y derivados, pues así la amenaza

a la dieta se convertía –por la vía de un fisiomorfismo de lo comunitario y de una antropomorfización de lo colectivo– en amenaza al cuerpo, y ésta se traducía en amenaza a las fronteras y valores de la comunidad (Douglas, 2007).

No insistiré más en el carácter moral de una puesta en escena que lanzaba un mensaje, resumido aquí toscamente: comer carne está mal. Un mensaje con tales resonancias sagradas y religiosas que expulsaba aquellos productos profanos y paganos, anhelando decir adiós a la carne no tras el carnaval sino durante todo el año, cual cuaresma infinita. Huelga decir, eso sí, que si bien el ritual convertía a algunos –bien durante el tiempo que duraba, bien de modo permanente–, otros simplemente pasaban por él. Con el agravamiento de la crisis, la precariedad y el desempleo, por ejemplo, tanto los *xantares* como los *Food, Not Bombs*, así como ocurriría varios años después en el “*xanta e loita*”⁹⁴, eran una oportunidad para la gente con menos recursos de llevarse a la boca algo caliente sin tener que pagar por ello. Para ellos y para ellas, la necesidad acuciante imprimía sobre su propia realidad una dimensión marcadamente instrumental. Agradecidos, trataban de reproducir la dimensión colaborativa y de compañerismo que veían a su alrededor: nada de esperar a ser servidos, servirse a sí mismos y a veces a los demás, lavar su plato y sus cubiertos al terminar. Ambos, de uno u otro modo, ejemplificaban al masticar otra forma de consumo, otra manera de vivir y practicar el espacio, satisfechos luego de una pitanza paradójicamente abundante.

La viñeta anterior extraída de mi diario de campo y cuya acción transcurría en la plaza de As Conchiñas, podría ser útil para volver al tema del “redescubrimiento” del cuerpo, perfilado hoy bajo el signo de la liberación física y sexual. Podría ser útil dado que el cuerpo (más aún el femenino) se vuelve omnipresente en los circuitos globales de la moda y de la publicidad. El culto higiénico, dietético, terapéutico, las prácticas sacrificiales, el mito del placer y la obsesión por la juventud... “son todos testimonios de que el cuerpo hoy ha llegado a ser objeto de salvación. Ha sustituido al alma en su función moral e ideológica” (Baudrillard, 2012: 155). Los movimientos sociales –aunque sea para contestar estas prácticas... siempre desde el cuerpo– no son ajenos a esta retórica. “Uno administra su cuerpo, lo acondiciona como un patrimonio, lo manipula como uno de los significantes del estatus social” (ibíd.). Al interior de los centros sociales o en la calle, el cuerpo se hace objeto de un “trabajo de investidura” (ibíd.), que tras el mito de su liberación encubre una cadena de esfuerzo y alienación.

En cuanto a los comedores, habiendo presentado el acto de comer como un medio para comunicarse e identificarse con otros, y habiendo insinuado ciertas componentes sacralizantes que resonaban con algunas prácticas ascéticas (la evitación de la carne entre los católicos en Viernes Santo, pero también la evitación de la carne de cerdo entre judíos y musulmanes o de la carne de vaca entre los hindúes), su descripción nos ayuda a entender cómo las actuales concepciones de la comida y el cuerpo, ligadas a procesos de individualización, medicalización y mercantilización, convierten –también en el seno del activismo– a la salud y al cuidado de sí mismo en imperativos sociales tanto como biológicos (Gracia, 2010). He ahí, por ejemplo, la popularización de la vigilancia del peso y del seguimiento de

⁹⁴*Xanta e loita* (“Come y lucha”). Experiencia heredera de las dos anteriores, aparecida tras la irrupción en la ciudad del movimiento 15M, en mayo de 2011. En ella, que respeta los principios de reciclaje aquí comentados, y celebrada también en lugares públicos, convergen y colaboran, a través de los múltiples procesos de hibridación conjugados desde aquel año en el seno de los movimientos sociales, antiguos activistas del CSO Casa das Atochas (algunos de ellos, como Ribas, pasarían a reubicarse más tarde en la okupa de Palavea), y las nuevas incorporaciones salidas de las plazas y de las acampadas indignadas.

dietas. Y he ahí, en nuestra sociedad biomedicalizada, la siguiente máxima: “que tus alimentos sean tu medicina” (ibíd.: 85). Así la extensión de la “retórica del bienestar”, tanto entre las prácticas hegemónicas como entre aquellas presentadas como alternativas, y así también la “mercantilización semántica del término de salud” (ibíd.: 91), donde todo cabe: el placer, la belleza, el equilibrio... y donde emergen los productos *light* o *sin*, y hasta el consumo a la contra.

Y si bien podría insistir en estos términos, mi interés radica nuevamente en contemplar las intrincadas relaciones entre el cuerpo y la ciudad. Aquí, tales prácticas de reciclaje y de contraconsumo operaban primero sobre el cuerpo individual y sobre el cuerpo de la comunidad. Para los más comprometidos –con el reciclaje y con la moral vegana– lo que circulaba al interior del cuerpo debía guardar relación con lo que éste manifestaba exteriormente: cubrirse con la ropa adecuada, encontrada, recuperada, y preferiblemente elaborada con materiales y tejidos –en pantalones, chaquetas, botas, etc.– no provenientes de piel animal. Pero a su vez, estos grados de pureza visibilizados en sus hábitos alimenticios y en su código de vestimenta no hacían sino vestir la plaza en los *Comida, Nom Bombas*. La vestían y la purificaban, a su modo de ver, limpiándola por un rato de sus símbolos dominantes –junto al Obelisco, por ejemplo, las fachadas de las entidades bancarias y los letreros de las multinacionales convivían por unas horas (aunque nunca eran sustituidos) con un festín de reciclaje, activismo y símbolos contestatarios de okupación, autogestión, banderas piratas, zanahorias en puño... A la limpieza interior le correspondía otra exterior, y tal limpieza llegaba, además, por la vía de las acciones desarrolladas al aire libre: comer, beber, charlar, improvisar asambleas, trocar libros y prendas, jugar, estar parados. Es decir, desafiar con actos tan comunes, tan banales –y a la vez profundamente simbólicos y politizados– la lógica dominante en estos espacios, que –aunque siendo urbanos y siempre pudiendo pasar en ellos cualquier cosa–, su disciplinamiento y policiamiento aguardan, en realidad, que nunca pase nada.

Movimiento entre el interior del cuerpo y su exterior, y entre éste y la ciudad. Ahora bien, como se verá en el siguiente capítulo, la ciudad se abre y se extiende, se difumina y estalla, se descentraliza, ensamblándose con campos y aldeas en un tejido metropolitano. Los cuerpos de nuestros protagonistas, sujetos a dichos cambios, se volverán una suerte de *cuerpos metropolitanos*, cuyos caminos e itinerarios saldrán también hacia fuera y volverán adentro, hasta confundir al final la frontera entre ambos. El caso de Vera no será el único, entre propoleros, en ejemplificar estos caminos de ida y vuelta. Terminada la experiencia del centro social, dándose una tregua respecto a la ciudad y sus luchas, Vera, Chucho y algunos otros emprenderían un viaje fuera de la ciudad, dentro del área metropolitana coruñesa. Alquilando una casa en régimen comunitario, rodeada de fincas y huertas, su intención era “desconectar” y rodearse de cierto ambiente de calma y ruralidad. Si lo personal era político pero, para serlo, había de socializarse, el camino inverso volvía a las prácticas más íntimas y cotidianas. En su propia casa, incorporaban a sus rutinas ciertas formas aprendidas en Própolis: semanalmente, por ejemplo, celebraban una asamblea, la “asamblea de la casa”, en donde discutían sus asuntos comunes y tomaban las decisiones oportunas.

Más adelante, Vera vendría a la ciudad regularmente a “hacer el reparto” de sus “cestas”, llenas de productos extraídos de su propia huerta: manzanas, patatas, tomates, nabizas, etc. Antes, cuando vivía en Coruña, la terraza de su piso se transformaba en un pequeño “huerto urbano”, introduciendo en su vida urbanita ciertos hábitos típicos del mundo aldeano. Tanto en un caso como en el otro, lo rural y lo urbano se presentaban interconectadamente, antes que como espacios, como modos de vida, a menudo idealizados. En cualquier caso, dado que volveré sobre esto, valga ese camino regular de vuelta a la ciudad para repartir cestas y también para acudir a fiestas, conciertos, jornadas, encuentros y manifestaciones,

para vislumbrar la presencia absorbente de la ciudad, como si ésta se negase a dejar de envolvernos, y la presencia habitual en ella de quienes pretendían esquivarla por un rato, como si la ciudad, o antes bien, sus relaciones en ella y para con ella, no terminaran nunca. Otra de las prácticas que Vera, para volver al hilo de lo narrado, habiendo aprendido en el seno de los movimientos –por ejemplo a raíz de los *xantares impopulares* y los *Comida, Nom Bombas*–, incorporaba a su vida diaria en las afueras, no era otra que la práctica del reciclaje a la contra aquí descrito.

“Empezamos a husmear en Bergondo. Mercado en Sada no había, o lo había cada quince días... en Betanzos igual [Municipios todos del área metropolitana coruñesa]. Y entonces descubrimos el Carrefour, que tira todos los días *containers* llenos de comida fresca, embutidos, preparados, quesos, carne y de todo, que ni siquiera ha caducado”.

Husmear para inspeccionar el terreno y localizar los puntos de interés, igual que un turista a la deriva, cambiando la cámara por la bolsa de basura y poniendo el ojo en el museo al aire libre del desecho. Recorriendo la zona en furgoneta, trazando líneas entre parajes de desperdicio, sus rutas la llevaban ahora frente a grandes cadenas de supermercados. A sus puertas, en sus contenedores, todo un paisaje para ser leído, inflado y abultado por lo que Vera denomina “el mito de la caducidad”, narrado según ella por las empresas y las agencias de publicidad como pura estrategia comercial: “Las fechas son una patraña”, sentencia. Frente a ellas propone una intuición, una lectura y un conocimiento que pasan directamente por el cuerpo, por su experiencia y sentidos:

“Me guío por el olor y el olfato, y nunca me he puesto mala comiendo carne o pescado. Una vez que estás en casa y los vas a cocinar, lo abres y, dependiendo del olor que tenga, ya sabes si está bien o mal: en verduras y frutas se ve cuál está pocha, la leche sólo la tienes que abrir y ver si está cortada, con el queso igual... ‘¡Ay, es que tiene un poco de moho!’ [Tono burlón]... le quitas ese *cachiño* y no hay fallo”.

Y es que, como tesoros-sorpresa, de todo se encuentra rebuscando. “Se recicla de todo: cerveza, Coca-Cola, detergente, harina, arroz, alubias...”. En toda batida que se precie, en toda expedición exploradora, surgen los “objetos cotizados”: “Un queso, cuando te toca un queso... [Suspira]. ¡Es mucho más fácil que tiren berenjenas que un queso bueno!”. Evidentemente, dicha cotización vendrá en función del gusto personal, pero también de la necesidad del momento y del valor de cambio del producto en cuestión; además, el propio hecho de que te “toque” uno u otro le reserva al azar un papel protagonista, como una lotería, aunque el azar también se estudia, se modula, se limita. He ahí uno de los debates previos a cada salida: ¿Cuál es el mejor día? Vera reconoce que la suerte entra en juego, pero también comenta el aprendizaje derivado de la propia experiencia: la observación, el testeo, la prueba, el error, las idas y venidas con las manos llenas o vacías. Comenta el caso de un supermercado Gadis, en Betanzos:

“Nos hemos dado cuenta de que el lunes es el día. Al principio estábamos con la idea equivocada, porque pensábamos que era el sábado –ya que el domingo cerraban y les interesaría tirar para el lunes tener nuevo cargamento... pero no. El sábado a última hora ya no pueden tirar [Lo dice pensando en que el domingo es día no laboral, sin recogida] y el lunes estarán tres en caja y otros tres quitando productos pasados. Entonces el lunes es el mejor día”.

Al detallado examen de lugares, tiempos y opciones, al aprendizaje de técnicas y maniobras, le acompaña una suerte de contra-mapeo, esto es, un mapa no del consumo sino del desperdicio, dicho lo cual sabemos que no hay el uno sin el otro. Mientras en el interior los demás hacen la compra en los pasillos y entre secciones, ellos –sin coger número ni hacer colas– revuelven a la salida o en las partes de atrás. Y lo hacen a veces solos, otras acompañados. Dice Vera: “Siempre es agradecido ir con alguien, primero porque es más rápido, y también porque ese pequeño punto de vergüenza que tienes... si estás con otra persona es menor”. Ese tema, el de la vergüenza, “es algo que se trabaja”: “Hay gente a la que no le importa, hay otra a la que *le mola* [‘Le gusta’] hacerlo pero necesita ciertas condiciones para ello [Entre ellas la nocturnidad], y a mí, personalmente, *me la suda* [‘No me importa’] que me vean con la cabeza metida en un contenedor... cuando lo que saco de ahí... luego se queda la gente con la boca abierta”.

“A la gente le da vergüenza ver que tú estás haciendo eso, porque por un lado hay un sentimiento de incompreensión, por otro de pena, por otro de vandalismo... Si se lo ven hacer a alguien que vive en la calle dicen ‘normal’, pero te ven a ti, entre 20 y 30 años, que no te estás escondiendo, que hablas con otra persona.... Es como desconcierto. No entienden qué estás haciendo pero tampoco te pueden pedir que dejes de hacerlo, porque lo estás haciendo limpia y ordenadamente... y aunque tengan curiosidad no se atreven a acercarse a ti”.

La vergüenza, por tanto, en los ojos del que mira y no en las manos del que recicla, según sus palabras. Y vergüenza –o más bien “tristeza”, puntualiza– es contemplar el funcionamiento del sistema, el alto grado de sobrantes e hipocresía, “saber que llevo la furgoneta con 400 euros de comida tirada... más toda la que he dejado”. Es triste, insiste, el desecho, la sobreproducción, “saber que no hay una gestión de los recursos, que no hay ningún tipo de interés, que es más barato tirar que contratar una empresa de recogida y distribución”. Es triste y es mentira, argumenta, recordando aquel razonamiento de Pucho que abrió la crítica al reciclaje oficial: “¡Es todo mentira! Como cualquier lugar que recicla en amarillo, verde y azul... y luego no hay una planta de separación de residuos... ¿Para qué me haces hacer esto si luego tú no lo haces?”.

Frente a ese hacer derrochador y a ese *modus operandi*, Vera se agacha y recoge, husmea, revuelve y rescata como una espigadora, usando las manos, los ojos y la nariz, y confirmando a dicha práctica un valor político:

“No lo estoy haciendo sólo por necesidad. Para mí es una cuestión política, pura y dura, y evidentemente también económica, que me permite alimentarme mucho mejor o más variadamente de lo que podría hacer con mi dinero... pero es político, es una idea. Tengo ahí un recurso: ¿Por qué no lo voy a utilizar?”.

Es en ese “estar haciendo” que ella indica donde late una señal de su constancia, de su reciclaje todavía en marcha en el presente de mi escritura. Sin embargo, y ella también lo sabe, las cosas han cambiado últimamente. “El recicle se ha vuelto masivo”, comenta, quizás exagerando... pero acertando en cuanto a la proliferación de estas prácticas se refiere, no siempre con intención política sino producto de una necesidad agravada, en las aceras y en los rincones de nuestras urbes. Algunos supermercados, una minoría, han contratado empresas que derivan los alimentos restantes, supuestamente, a comedores sociales. Pero a la vez, en Coruña y en otros lugares, crecen dichas prácticas al tiempo que emergen

ordenanzas municipales que las persiguen y las castigan. Son lo que Vera denomina como “políticas tajantes”: “¿Cómo le vas a poner una multa de 200 euros a alguien que está reciclando porque no tiene dinero para comprar la comida?”.

Reflexionando sobre sus hábitos recicladores, llega a decir en algún momento: “Me siento como una espigadora. Ya sabes, como en *Los espigadores y la espigadora*”. *Les glaneurs et la glaneuse*, fabuloso documental dirigido por Agnès Varda en el año 2000, es una hermosa y más que oportuna referencia que Vera trae a colación. En dicha cinta, la directora francesa –brillante en su manejo de la cámara y en su recolección de imágenes y voces de espigadores, traperos y recolectores urbanos– espiga ella misma con la lente igual que el antropólogo ha de espigar en su memoria y en sus cuadernos. La alusión es clara: aquéllos y aquéllas que, ahora en suelo francés, reciclan alimentos y trastos en tiendas, mercados y supermercados, reproducen en el paisaje urbano lo que antaño, en los campos de cereales, hacían las espigadoras justo después de la cosecha, al recoger las espigas de maíz no recolectadas ni por los brazos ni por la máquina. Vera sería entonces una de esas espigadoras, que tirando hacia arriba y extrayendo de cubos, cajas y contenedores, inclinada ya no sobre la tierra sino sobre el cemento, y haciendo ella su propia selección, recoge los restos sobrantes de la incesante cosecha consumista.

Ahora bien, recuerda la autora, *espigar* sigue siendo una práctica plural y frecuente tanto en el campo como en la ciudad, llevada a cabo bajo perfiles y motivaciones variadas. De hecho, cabe hacer una precisión: se racima lo que baja, se espiga lo que sube. Si bien en ambos casos se trata de labores de recuperación, cuando el espigador adquiere lo que busca sin agacharse, entonces se convierte en racimador, generalmente con la fruta o con la uva. He ahí las imágenes de la región de Borgoña, donde las cuotas vinícolas fijadas obligan a dejar perecer en la viña miles de kilos de uva. Imágenes que acompañan a otras muy parecidas, como las toneladas de patatas botadas en el campo por no cumplir con el estándar de tamaño de los supermercados, recogidas por espigadores y espigadoras de nuestro tiempo. Del campo a la calle, lugar de encuentro por excelencia, no sólo de personas sino también de alimentos y objetos, de todo tipo de trastos que no son sino *res derelictae*, cosas abandonadas por su propietario, quien –habiéndose desprendido de ellas– ha renunciado a su dominio.

Agnès Varda, curiosamente, recicla en su obra un concepto y una imagen, ya presente en el magnífico cuadro de *Les glaneuses*, pintado en 1857 por Jean-François Millet y expuesto en el museo parisino de Orsay. En éste, fiel retrato de la vida campesina, tres espigadoras se agachan en el campo, reflejándose en ellas el aspecto menos bucólico del trabajo agrícola, un trabajo duro presentado con un manejo impresionista de la luz. Al igual que ocurre en el cuadro de Millet, Vera –la espigadora– se agacha para recoger, reproduciendo el mismo gesto tanto tiempo después, aunque la suya sea por lo general una tarea más solitaria que la desempeñada por las cuadrillas de los cuadros de antaño. En todo caso, la labor de Varda nos sirve para recordar que no sólo se reciclan alimentos, objetos y materiales. Se reciclan también pensamientos, modas, conceptos, ideas... Al fin y al cabo, ¿qué es lo material sino una idea con forma física? De este modo, el reciclaje puede ser político, pero incluso la propia política se recicla. Es más, la tradición misma nunca subsiste sin reciclar ni reciclarse, sin innovar: “La tradición debe ser entendida como algo construido de forma activa, no como algo recibido de forma pasiva. No es posible mantener la tradición sin un continuo esfuerzo de invención” (Fernández de Rota, 2001: 19). Es más, la tradición no se mantiene sino que más bien se reidea y se proyecta. En este sentido, ninguna labor inventiva en el seno de los movimientos sociales podrá darse, aunque quiera, fuera de ninguna tradición.

Si bien, en palabras de Vera, Própolis era la viva imagen del reciclaje, “de uno mismo, de las experiencias de cada uno, del espacio en sí”, lo allí aprendido lo reciclaría más tarde en su día a día: las

“asambleas de la casa”, el “recicle” a la contra, etc. Tal como Varda se apoya en Millet, estos colectivos de base, a la izquierda ideológica, politizan sus maneras de reciclar al tiempo que reciclan la tradición de la izquierda. Así como el *Black Bloc*, recordemos, reciclaba y reinventaba por medio de la “acción directa” varias de las tácticas cocinadas mucho antes por el movimiento obrero y el movimiento anarquista; o así como el movimiento de precarios *Euro MayDay* –presentado en el primer epígrafe de este capítulo– reciclaba y modificaba la tradición del 1º de Mayo, así los propoleros, y con ellos buena parte del movimiento, reciclaban imágenes y valores asociados tradicionalmente a la fiesta, al circo y al carnaval, y así más adelante –como se verá– otros conceptos pasarían a ser reciclados, entre ellos el de la huelga (presentada ahora como “huelga metropolitana”) y el de la propia democracia. En suma, un viaje de objetos, bienes y alimentos, un viaje de prácticas, de cuerpos y conceptos, sujetos todos a un juego intenso de historias, reciclajes y re combinaciones. De la basura al plato, del plato a la calle, de la calle al cuerpo y del cuerpo a la plaza.

Jugar la ciudad: haciendo semáforos y *xogando na rúa*

Chucho prefería la calle “fuera de festivales”. En varias ocasiones, con su compañía, había actuado en las calles y plazas de distintas ciudades, enmarcando sus números en festivales de circo y de teatro cómico. Sin embargo, él prefería hacerlo “cuando nadie se espera que vaya a pasar eso”... fuera de la programación de los certámenes. Salir por su cuenta a “hacer semáforos” o unirse a la peña propolera para jugar en la calle eran sólo dos maneras de concebir y practicar la ciudad de otro modo, sacando afuera la ideología del grupo y visibilizando abiertamente sus proclamas. Para el primer caso atiéndase a la siguiente escena, compuesta a partir de notas de campo:

“Jueves. Tarde fría de invierno, sin lluvia. Chucho y yo nos citamos a eso de las ocho, caída ya la noche. Lo hacemos en la esquina de la Casa del Mar, centro de salud situado en una de las vías de salida de la ciudad, por la que en esos momentos –en hora punta– circulan miles de coches. Pese a las bajas temperaturas, mi abrigo y mis guantes contrastan con el escaso atuendo de Chucho: camiseta blanca de manga corta, pantalones piratas de color negro, zapatillas de puntera abombada, calcetines a rallas gordos y altos, corbata granate aflojada y en la cabeza un bombín violeta. En la cara, para remarcar la mirada, algo de maquillaje y sombra de ojos. Se prepara y me dice, sonriendo: ‘Voy a *chollar*’ [Trabajar]. Se motiva y entra en calor, siempre en movimiento; entiendo que sus mangas y perneras cortas le facilitan el meneo de brazos y piernas. Ubicándose en la isleta que separa los tres carriles que discurren en ambos sentidos y que parte en dos el largo paso de cebra, posa junto al semáforo su macuto y su diábolito. Aguarda hasta que se ilumina la luz verde para los peatones y la luz roja para los conductores. Mientras estos últimos esperan el cambio de disco, Chucho agarra sus tres mazas y se planta a hacer malabares en medio de la calzada. Algunos viandantes se paran, otros tuercen el gesto. Un tipo se detiene y lo felicita. Antes de que el semáforo se abra para los conductores, se inclina en deferencia a su improvisado público rodado y comienza a ‘pasar la gorra’, o más bien el sombrero... En seguida vuelve a la isleta y guarda, a cada turno, las monedas apañadas. La acción se repite, al ritmo de los semáforos, durante aproximadamente una hora” (*Diario de campo*, 8 de enero de 2009).

Precisamente el semáforo, objeto actante urbano que influye y alienta la acción aquí descrita, que “hace hacer” –en el sentido propuesto por Latour (2008)– tanto a peatones como a automovilistas, y por supuesto también a Chucho, actúa como administrador de tiempo en una ciudad diseñada para los automóviles. Su cadencia de rojos y verdes, no obstante, influye por igual a los viandantes, parte

fundamental de la coreografía, atentos (aunque no siempre obedientes) a las figuras con forma humana –hasta hace poco exclusivamente masculinas– que se iluminan y marcan la pausa o el movimiento. Al compás de este ritmo alumbrado, Chucho espacializa con malabares un caso de economía informal. Un “espectáculo exprés”, en la expresión de Lara, adecuado al vivir acelerado de nuestra era, pues como ella dice “hoy en día todo el mundo tiene prisa”, pero que invierte en el exterior la lógica de las salas y de los teatros: primero ves el número y, si quieres, pagas, y no primero pagas para luego ver el número. Una actuación elaborada y en plena calle, de libre acceso, que le permitía a Chucho –“*sin un pavo*” [Sin dinero], admitía– “estar *costeando* en los semáforos”, es decir, extrayendo de la calle su sustento. Al fin y al cabo, como él mismo explicaba, “la calle es como la agricultura... hay que trabajar la tierra”. De un campo de asfalto él recogía su cosecha.

Evidentemente, para trabajar la tierra hay que conocerla, y así como Vera escudriñaba los puestos de reciclaje para extraer cuanto más de ellos, el “costeo” de Chucho requería también de un aprendizaje. Aprendizaje, explica, basado en parte en “las claves”, leyes no escritas compartidas entre malabaristas y demás callejeros. He aquí varios ejemplos que él relaciona con la escena anterior: “No vale cualquier semáforo. Tiene que tener una duración. Tiene que tener un mínimo de tráfico. Ha de haber al menos dos carriles. Es mejor que no cruce mucha peña...”. Por todo ello y no de un modo azaroso, luego de cronometrar la duración de distintos semáforos de la ciudad, generalmente ubicados en amplias intersecciones, y luego de ejercer sobre distintos cruces una lectura subjetiva y probablemente contraria a la de muchos automovilistas –su espera larga y obligada, a menudo estresante, era para Chucho un tiempo buscado y un tiempo deseado, de trabajo y a la vez de placer–, éste hacía sus “rutinas” malabarísticas, aquellos días, en la esquina antes comentada. “En la Casa del Mar no cruza casi nadie, dura un minuto y son tres carriles... Es un semáforo bastante bueno. ¡Los resultados así lo acreditan! [Risas]”. Había encontrado, tras explorar el terreno, su punto de juego y beneficio. Un beneficio irregular, cierto, pero que en los días buenos podría sorprender a muchos, pues varias decenas de euros a la hora –moneda a moneda– hacían que su “chollo” fuese mejor pagado que la mayoría de empleos convencionales.

Pero el aprendizaje de Chucho no tenía sólo que ver con ritmos y cruces, como si estuviese siguiendo en su propio interés aquel consejo de Lefebvre sobre el estudio del “ritmoanálisis” de la ciudad, concepto referido a las repeticiones y a las cadencias “que pueden observarse constituyendo la vida cotidiana en la ciudad, en las que se oponen tiempos débiles y fuertes, movimiento y devenir” (Delgado, 1999: 71), sino con la propia técnica puesta en escena. Sus rutinas repetidas hasta la saciedad, su control del cuerpo y su dominio del tiempo, su fracaso una y mil veces –su persistencia– hasta manejar diábolo y mazas, recogéndolas del suelo hasta hacerlas bailar en el aire y hasta hacer fácil lo difícil. Una capacidad para conjugar giros y movimientos, contorsionando el cuerpo y sincronizándolo con sus juguetes. Un aprendizaje complejo derivado de un largo entrenamiento (o de un jugar continuado, como él seguramente habría de precisar), capaz de combinar en un gesto el placer más intenso con la disciplina más férrea. He ahí una curiosa paradoja, afín a la mayoría de cuerpos circenses: la ambigua conjunción entre la tradición grotesca y las pautas de la modernidad (Infantino, 2010).

De hecho, aunque me detendré en ello en el quinto capítulo, vale la pena apuntar que, en su mismo origen, el circo moderno levanta sus carpas en pleno auge del capitalismo, con el ascenso de la burguesía, la preponderancia de los valores utilitarios, la moral del trabajo y el racionalismo, y la imposición de la seriedad y la rectitud de los cuerpos. En tal contexto, y ya entonces, los cuerpos ambiguos de las huestes circenses, exagerados, deformados y guiados por el placer y la superación de los límites de

la razón, se separaban de los principios modernos a la vez que, de un modo u otro, los abrazaban. He ahí la caravana ambulante de cuerpos grotescos, de gigantes, *freaks*, acróbatas y mujeres barbudas, quienes –separados a su vez, en descampados y asentamientos liminales, del centro racional e iluminado de las ciudades–, desafiando en su piel, en sus gestos y en sus rasgos el canon estético-moral de la época, hacían, no obstante, del salto mortal y del riesgo –gran paradigma moderno– su modo de vida.

También hoy, fuera de la carpa y en escuelas de “nuevo circo”, o bien en las plazas y semáforos de tantas ciudades, se reproduce esa ambigüedad: la de cuerpos creativos y maleables capaces de inventar y resistir a un canon dominante, de estirarse y deformarse, y que en cambio precisan –para ello– ser cuerpos disciplinados. He ahí, sugiere Infantino (ibíd.), la yuxtaposición de representaciones corporales aparentemente incompatibles: imágenes de cuerpos esbeltos que sin embargo se contorsionan y acentúan su lado grotesco; o el cuerpo femenino, con curvas y maquillado, que a su vez precisa para su gimnasia de fuerza y abundante masa muscular en hombros y brazos, atributos asociados al lado varonil; o el cuerpo masculino, de quien se valora su torso marcado y vigoroso y que, al mismo tiempo, debe ser flexible y poseer gracia y elongación, atributos asociados al lado femenino; o la dualidad que se manifiesta al valorarse por un lado los cuidados corporales (relajación, yoga, alimentación) y, por el otro, las marcas derivadas del implacable esfuerzo físico (rasguños, callos, moratones).

Volviendo a Chucho, su actuación no sólo le permitía costear su vida diaria sino que cumplía con una de las máximas propólicas: salir a la calle y celebrar su valor de uso, reivindicarla como lugar de encuentro, de intercambio, de comunicación, y también como lugar de juego, de conflicto y, por qué no, de trabajo⁹⁵. “La calle es un escenario”, decía al valorar su experiencia en los semáforos. Una experiencia que había descubierto tiempo atrás en Barcelona, ciudad adorada hasta no hace mucho por los artistas callejeros, pero en la que –cada vez más y según Chucho– “la ola de represión hace que te multen y te quiten los juguetes”. Para él, en medio de la hostilidad y de la densidad urbana, los malabares eran un modo de “encontrar la paz”, de hallar una “tranquilidad” que entendía como algo positivo, como un ritmo propio en mitad del caos. Al igual que los adictos a las asambleas en centros sociales, Chucho decía necesitar de vez en cuando “una dosis de malabares”. Ya fuera en el interior de Própolis o en la Casa das Atochas –en donde tiene actuado e impartido cursos y talleres–, ya fuese en los pasacalles, en los *Comida, Nom Bombas* o en manifestaciones varias, hacer malabares y ver caer y subir las pelotas y las mazas le ayudaba a “aceptar el error y el fracaso”. Además, decía, “es como sacar la bandera”, pues otros se iban uniendo y la blandían en un juego colectivo.

Reivindicar la calle y el espacio público. Espacio público hoy muy en boga –volveré sobre ello en el último capítulo–, y constantemente referido por los propólicos al aludir a esa tríada ya mencionada: calle, plaza, barrio. Un concepto, señala Delgado (2011), cuyo uso no se generaliza hasta prácticamente la década de los noventa, y que incluso en las más de 400 páginas que Lefebvre (2013), uno de sus grandes pensadores, escribe en *La producción del espacio*, no es detectado más que en cinco ocasiones. Un espacio, como todo el que se dispone, se diseña, se proyecta y se planifica alejado de la perspectiva íntima y vivencial de sus usuarios, que es concebido como un ejercicio de reducción de lo vivido a lo visible, a lo

⁹⁵Una calle entendida como performance urbana, reducida hoy a su valor instrumental, y en la que –literalmente– hace falta pedir permiso para realizar todo aquello que vaya más allá del mero tránsito. Curiosa, en este sentido, la expresión francesa que pude escuchar más de una vez: “*Il faut emprunter telle rue*”, es decir, has de “tomar prestada” tal calle para ir de un punto a otro, para llegar a un lugar, poniéndose así de manifiesto que la calle es algo ajeno, algo que ni te pertenece ni es duradero.

legible y, podría añadirse, a lo previsible. A dicha concepción, así como a la pérdida de libertades vinculada a un exceso de policiamiento y de vigilancia –ya advertido en la crítica pionera elaborada por Jacobs (2011) en los primeros sesenta–, responden las prácticas que dan forma a este apartado.

Prácticas y discursos, como el de Lara, que criticaban la lógica economicista, pragmática y de flujo aplicada a la calle, cuyo espacio parecía servir exclusivamente al tránsito y la circulación, a un flujo de gente equiparable al flujo de las monedas. “La calle ya no es más que la obligada transición entre el trabajo forzado, los esparcimientos programados y la habitación, en cuanto lugar de consumo” (Lefebvre, 1976a: 27). Por eso ella reclamaba “que la calle no sea sólo un lugar de paso, que es en lo que se está convirtiendo: un lugar de paso de casa al trabajo, del trabajo a la compra, de la compra a recoger a los niños, del colegio a casa... y ya está”. Y advertía la necesidad de “*recuperar la calle*, para que sea un espacio abierto donde la gente se siente, charle y haga cosas”. Hacer cosas que vayan más allá de lo previsible, del mero pasar, desafiando la visión dominante que ha venido consolidando el espacio público como área de paso y no de permanencia, convirtiendo al espacio en derivado del movimiento (Sennett, 1978), aplicándole “la lógica de una forma de eficiencia burocrática” (ibíd.: 25) según la cual, a través de “la paradoja de visibilidad y aislamiento”, cada uno ha de (pre)ocuparse de sus propios asuntos, sin interpelar a otros ni ser interpelado por ellos, pasando y viendo pasar, buscando en la intimidad lo que le es negado en un plano ajeno.

Lado íntimo y privado, precisamente, que sería socializado y politizado radicalmente poco tiempo después, en 2011, en las “plazas del 15 de mayo” aparecidas a raíz del 15M, narrándose con “micro abierto” y en “asambleas populares” los problemas y deseos de cada cual. Y sin embargo, dos planos –el de lo público y el de lo privado– que nunca debieran ser pensados aisladamente, sino en su interrelación y permanente contagio. Al fin y al cabo, adoptando una posición extrema, las máscaras que portamos al salir a la calle, para pasar desapercibidos o simplemente pasar de largo, desvelan para nuestros adentros que nunca somos tan públicos, que nunca nos abrimos, nos desnudamos y nos publicamos a otros tanto como en las esferas privadas y de intimidad. En cualquier caso, y a sabiendas de que volveré sobre ello, sólo queda insistir en el fenómeno de reducción y simplificación en que a menudo se incurre, en el mundo activista pero también al interior del mundo académico, con relación al espacio público.

Para ello tal vez baste con recordar el carácter histórico, cambiante y modulable de lo público. Así, por ejemplo, vemos cómo en la Grecia clásica lo público ocurría en el ágora, mientras que la Ilustración situó lo público en espacios urbanos como cafés, clubes y salones (Canclini, 1996). Del mismo modo, al pensar lo público, subyace con frecuencia, por un lado, el modelo económico liberal, ligando así lo público a la administración estatal y lo privado a la economía de mercado; por el otro, continuando con la explicación de Canclini, la herencia republicana lleva a considerar el dominio de lo público en oposición al Estado, en términos de ciudadanía y comunidad política, generalmente apropiados en las reivindicaciones de la sociedad civil. De un modo u otro, la continua yuxtaposición de planos debiera advertirnos de la existencia de prácticas y espacios semipúblicos y semiprivados. En este sentido, John Keene acepta que no existe una sola esfera o vida pública, sino “un mosaico complejo de esferas públicas de diferentes tamaños, sobrepuestas e interconectadas” (ibíd.: 6). Como ejemplo de esta pluralidad, menciono su distinción entre esferas micropúblicas (relativas al espacio local de una ciudad o región, allí donde tienden a actuar los movimientos sociales), mesopúblicas (que comprenden a aquellas personas que interactúan al nivel del Estado-nación), y macropúblicas (que ponen en relación a millones de personas involucradas en luchas y relaciones de carácter supranacional).

Saliendo del barrio y dejando atrás la calle Barcelona y la plaza de As Conchiñas, cada cierto tiempo –por lo general una vez al mes– la gente de Própolis “bajaba” al Obelisco, en el Cantón Grande coruñés, en un movimiento hacia el centro que, por una parte, reterritorializaba las prácticas propoleras al llevarlas al centro de la ciudad, a un lugar mucho más visible, y por otra parte continuaba un movimiento de dentro afuera, extendiéndose más allá del centro social y del barrio, en una dinámica de expansión que reproducía a una escala muy pequeña (micropública, si se quiere) una lógica de difusión y propagación que es la propia de los movimientos sociales en la era de la globalización. Bajaban al Obelisco y ponían en marcha la correspondiente edición de *Xogos na Rúa* (“juegos en la calle”), haciendo del centro urbano un espacio de juego e intervención, sujeto a repentinos cambios, manejos y direccionalidades. Un centro dotado de singulares características, pero en el cual, como en tantas otras ciudades, su especialización en el ámbito terciario ha ido determinando con los años la paulatina expulsión de otros usos –entre ellos el residencial– hacia la periferia, manifestándose así, por decirlo con Pere López (1986), que existe una segregación del espacio en cuanto a usos y clases sociales –entendiendo hoy la clase no tanto en función de la producción sino en base a la asignación y el acceso a recursos urbanos–, pero que también el centro histórico sigue siendo lo que siempre fue, un marco abierto al conflicto y la protesta.

El Obelisco, monumento vertical o columna conmemorativa construida en 1895, en cuya base están grabados en placas de bronce datos geográficos y climatológicos, está dotado de un reloj y de varios aparatos meteorológicos, e indica a los transeúntes las latitudes, direcciones, horas, presiones y temperaturas, pero sobre todo funciona a diario como punto de “quedada” y de encuentro. Rodeándolo, abrigándolo del viento, multinacionales de ropa (Mango), fundaciones privadas (Barrié de la Maza), bancos y fundaciones de antiguas cajas (BBVA, Banco Santander, Caixa Galicia), y comercios que se extienden a lo largo de la calle Real, que desemboca en el ayuntamiento. Del otro lado, cruzando la calzada, hoteles, teatros y casinos completan la postal. Su ubicación, pues, se haya en un paraje de marcas, en un ángulo sobrecargado de imágenes que son la viva demostración de cómo lo global se localiza, y que ponen de manifiesto aquella “ciudad dual” enunciada por Castells (2003), en la que los *espacios de lugares*, espacios cotidianos en los que se organiza la vida, van cediendo el testigo a los *espacios de flujos*, caracterizados por la circulación permanente de imágenes, comunicaciones, dinero e información. Y sin embargo, o precisamente por todo ello, el Obelisco –que además se encuentra a medio camino entre edificios gubernamentales como el de la Delegación y la Subdelegación del Gobierno– no sólo es lugar de referencia y parada obligada para pandillas y turistas, sino también para los movimientos sociales. Allí comenzarán y terminarán manifestaciones, se celebrarán concentraciones, se leerán manifiestos y hasta se instalarán acampadas, la última y más grande en mayo del 2011.

En cada edición de *Xogos na Rúa* se establecía el punto de encuentro junto al Obelisco, en la explanada peatonal que lo acoge y rodea. Una explanada que, técnicamente, podría definirse como una esquina arquitectónica, y que hará las veces de calle y de plaza según las circunstancias. Como de costumbre, se emplazaba a estar allí a eso de las ocho o las ocho y media de la tarde, tratando de hacer coincidir el tiempo de juego con la salida del trabajo y con el incesante ir y venir de personas, no sólo para hacer la acción más visible sino para intentar captar y sumar incorporaciones entre los paseantes ajenos a los círculos de movimiento, objetivo difícil y escasamente logrado. Una avanzadilla, no obstante, acudía antes a Própolis, generalmente en furgoneta. Allí algunos se vestían para la ocasión: disfraces, pijamas, pelucas, corbatas, maletines y elegantes trajes de ejecutivo. Cogían o “pillaban” pelotas, balones, tizas y sillas, y también se tomaba de cada vez un tablón coloreado, dispuesto en la calle a modo de cartel

—generalmente junto al cajero electrónico del Banco Santander—, y en el que se podía leer: “*Fai canto non xogas na rúa?*” (“¿Hace cuánto que no juegas en la calle?”). Durante dos o tres horas, instalados en una zona céntrica, comercial y de tránsito, pintaban sobre la acera para demarcar la cancha o la pista, echaban “pachangas” o partidillos de fútbol, corrían y escapaban jugando al brilé o balón prisionero, ocupaban el centro de la explanada disponiendo un aro de asientos para el juego de la silla, celebraban carreras, saltaban a la cuerda y se dividían en equipos para jugar al pañuelo, montar al caballito o hacer la carretilla. Con toda su inocencia, como una escritura lúdica sobre el espacio de la ciudad, hacían explícito lo implícito, sobreponiendo un revoltijo de juegos al juego mismo de la vida pública, a los rumorosos y discretos juegos que entre pasajes, miradas, saludos, fintas y sonrisas dan forma a la vida urbana.



Ilustración 4. *Xogos na Rúa*

Y en realidad, lo que hacían en *Xogos na Rúa* era exteriorizar una dinámica que ya vibraba en el interior de Própolis, en talleres, fiestas y celebraciones, y desde luego en las *jams* al cubo: el juego como forma de relación, comunicación y aprendizaje. Así lo expresaba Julio: “El juego es una forma de aprendizaje y de exploración, una forma de comunicarse... Te ahorras muchas palabras jugando al brilé y llegas a un vínculo bastante grande”. Una forma de comunicación, entonces, que fortalecía un sujeto colectivo, pues en primera instancia se trataba de una comunicación intragrupal, *para sí*, reforzando los lazos y limando asperezas a través de un ambiente festivo. Pero también era una comunicación hacia fuera, hacia la calle, una invitación para todos y para todas, y por eso a Julio decía importunarle “esa división en edades”, lo que él definía como “el espíritu de adecuación”, esto es, “poder jugar a una edad y no a otra, poder jugar en un momento pero no en otro...”. La clasificación y sanción social de los juegos, eso era lo que parecía molestarle; o, dicho con Bourdieu (1997), las reglas de juego implícitas a la particularidad de cada campo cultural, de cada campo de juego. Campos, precisamente, que bien sean de índole científica, artística, burocrática o política, exigen de sus actores, miembros y participantes una relación de *illusio*, de entrada en juego. Una entrada, en este caso, producida al salir de Própolis y en aras de una praxis distinta de la ciudad.

“¿Es que nadie se acuerda de cuando la calle era un espacio de juego?”, pregunta Lara, cargada de nostalgia y evocando sus horas de infancia correteando en la rúa. Un espacio “donde los niños *jugaban* y no *molestaban*” [Como se dice hoy en día, aclara]. Porque como el juego, dice, “no hay una forma de socialización igual... una forma con la que quitar tabúes”. Toda la añoranza que reflejan sus palabras, y no es éste el único caso, implica la evocación de una ciudad distinta, que hoy se entiende como “perdida”, “de antes”, y en donde la práctica y el uso de la misma se entendían de un modo más frontal, directo, cercano. Y son esas prácticas las que cabe “recuperar”, reconectando el cuerpo con su entorno, devolviéndole la posibilidad de jugar y de ser jugado, jugando a la vez la ciudad. Y he ahí la necesidad de “volver a la calle”, dice Vera, he ahí esa “resistencia”, esa “lucha”, explica, la de “devolverle a la gente una actividad que antes era normal en su vida [el juego] y que ahora está desapareciendo”. O, más que desapareciendo, diría más bien enclaustrándose, monetizándose, tecnologizándose, especializándose, pues si el juego se borrara se iría con él –de golpe– toda opción de combinación y recombinación cultural. Una reapropiación de la calle, por lo tanto, realizada a través del juego, y de nuevo sin permiso ni autorización ni diálogo previo con las autoridades, por entenderse como algo “normal”, o más bien, a re-normalizar...

Quizá sea cierto, dicho sea de paso, que exageran o pecan de inocentes a la hora de valorar el papel del juego, a la hora de pensar y evocar las virtudes de una ciudad anterior, e incluso cuando aluden a la infancia como una zona despojada de conflictos. En lo que al juego se refiere, la propia Fátima, encantada con las acciones de *Xogos na Rúa* –pues ella misma sentencia: “quiero jugar toda mi vida”–, emplea los conceptos de “naturalidad” y “esencia” para describir su experiencia del juego. En cualquier caso, lo cierto es que el juego es una cosa bien seria. De entre las primeras aproximaciones teóricas tiende a destacarse, generalmente, el estudio sobre el *Homo Ludens* de Huizinga (1943). En dicho trabajo, al *Homo Sapiens* y al *Homo Faber* le sigue el *Homo Ludens*, pues “el hombre que juega expresa una función tan esencial como la de fabricar” (ibíd.: 8). Según el autor, siempre hay algo que está en juego, y expresiones culturales como las canciones, los poemas o los mitos, son ejemplos de hasta qué punto la cultura ofrece un carácter de juego. Juego que, para serlo en su versión ideal, habrá de tener como primera condición la de ser libre y voluntario: “el juego por mandato no es juego” (ibíd.: 20). A esta condición, violada con frecuencia, le habría de acompañar otra, la de saber que existe un “orden absoluto” en el juego y la conciencia de que éste es un *como si*: “El juego no es la *vida corriente* o la *vida propiamente dicha*. Más bien consiste en escaparse de ella a una esfera temporera de actividad que posee su tendencia propia” (ibíd.). A éstas y a otras cuestiones relacionadas con el juego atenderé a continuación.

Límites, riesgo, libertad, reglas, invención, movimiento... son tan sólo algunas de las palabras que aparecen relacionadas con el mundo del juego. Serán precisamente los modelos ofrecidos por los juegos los que anticiparán, en un grado u otro, el universo social reglamentado. Así resume Caillois (1986) la tesis de Huizinga, quien derivaría del espíritu de juego la mayoría de instituciones y disciplinas que ordenan la sociedad. En herencia del primero, y sabedor de que los juegos son creadores de hábitos, Caillois distinguirá cuatro secciones de juegos –de competencia (*agon*), de azar (*alea*), de simulacro (*mimicry*) y de vértigo (*ilinx*)–, advirtiendo que el destino de las culturas puede leerse en la predilección por uno u otro modelo: “Dar preferencia al *agon*, al *alea*, a la *mimicry* o al *ilinx* contribuye a decidir el porvenir de una civilización” (ibíd.: 78).

En esto parecía coincidir Chucho, quien, viendo el juego como “una forma de educación”, criticaba el modelo dominante hoy en día: “La organización de la sociedad actual redujo el juego a la

competitividad. ¡Fíjate en el patio de recreo de un colegio! Ahí ya se están creando élites... Una metáfora brutal, con los ‘malos’ esperando a que los saquen de porteros”. Frente a este modelo organizativo, y aunque también montaran carreras y competiciones, *Xogos na Rúa* –“donde no sólo estás jugando”, advierte–, valía ante todo para reunir a la gente e igualarla respecto al espacio urbano, igualarla a través de un tiempo de juego generalmente limitado, de manera tempo-espacial, a períodos vacacionales o a centros comerciales y cursos particulares: “El objetivo es sacar a la gente de su rutina: casa-trabajo, trabajo-casa. Hay tiempo para jugar, sin que sea un fin de semana, sin que estés borracho o sin que sea una fiesta programada por alguien... ¡aunque sea una fiesta programada por alguien!”, exclamaba, y al hacerlo ponía en duda la presunta espontaneidad que se tiende a asociar con el juego y la fiesta.

Tiempo de juego, junto al céntrico Obelisco, que funcionaba en cada edición como recordatorio efímero de las posibilidades de uso de la ciudad. Para los viandantes, sorprendidos –quienes más se paraban y se ponían a jugar eran los más pequeños–, y sobre todo para la peña propolera, el juego colectivo llevaba implícito un hacer comunicativo (de intercambio y cuidado de sí), generaba una serie de hábitos (de apertura, ruptura pública y acción sobre el espacio), y actuaba como memoria, pues todo juego es memoria al almacenar y ayudar a recordar las buenas jugadas para cada caso (De Certeau, 1999a). Y era esa función, la de recordar las múltiples posibilidades de uso de la ciudad, la que se actualizaba en cada ocasión, pues el juego se presentaba como un fin en sí mismo. Un juego, eso sí, que era a la vez de expresión (de un anhelo), de información (de un proyecto y centro social, distribuida en *flyers*), de protesta (contra la privatización y securitización del espacio público) y de reivindicación (de la calle como lugar de juego); “juego profundo” (Geertz, 2001) bajo el que subyacía y podía leerse una dimensión del conflicto urbano, la de la lucha por la ciudad, por espacios liberados para el encuentro, el intercambio y la relación, del mismo modo que en Bali no combatían realmente gallos sino hombres. Entre galopadas y peatones, fuera (y a salvo) del correr de automóviles, la escena ponía de relieve no sólo el componente lúdico de la protesta contemporánea sino la propia concepción del juego como forma paradigmática de la vida colectiva, así como para Wittgenstein las formas de vida no eran sino juegos del lenguaje y así como para Huizinga la cultura no era sino puro juego (Geertz, 1980).

Un juego que, precisamente desde el estudio del *Homo Ludens*, ha ido investigándose más allá del ámbito de la niñez al que hasta entonces quedaba reducido. Como señala Vera, especialista en el campo lúdico dado su trabajo como monitora de campamentos: “El juego no es algo que exista sólo de 0 a 16 años”. La capacidad de imaginar, de inventar dentro de un orden y de acorde a unas reglas, no es algo que deba reducirse a una franja de edad. Entre todas las capas de población, sancionado y enmarcado culturalmente, lo que existen en realidad son “flujos de juego” (Duvignaud, 1982). Ahora bien, en el original estudio de Huizinga una contradicción importante aparece. Por un lado el juego es una actividad libre, sin mandato, mientras que por el otro es una actividad reglada y sancionadora. De ahí la sospecha de Duvignaud respecto a la idea de que la cultura sea la cristalización de la actividad lúdica, pues en su sentido antropológico, “la cultura designa el conjunto de las prescripciones, los valores y las obligaciones de una sociedad, y el juego –el *play*– parece rebasar y cuestionar en su propio principio esas estructuras establecidas” (ibíd.: 42). Quizá la libertad en el juego no haya que buscarla, como me explicaba Blanco al hablar de CUE, en la ausencia de normas, sino en la capacidad de cada uno para amoldarse a ellas, malarlas o quebrarlas del todo. Así lo expresaba: “No se trata de saltarse las reglas sino de amoldarse a lo que hay. La libertad no es carencia de determinaciones... es capacidad de adaptarse”.

Sin duda, el carácter performativo existente en CUE y en la *jam*, donde pervivía una dialéctica entre *flow* y reflexividad, y donde ésta hace de las *performances* sociales una manera de mirarse a sí mismos

(Turner, 1988a), estaba en cierto modo presente en *Xogos na Rúa*. No sólo se trataba de “una forma muy agradable de llamar la atención”, como exponía Fátima, sino que era también una forma de que el grupo se mirase a sí mismo, se narrase en la acción, se actualizase y jugase de algún modo (con) su propia historia e identidad, y al hacerlo, mirase a su ciudad y a sus circunstancias. Si bien lo lúdico tiende a entenderse en contraposición con lo serio, y el juego en contraposición con el trabajo –distinción que es producto de la Revolución Industrial (Turner, 1982)–, aquí permitía establecer un diálogo vital entre el grupo y la ciudad, o más bien, permitía al grupo hablar a través de su espacio, cargando su valor semántico y gramatical para decir con él lo que de él apenas se dice: que puede cambiarse, transformarse, ser jugado.

Frente al orden confuso de una realidad golpeada, frente al caos y al jaleo de la vida urbana, las reglas de los juegos desarrollados en el Obelisco limitaban en la calle una cancha de certezas y valores compartidos. Transcurrían, a decir verdad, como piezas de un ritual. Recordando *El pensamiento salvaje*, de Lévi-Strauss (1992a), Sahlins (1997a) comenta cómo los resultados de los juegos estaban ordenados de antemano. He ahí, de nuevo, el ejemplo de los *gabuku-gama* de Nueva Guinea, que jugaban al fútbol el tiempo que hiciese falta con tal de lograr un empate, pues lo que en realidad querían ganar era el equilibrio entre clanes. En cambio, en los juegos competitivos se empieza por una simetría preordenada (normas, número de jugadores, etc.), “pero se avanza, por efectos de acontecimientos contingentes, hacia una disparidad social” (ibíd.: 57). En el caso aquí presentado, aunque en efecto se dividía el espacio en campos y equipos, poco o nada importaba el resultado final, porque el resultado era el juego en sí y lo que con él se enunciaba: la existencia de un grupo y de un proyecto alternativo, la posibilidad de tomar la calle y de pensar de un modo distinto la ciudad. Al igual que ocurría en los juegos rituales, se ordenaban los acontecimientos de acuerdo a un plan preexistente. Al fin y al cabo, “en la práctica del juego la maleabilidad de las reglas crea un vínculo social” (Sennett, 1978: 395), y a su vez, conforme a la crítica propolera, dejar de jugar equivale a perder la capacidad de practicar con la vida social: “Perder la capacidad de jugar significa perder el sentido de que las condiciones terrenales son plásticas” (ibíd.).

Juego en el que subyacía, decía, la lucha por una ciudad diferente. No hay que olvidar, en perspectiva histórica, la estrecha relación entre juego y fiesta, por un lado, y lucha y violencia por el otro. En las antiguas Olimpiadas o en los circos romanos, sin ir más lejos, la gente moría, y los juegos en la corte del siglo XVI eran aún muy peligrosos (Vigarello, 2005). Hoy, estadios y grandes competiciones funcionan como sucedáneos de la guerra, evitándola y a la vez sacralizándola, pues son dichas actividades recreativas los últimos reductos en los que, con la aprobación social pertinente, puede expresarse públicamente un nivel considerable de emoción (Eliás y Dunning, 1992).

Además del predominio del *agon* en nuestros días, del dominio de los juegos regidos por la competitividad, como señalaba Chuchó, buena parte de la sociabilidad vinculada a los juegos ha sido desplazada por el *alea*, por los juegos de azar de control estatal y por las máquinas tragaperras (Alcantud, 1993). Sin embargo, como ocurre en *Xogos na Rúa*, aún existen ocasiones en que “la sociedad se niega a que el juego sea un solipsismo asocial y lo devuelve, aun en sus formas más abstractas, a los mecanismos de socialización” (ibíd.: 36). Y lo devuelve, como en este caso, encubierto bajo una intencionalidad política. Precisamente, si en un principio los juegos pudieron estar ligados a aspectos religiosos –en Grecia y Roma, por ejemplo, se consagraban a alguna divinidad–, Alcantud nos recuerda que, desde la era moderna hasta la actualidad, ha existido una fuerte relación entre juego y política. Por un lado, éste estuvo implicado en la construcción del Estado moderno, bien como medio para la educación del ciudadano bien como soporte de luchas ideológicas, pero siempre y en cualquier caso debía ahora estar

justificado y vigilado, ser útil y tener un porqué. Por otro lado, veamos cómo el autor echa mano de “La metáfora del juego y la vida política”, de Jean-Pierre Étienne:

“[...] ‘Si la política es percibida y descrita como un juego, es porque es concebida y vivida como tal. Es porque todas sus acciones son concebidas y vividas en términos de pérdida y ganancia, y porque ahí tienen demasiada importancia tanto la regla (y por consiguiente la trampa) como el azar (y por consiguiente la suerte)’. En cualquier caso, la política de hoy (y la de siempre) no es una fiesta (exceptuando contadas ocasiones en campaña electoral, y ello con reparos), y sí una figuración de juego” (ibíd.: 72).

La política como un juego y un juego vivido políticamente. Ahí estaba, para los propoleros, su mayor ventaja: reclamar la ciudad, jugarla, sin mayor mensaje y proclama que su acción directa sobre el espacio público. Acción lúdica, cierto, pero no por ello menos importante o con menos significado. Recordemos la frase de Chucho: “No sólo estás jugando”. La elección del lugar, en pleno centro, en una zona de paso, de comercios y de franquicias de multinacionales y sucursales bancarias, a dos pasos del *concello* y de otros edificios gubernamentales; la hora del encuentro, siempre en hora punta, aprovechando la salida del trabajo... lanzaban un mensaje sobre la necesidad de reapropiarse de aquel lugar y de tantos otros. Y lo hacían sin los códigos ni los referentes de una manifestación, sin el despliegue de pancartas ni grandes estandartes. Lo hacían por medio de la inocencia, arma de doble filo que, si bien por una banda evitaba cualquier sanción o intervención policial –“¡Les tiene que dar vergüenza!”–, exclamaba Jana: “¿Cómo se van a acercar e identificarte por estar saltando a la cuerda?”–, por otra parte anulaba a veces la difusión del mensaje, reduciéndose a una comunicación *para sí*, que se libraba de la intervención policial, precisamente, porque su acción no sólo era efímera sino que además no era percibida como amenazante.

Haciendo semáforos o jugando en la calle, Chucho entendía que ahí radicaba la potencialidad del juego: “es tan inocente como cañero”, decía. Lo entendía también aquella tarde del 21 de marzo de 2009, cuando en la manifestación que celebraba el primer aniversario del centro social okupado Casa das Atochas se paseaba por la calle San Andrés y por la calle Real, antes de llegar a la plaza de María Pita, haciendo equilibrios en su “jirafa” o monociclo alto, vestido con un mono y un casco de obra, gafas de sol y una bola de demolición en su mano derecha, pintarrajeada con el símbolo del dólar y que golpeaba de vez en cuando desde lo alto –en su rol de especulador– contra una casita de cartón y con patas, simbolizando así la lucha entre los okupas y el mercado. Él lo que quería era “denunciar... pero riéndose”. En *Xogos na Rúa*, continúa, “ves gente jugando... aunque no es simplemente gente jugando”. El mensaje –y sobre esto volveré en el quinto capítulo– debía pasarse según él “con sutileza”, por la vía del juego y del humor, aquella vía que a su entender “te desmonta y te desarma... pero no te pone en guardia, no te pone a la defensiva”, una vía emprendida actualmente por numerosos colectivos activistas, y a la que Própolis se adhería cada vez que cambiaba el subsuelo por la calle, transformándola por un rato en terreno de juego, carnaval y fiesta.

Capítulo 4

BICICLETAS VIEJAS, CIUDADES NUEVAS RECICLOS Y LA MASA CRÍTICA

“Mi más sentido pésame”. Así me recibía Toño, el mecánico con más experiencia de ReCiclos, cuando bajaba aquella tarde al taller. Su voz, afectada y a la vez risueña, acompañaba la palmadita en mi hombro. Él comprendía bien mi pérdida, porque luego de tres décadas pedaleando en la ciudad, “peleando con los coches”, como él dice, había sufrido ya el robo de tres bicicletas. Su expresión sonaba a lo que tantas veces suena, a desdicha compartida por alguien –aquí por algo– que se ha ido, algo cercano e importante. Mi vieja *mountain bike* de color amarillo, marca Conor y 18 velocidades, cambios Shimano y pegatina de “un coche menos” en el cuadro, tenía para mí un valor especial, más allá de su utilidad como medio de transporte cotidiano. Aún conservaba, a pesar del tiempo y la lluvia, el distintivo de la tienda *Rodas*, en Vilagarcía de Arousa. Era, en efecto, la bici de mi adolescencia. Nada del otro mundo. Nada extraordinario. Nada, o eso creía yo, digno de ser robado. Y en cambio, reajustada, engrasada y puesta a punto en Própolis, revisados los cables y las zapatas de freno, habiéndole instalado un “transportín” o portabultos donde montar las alforjas con las que viajar junto al resto del grupo a la *Masa Crítica Galega* –a la que sorprendentemente logré llegar, con la lengua fuera y tras considerable esfuerzo⁹⁶–, mi vieja Conor me guiaba con presteza y alegría.

Varias noches antes del encuentro con Toño, mi bici desapareció en el otro lado de la ciudad, en Monte Alto. Lo primero que sientes es la intensidad de una ausencia. Primero, por despiste o si has bebido –como era el caso–, incluso llegas a dudar de dónde la has “candado”, recorriendo en tu mente lugares e itinerarios probables. En seguida, de cara a una posible denuncia, te cabreas y lamentas no haber seguido el consejo de Xabi, otro mecánico del taller, quien siempre recomienda anotar el número de serie que, inscrito bajo el eje del pedalier, sirve para identificar cada bicicleta perdida. En cualquier caso, aquel

⁹⁶Aquella Masa Crítica se celebró en Vigo el sábado 25 de septiembre de 2010. Para mí, hasta aquel momento, recorrer los 90 kilómetros que separan las ciudades de Santiago de Compostela y Vigo era algo impensable. He aquí la deriva de estas páginas, *etnografía ambulatória* escrita entre la cuartilla y los pedales, rodando y cruzando caminos, aprendiendo a pedalear y a sentir la bicicleta en la ciudad. Para el caso anterior, cabe decir que el grueso del grupo partió de Coruña (160 km). Al margen de los *maseiros* y *bicicleteros* que se fueron uniendo por el camino, tan sólo yo, por cobardía, y Lois y Xabi, por cuestiones de horarios, decidimos empezar el viaje desde la capital gallega, trasladándonos hasta allí en tren.

lugar –en que lo que estaba ya no está– queda marcado como punto negro. Vuelves a casa caminando y, de madrugada, te conectas a la web. Escribes a las listas de ReCiclos y de la Masa Crítica, alertando a la comunidad y avisando de lo ocurrido y, si no dispones de una foto, describes sus características de cara a una más que improbable recuperación. Ahí se activa el avispero de rumores, que prueban la dificultad de rastrear tales objetos, objetos que crearás reconocer mil veces durante semanas, siguiendo con la mirada cualquier huella amarilla que cruce las calles a su antojo. “Salen de la ciudad”, dicen unos, como cosas prohibidas en el territorio; otros, como Xabi, dirán que las pintan y le arrancan sus marcas, “tratando de esconder a su orixe”. “A veces hay bandas organizadas que las roban, las venden, las pintan, las despedazan... ¿e igual aparecen en Torremolinos!”, dice Toño. Varios agentes, con los que pude hablar al respecto, señalaban hipotéticos destinos como Penamoa o Ponte da Pasaxe, espacios liminales asociados a un mundo de marginalidad social. Tratando de combatir con optimismo la desventura, Toño veía en tales hurtos una buena señal: “Cuanto más robos haya significa que más bicicletas hay en la ciudad”. Compartía, con los demás protagonistas de este capítulo, un deseo común: llenar la ciudad de bicicletas.

Quizá no le faltase razón, pues en los últimos años se han incrementado en la ciudad tanto el número de bicis como el porcentaje de robos. Tan sólo unas semanas después de aquel incidente, a Inés también se la “mangarían”. Tras viajar por varios países, esta *clown* coruñesa, activista y amiga de Própolis, había trasladado temporalmente su residencia a Santiago. Mientras tanto, haciendo el trayecto inverso, su heredado velocípedo –robado en la capital– aparecería tiempo después en Coruña, de nuevo amarrado en Monte Alto. Cizalla en mano, reconociéndola por las fotos que Inés había hecho circular por el correo y por el blog de la Masa, Lois –el mecánico más joven de ReCiclos, y uno de los más avispados– procedería a “rescatar” la bicicleta. He ahí una movilidad artefáctica que discurre a la par de la de las personas, y he ahí –como explicaba en el anterior capítulo a través de las prácticas espigadoras– la vida en tránsito de bienes y objetos, y también el movimiento y el viaje de sus valores y significados.

En este capítulo, cuyo trabajo de campo es producto de variadas estancias sobre el terreno, prolongadas intermitentemente entre septiembre de 2010 y julio de 2012, me centraré en el estudio de la Masa Crítica y del taller de auto-reparación ReCiclos, ubicado en el subsuelo del Fórum Própolis. ReCiclos vio la luz en el seno del CS Própolis en diciembre de 2008, aunque se constituyó desde el principio como proyecto alojado, con su propia asamblea⁹⁷. Cuando los propoleros finiquitaron su proyecto autogestionado, en enero de 2010, el taller siguió adelante exitosamente. La Masa local, a su vez, nace en noviembre de 2005 y se echa a las calles, desde entonces, el primer viernes de cada mes. Luego de penetrar la cotidianidad de un centro social, tras seguir al movimiento global a la contracumbre del clima en Copenhague, y una vez regresado de mi estancia en Burdeos entre enero y mayo de 2010, me integré directamente en las dinámicas del taller y en la rutina rodante de la Masa Crítica.

Si “ganar la calle” y “hacer barrio” eran objetivos fundamentales en la vida del centro social, ganar la ciudad para las bicicletas parecía ser, en ambos casos, la meta a conquistar. Sacar las bicis a la

⁹⁷En un principio, el proyecto fue bautizado con el nombre de Recyclos. La “y”, escrita a veces con letra mayúscula, funcionaba como símbolo de lo agregativo (“y”, “y”...), del carácter sumatorio del grupo, que abría sus puertas a personas, proyectos y colectivos varios. Además, el diseño original jugaba con los trazos oficiales de dicha letra, recompuesta en la interpretación activista a imagen y semejanza de una llave inglesa, una de las herramientas típicas del taller. Sin embargo, fruto de subsiguientes interpretaciones, del carácter cacofónico que nutría el grupo y de su carácter abierto y experimental, la forma ReCiclos iría ganando peso, en gran medida por el carácter foráneo de la letra “y” en gallego, inexistente en su abecedario. Conservo la última forma por ser la dominante en la actualidad.

calle y replantar, en cada pedalada, otra práctica del espacio público y otra concepción de la movilidad. “Tuneadas” o customizadas para la celebración mensual de la Masa, o recicladas, maleadas y reensambladas en el taller, las *bicicletas viejas* se echaban a rodar –con su materia y su tecnología puestas aquí en juego– como objetos-actantes en el tablero de lo político, dejando tras la rueda el dibujo irregular de un anhelo, el de *ciudades nuevas* o, más bien, diferentes. Ciudades que hoy se ensanchan, se yuxtaponen y se ramifican, engarzadas en un devenir metropolitano que abarca el paisaje global, y frente al cual, pese a su aparente fragilidad, la bici se presenta como símbolo del cambio, capaz de oponer a ese movimiento hacia fuera una especie de recentramiento, una reconexión local con el corazón mismo de la ciudad.

Las notas que dan sentido y rumbo a estas páginas fueron tomadas en cuadernos, pero también sobre el sillín, en el camino, atento a la escritura que las máquinas dejaban sobre el asfalto. Gracias a la ayuda de Xabi, y a pesar de mi pobre habilidad mecánica, una Orbea me ayudó a olvidar mi vieja Conor durante una larga temporada. Compuesta a partir de piezas sueltas, con guardabarros, ruedas, frenos y cambios que venían de otras bicis desechadas, con un sillín y un portabultos reencajados en mi nuevo vehículo y una matrícula “*No Oil*” en forma de CD usado, la bicicleta fue para mí un libro que leer pedaleando, y entre el olor a grasa y a caucho descubrí, por contestar aquella hermosa pieza teatral de Fernán Gómez, que *las bicicletas (no sólo) son para el verano*.

DEVENIR METROPOLITANO: ¿DÓNDE TERMINA LA CIUDAD?

Hasta no hace mucho, los paisanos del lugar, vecinos del Agra llegados con el éxodo rural iniciado en los 60, decían aquello de “*imos á Coruña*” (vamos a Coruña) cuando bajaban las cuestas dirección al barrio de Peixería y al mar del Orzán. Así me lo contaban una tarde una pareja de ancianos sentados en la calle Barcelona. Hoy, y desde hace casi dos décadas, el “*imos á Coruña*” ha ido dando paso al “*imos ao centro*”. En Elviña, barrio del extremo opuesto de la ciudad, puerta de entrada y salida y actual emplazamiento de uno de los campus universitarios –aislado, paradójicamente, por las vías de circulación que lo rodean, notablemente la avenida de Alfonso Molina, que engulle y expulsa a más de 100.000 vehículos al día⁹⁸, custodiada por cadenas hoteleras, multinacionales, centros comerciales y también un concesionario de la SEAT, y donde sólo un puñado de estudiantes deciden subir en bicicleta utilizando vías de acceso alternativas–, hace poco escuché, de la mano de sus más antiguos moradores, el mismo razonamiento, síntoma de un descentramiento (o recentramiento), de un desbordamiento de la ciudad, como si ésta se negase a dejar de envolvernos, como si ya no pudiéramos pararnos frente a ella y permaneciéramos por siempre en su interior (Virilio, 1991).

¿Qué nos dice hoy en día, por ejemplo, el plano del metro de la capital francesa? “Lo que nos dice el plano del metro (con sus aberturas hacia el extrarradio y con las líneas abigarradas, gruesas y llenas de flechas del RER⁹⁹, que lo atraviesan por todas partes antes de proyectarse más allá de sus límites), es que París ya no está en París” (Augé, 2010: 61). La *région parisienne*, que se expande kilómetros y kilómetros más allá del Sena albergando a millones de habitantes, refleja el impulso centrífugo de las ciudades y el carácter metropolitano de lo contemporáneo –representando la metrópolis, a su vez, una suerte de exageración metonímica de la modernidad avanzada, sabiendo que la modernidad es de por sí

⁹⁸Véase el *Plan Director de Mobilidade Alternativa de Galicia*, de la Consellería de Medio Ambiente, Territorio e Infraestructuras de la Xunta de Galicia, de septiembre de 2011.

⁹⁹RER: Acrónimo de *Réseau Express Régional*, trenes regionales que complementan la red de metro.

ciudadina y que no existe sin espacio urbano—, de tal guisa que, en el caso anterior, “el centro de París es todo París, es el plano del metro” (ibíd.: 64). Y lo es, precisamente, porque al igual que para los dos abueletes del Agra, lo que hasta hace poco era central ha pasado a ser periférico, y viceversa, la vieja periferia se vuelve cada vez más central, debido al prolongado e intensivo proceso de urbanización. No es así de extrañar, para algunos, la impresión de que —parafraseando el título de aquella novela de Vila-Matas— *París no se acaba nunca*... Impresión que no extraña en tanto en cuanto los límites de la ciudad se vuelven cada vez más difusos y porosos.

Límites que, en la era de la globalización, nos hablan de un desplazamiento histórico por el cual la ciudad, “que antes disponía el mundo en un círculo a su alrededor, se ha movido del centro, transformándose en un emplazamiento dentro de una red de flujos y rayos” (Sloterdijk, 2006: 383). Es decir, y esto viene de lejos, que “si bien durante los siglos XVII y XVIII la ciudad aparecía como una especificidad jurídica y administrativa, encerrada dentro de un lugar amurallado y estrecho”, dice Foucault (2006: 27), “el impulso del comercio, la explosión demográfica y la revolución de las comunicaciones la obligarían al intercambio y la apertura, ajustándose a las necesidades del mercado; había que resituar la ciudad en un espacio de circulación” (ibíd.). Hoy en día, para entender tanto el devenir metropolitano de nuestras urbes como los modos de vida que a su través se generan —así como las formas antagonistas de la política contemporánea—, cabe recuperar el sentido de la palabra griega *metrópolis*: “Literalmente ‘ciudad madre’, la capital o el centro dominante de una constelación de ciudades, pueblos y aldeas” (Soja, 2008: 42). Así es como lo entiende Iain Chambers:

“Mientras que la ciudad anterior constituía una discreta unidad geográfica, económica, política y social, fácilmente identificable en su separación radical del espacio rural, la metrópolis occidental contemporánea tiende a llevarse ese ‘otro lugar’ hacia su propia zona simbólica. El campo y las zonas residenciales de las afueras de las ciudades, conectadas a través del teléfono, la televisión, el video, el ordenador y otras sucursales de los medios de comunicación de masas, constituyen cada vez más el *locus* de un mundo compartido y modelado de forma común. Los pueblos y las ciudades son transformados, en sí mismos y de forma creciente, en puntos de intersección, estaciones y cruces dentro de una red metropolitana intensiva” (ibíd.: 220).

En el caso coruñés, evidentemente, las dimensiones son mucho más reducidas. La población de la ciudad ronda los 250.000 habitantes, sobrepasando los 400.000 en su *bisbarra*, comarca o “área metropolitana” (INE, 2011), formada junto a los municipios adyacentes de Oleiros, Sada, Cambre, Arteixo, Betanzos, Bergondo, Culleredo, Abegondo y Carral, y nombrada pomposamente como “Gran Coruña”. A su vez, en clave regional y tomando la comarca de Ferrolterra, una de las dos “áreas metropolitanas bipolares” (junto al área Pontevedra-Vigo) delimitadas en Galicia ya en los años 70 (Dalda *et al.*, 2006), la población aumenta exponencialmente. No obstante, y si bien Coruña poco tiene que ver con la región parisina o con cualquiera de las “ciudades globales” (Sassen, 2003), comparte con ellas una lógica de externalización y metropolización, referida aquí no tanto al número de habitantes o al tamaño de la urbe, sino más bien al recorrido tendencial de una forma urbana que tiene efectos directos sobre las formas de vida; ciudad que ha de ser entendida en sus circuitos de conexión con puntos de población grandes y pequeños, insertada en redes de comunicación, producción y consumo que la atraviesan de arriba abajo, envuelta en flujos e intercambios transfronterizos de personas, objetos, mensajes, imágenes, mercancías y tecnologías, convertida en un cruce de caminos dentro de un mapa global.

Así emerge hoy, ante nuestra mirada, el paisaje de una “ciudad difusa” (Dalda *et al.* 2006), resultado de los procesos de crecimiento, suburbanización, terciarización y expansión iniciados en la década de los 60. Difusión que se mueve –y nos hace mover– entre lo compacto y lo disperso, consolidando gradualmente un sentido flexible del centro, reproduciendo una tendencia centrífuga delineada a través de estructuras complejas y subcentralidades múltiples, y emborronando las fronteras entre campo y ciudad, a través –en parte– de la aparición de lo que Hervé Le Bras denomina *filamentos urbanos*, “que fusionan entre sí a las ciudades situadas a lo largo de las vías de comunicación, de los ríos o de las costas marítimas” (Augé, 2007: 25). En Coruña, este descentramiento, este movimiento de la ciudad hacia fuera, se viene manifestando recientemente en numerosos ejemplos, como serían la costosa construcción del “puerto exterior” o la aparición del mega-complejo comercial *Marineda City*, que presume de ser el más grande de España y el tercero de Europa, y que ocupa medio millón de m² en la periferia, comunicado hacia el exterior con el nuevo eje vial de la Tercera Ronda. Volcada como tantas urbes hacia el turismo, Coruña parece querer jugar a la liga de las grandes ciudades, en la cual no se compite sin antes hacerse una marca. La declaración por la UNESCO, en 2009, del faro romano de la Torre de Hércules como Patrimonio de la Humanidad, impreso en mil estampas y postales –al igual que su paseo marítimo, uno de los más largos de Europa– parecen reforzar esta idea. En la cuna de Inditex, primera firma textil mundial, deslocalizada a cientos de lugares y a varios continentes, la ciudad parece querer escaparse de sí misma, tal y como le había ocurrido a Europa a partir de sus “descubrimientos” transoceánicos y una vez iniciado su particular proceso de colonización (Braudel, 1986).

“La ciudad se define en nuestro tiempo por su capacidad para volcarse hacia el exterior. Por un lado, primero se quiere seducir a los turistas extranjeros. Por el otro, el urbanismo está gobernado por la necesidad de facilitar el acceso a los aeropuertos, a las estaciones terminales y a los grandes ejes viales. La facilidad de acceso y de salida es el imperativo número uno, como si el equilibrio de la ciudad reposara en sus contrapesos exteriores” (Augé, 2009: 63).

Crisis urbana y giro espacial: dame un coche que me lleve al suburbio

Tras la Segunda Guerra Mundial, la implantación del Estado de bienestar puso en marcha un particular esquema de relación para con la población, de marcado acento paternalista y asistencial. Una nueva figura emergía, el “ciudadano trabajador”, quedando su ciudadanía supeditada a su propia condición de trabajador. Así lo entiende Beck, para quien “el trabajo constituía, por tanto, el ojo de aguja a través del cual tenía que pasar todo el que quería ser ciudadano, con plenos derechos” (Cucó, 2004: 179). En dicha operación, por así decirlo, al papel activo del Estado debía corresponderle un papel activo de la población, pero sólo en la esfera laboral, nunca más allá de ésta. Así, el trabajador renunciaba progresivamente a la retórica de la lucha de clases, recibiendo a cambio más prestaciones, más seguridad social y un nivel de vida más alto. A todo ello contribuía, a su vez, el creciente endeudamiento por la compra de viviendas alejadas del lugar de trabajo, lo que hacía que la clase media se olvidase de la huelga y orientase sus valores hacia el individualismo y hacia la defensa de la propiedad (Harvey, 2008).

En aquel contexto, EE.UU. marcaría el modelo urbano que se habría de exportar a Europa. El proceso de suburbanización o *urbanismo expansivo* impulsado por Robert Moses implicó una serie de cambios en los modos de vida: vaciamiento de los centros urbanos, transformación de las infraestructuras, introducción de nuevos productos, fomento del ocio y del consumo, alteración de la identidad política e incremento del uso del automóvil. En efecto, el aumento de las distancias y los trayectos –a través de

autopistas que conectaban el *downtown* y los “suburbios”¹⁰⁰– trajo consigo el correspondiente aumento de la demanda de automóviles. Se entraba entonces en la edad de oro de la producción en masa, donde imperaba la venta de coches, electrodomésticos y televisores (Florida, 2011). Además, la casita con jardín en las afueras se llenaba de cachivaches, fruto de la difusión de las tecnologías domésticas y del incremento del entretenimiento en el hogar. Lavadora, tele, cartas, Monopoly, radio... He ahí el germen de la “casa mediatizada” (Morley, 2008), que permitía –en el ámbito privado– viajar virtualmente a lugares hasta entonces inimaginables. Quizá por ello, hoy en día y en su forma digitalizada, Virilio concibe la casa como “el último vehículo” (ibíd.). Todo ello teniendo en cuenta, como decía en el anterior capítulo, la retroalimentación habida entre capitalismo y urbanización (Lefebvre, 1976a; Harvey, 2008), remarcada en las décadas venideras por una globalización que haría depender al proceso mundial de urbanización de la absorción de los excedentes de capital, consolidando la ciudad, según Harvey, como una máquina generadora de desigualdades, “creando así un terreno fértil para el empeoramiento acumulativo de las injusticias, en el contexto de las geografías urbanas y de las interrelaciones de los procesos sociales y la forma espacial” (Soja, 2008: 165).

En esta transformación y en este urbanismo expansivo el coche jugó un papel fundamental, pues el sistema automovilístico estructuraba a su alrededor una forma de vida y no sólo un medio de transporte (Dennis y Urry, 2011). El coche, a través de las conexiones que proveía, era el vehículo que simbolizaba la integración en el pacto social, un síntoma del ideal de movilidad social ascendente (López, 2012). No sólo comunicaba entre sí los lugares de vida y trabajo, sino que extendía la ciudad al tiempo que la cruzaba. No obstante, ya por aquel entonces autores como Lewis Mumford criticarían con dureza el auge automotor y la llamada “religión de los automóviles”:

“Al usar el automóvil para huir de la metrópoli, el viajero tiene que reconocer que no ha hecho sino cambiar la congestión ciudadana por la de la carretera, y cuando por fin llega a destino, en algún distante suburbio, comprueba que el campo libre con que soñaba ha desaparecido, pues más allá, por culpa del coche, hay otro suburbio, triste e inhabitable como el suyo” (Vera, 2013: 17).

A aquel *boom* de barrios residenciales, junto al coche y las carreteras –que llevaban a donde no llegaban ni los trenes ni los tranvías¹⁰¹–, contribuiría también la zonificación de los usos del suelo, las hipotecas garantizadas por el gobierno a largo plazo y el *baby boom* de posguerra, que incrementaba la demanda de casas tranquilas (Vera, 2013). Como iremos viendo, y como se ha encargado de enfatizar la publicidad desde entonces, el coche se convertía ya de aquella en el objeto por excelencia, objeto “mágico” y “mensajero”, una “gran creación” que sería en nuestra época “el equivalente de las grandes catedrales góticas” (Barthes, 2009: 130). Su valor y su prestigio, su connotación formal y técnica, su diferenciación, pronto aunarían la necesidad del desplazamiento al placer de la velocidad, convirtiendo la posesión de

¹⁰⁰ Empleo el concepto de “suburbios” para significar su acepción típicamente estadounidense (*suburbs*), que aquí traduciríamos como “barrios residenciales” o “barrios periféricos”, aquellas comarcas urbanas donde se asentaba la clase media en el periodo aquí referenciado. Cabe obviar, pues, el sentido generalizado que, en nuestro contexto, tiende a vincular los suburbios con las áreas pobres y marginales.

¹⁰¹ Tranvías que sufrieron los efectos de una conspiración orquestada, entre 1927 y 1955, por empresas como General Motors, Philips Petroleum o Standard Oil. Empresas que, para perjudicar a los sistemas alternativos de transporte urbano, se unirían –compartiendo información, inversiones y estrategias– quebrantando la ley Sherman Antimonopolio. Creando e invirtiendo en sociedades pantalla, su objetivo era comprar y luego destruir las compañías de tranvías, controlando así los sistemas de transporte urbano y fomentando únicamente el transporte motorizado propulsado por gasolina (Dennis y Urry, 2011).

un automóvil –precisamente– en una especie de “cédula de ciudadanía” (Baudrillard, 1995), lo que explica que aún hoy, cuando a uno se le retira su licencia o permiso de conducir, se proceda a una suerte de “excomuni3n” o “castraci3n social” del individuo (ib3id.).

Los valores de autonom3a y libertad que se asociaron al coche, retratados en las *road movies* de Hollywood, en las im3genes de James Dean y Steve McQueen, o en los paseos rockeros de Elvis en su Cadillac, pronto har3an de 3ste una “m3quina cultural” (Giucci, 2007), proyecci3n del hombre y pr3tesis, tal y como insinuaba a comienzos de siglo la vanguardia futurista de Marinetti, que ve3a en los autos la posibilidad de arrasarlo el pasado, aniquilando tiempo y espacio. Tambi3n, digna de menci3n es su imagen como s3mbolo de poder: Eduardo VII conduciendo su Daimler, los g3nsteres luciendo sus Duesenbergs, o el mismo Hitler marchando con su Mercedes Benz entre multitudes fervorosas son s3lo algunas estampas de la primera mitad del siglo XX (Ward, 1996).

No en vano, entre finales de los 40 y la llegada de la “era de Acuario” contracultural, un pu3ñado de *beatniks* capitaneados por Kerouac cruzaban EE. UU. de punta a punta, de Chicago a San Francisco, quemando la ruta 66 y haciendo de la movilidad su particular forma de resistencia (Creswell, 1993). Resistencia nunca total a una dominaci3n nunca absoluta, tal y como podr3a decirse hoy en d3a al hablar del activismo contempor3neo. Contra los valores del hogar, la familia, las ra3ces y el terru3no, estos j3venes hac3an del coche su v3a de escape, y de la carretera la met3fora de la vida y el movimiento, sin importarles un bledo la direcci3n ni el destino. Y en cambio, hu3an en el artefacto que es santo y se3a del “*American dream*”, m3quina central y prominente de una narrativa m3tica de movilidad y libertad (Furness, 2006).

Precisamente la carretera, o m3s a3n la autopista, se revelar3a una infraestructura clave en este proceso de suburbanizaci3n, y tambi3n, a3n m3s en el caso espa3ol, de “rururbanizaci3n”¹⁰². Como en la vi3neta de El Roto que se muestra a continuaci3n, as3 la carretera iba sembrando paisajes urbanos fuera de la ciudad, a la vez que la cortaba y la segmentaba, dada su condici3n moderno-capitalista, urbanol3gica y urbanom3rfica, expandiendo su *ethos* y su cosmovisi3n. A menudo, tal siembra obedec3a a dudosos intereses inmobiliarios, que ve3an revalorizar los terrenos circundantes a la par que aumentaba el tr3fico rodado. He ah3 el lema “Gobernar es abrir caminos”, popular por aquella 3poca en Am3rica Latina, donde se instauraba la idea de progreso ligada a la expansi3n del transporte, volvi3ndose la construcci3n de caminos una expresi3n de modernizaci3n nacional (Giucci, 2007). En el caso de S3o Paulo, por salirme de la senda norteamericana que pronto llegar3a a Europa, el lanzamiento del sistema de transporte p3blico basado en el 3mnibus fue clave para el desarrollo del nuevo patr3n de urbanizaci3n (Caldeira, 2007). Como producto de la especulaci3n, pronto se comenzaron a vender lotes de tierra en medio de ninguna

¹⁰²Ya durante la guerra, Hitler hab3a ordenado la construcci3n de autopistas para que tropas y suministros accedieran de manera r3pida, eficiente y segura a todos los puntos del frente (Byrne, 2010). No obstante, existe una historia secreta de las carreteras, de su origen y construcci3n, defendida por Carlton Reid en su libro *Roads Were Not Built For Cars* y que supone, en cierto modo, un intento de reescribir o reinventar la historia de las carreteras desde una mito-praxis nueva. Seg3n este an3lisis, curiosamente, ser3an los ciclistas –entre fines del XIX y comienzos del XX, a ambos lados del Atl3ntico– los primeros en abogar por la construcci3n y el asfaltado de las carreteras, a trav3s de *lobbies* como *Good Roads* o *Road Improvements Association*. *Lobbies* que defend3an la mejora de las v3as para la buena circulaci3n de las bicis, usando la “amenaza del polvo” como bandera. Ya por aquel entonces, anticipando conflictos que hoy se reproducen entre ciclousuarios y automovilistas, las bicis se encontraban con el antagonismo de los carruajes de caballos, veh3culos que levantaban el polvo que molestaba a los pedaleantes. En aquel momento el asfalto se antojaba su soluci3n. En cambio, seg3n Reid, desde 1908 y coincidiendo con la revolucionaria aparici3n del Ford T, ser3an los *lobbies* de la industria del autom3vil quienes comenzar3an a demandar m3s asfalto y m3s carreteras, sirvi3ndose precisamente de la previa reivindicaci3n ciclista. Perspectiva 3sta, no obstante, que aunque digna de tener en cuenta no ha de llevar a olvidar la abismal asimetr3a entre unos y otros a la hora de impulsar efectivamente el asfaltado. V3ase: <http://blogs.elpais.com/love-bicis/2012/02/las-carreteras-no-se-hicieron-para-los-coches.html>.

parte, creándose así un espacio urbano donde se intercalaban áreas vacías y áreas ocupadas. La estrategia era simple: dejar áreas vacías en medio de las ocupadas para colocarlas luego a un precio más alto. Para ello, tal patrón de segregación dependía del planeamiento (o no) del sistema vial, de las carreteras construidas y de los itinerarios del ómnibus.



Ilustración 5. El Roto

Carreteras (y calles) que son, por ellas mismas, “un espacio social en que la vida colectiva de cualquier sociedad aflora a través del movimiento. ¿Qué desemboca en toda carretera sino la sociedad” (Horta y Malet, 2014: 20). Carreteras que ya no nos llevan solamente a unos lugares, sino que son lugares (Careri, 2004). Lugares de paso y de relación envueltos en la mística de la velocidad y la modernidad, que condensan la circulación y que, a la vez, posibilitan incesantes procesos de conexión y desconexión.

Sin embargo, retomando la ruta, parte de la contracultura de los 60 se alzaría contra el coche, justo antes de la crisis del petróleo desatada en 1973. Los *hippies* prefirieron, por lo general, vehículos como la moto –el individualismo genuino a lo *Easy Rider*– y las furgonetas –la metáfora comunitaria–, ligados ambos a un sentido de huida colectiva (López, 2012). Serían precisamente las revueltas sociales de los 60 las que provocarían la incipiente ruptura del paradigma de producción fordista, anticipando una crisis urbana –ligada al fin del auge económico de posguerra– que traería consigo un “giro espacial” (Soja, 2008) y un replanteamiento de las maneras de concebir la ciudad, alejada del consenso y la armonía de la Escuela de Chicago y entendida ahora en términos de conflicto, desorden y discontinuidad. Las alianzas de estudiantes descontentos y grupos marginales hicieron estallar las reivindicaciones de otro estilo de vida y de otro tipo de experiencia urbana. De San Francisco hasta el *Quartier Latin* las luchas emergían por doquier. Aquellos años presenciaban la consolidación gradual de una geografía urbana global. Un cambio de escala que, sin embargo, reproducía hitos del pasado: si las renovaciones urbanas de Haussmann en el París de la segunda mitad del siglo XIX influenciaron el levantamiento de la Comuna, a su vez los suburbios propiciados por Moses encendieron las revueltas de finales de los 60. En ambos casos, el *boom* urbanizador dependió de la construcción de nuevas instituciones y dispositivos financieros, para que organizaran el crédito necesario para sostenerlo (Harvey, 2008).

De un modo u otro, los cambios urbanos tenían su correlación en los cambios de los sujetos políticos implicados. La progresiva decadencia del movimiento obrero fue dando paso a otros sujetos que ya no se definían exclusivamente en torno a un conflicto socioeconómico, y he ahí la fuerte conexión entre Estado intervencionista y “nuevos movimientos sociales” (Cucó, 2004). Las luchas por diversas identidades, el desarrollo personal, la defensa de los derechos de ciudadanía y la unión establecida entre lo privado, lo público, lo político y lo cotidiano serían algunos de sus ejes de acción.

Ya en Europa, el proceso de urbanización iniciado tras la Segunda Guerra Mundial se haría sentir más pronto que tarde. En Francia, por ejemplo, tras el mayo del 68 y las crisis acaecidas en la década de los setenta, el hábitat periurbano previamente diseñado para albergar a las familias blancas sería rehabilitado por los migrantes de color llegados de las viejas colonias, de tal guisa que los barrios de la periferia y sus bloques de viviendas –construidos para los obreros de la posguerra y del naciente *welfare*– terminarían convirtiéndose en las *banlieues* del extrarradio¹⁰³. Así pues, si hasta la década de 1960 se empleaba el concepto de “cinturón rojo” para designar a las periferias obreras que votaban a la izquierda y sostenían al Partido Comunista –la fábrica de Renault en Boulogne-Bitancourt constituía el paradigma de “ciudadela obrera” (Augé, 2007)–, de los setenta en adelante irían de la mano las transformaciones urbanas y el hundimiento de los comunistas franceses y de sus homólogos en la Europa Occidental. La caída del régimen fordista de producción fabril y la pérdida de centralidad del movimiento obrero irían a la par, pues, de las susodichas reconfiguraciones urbanas.

Por su parte, en las ciudades españolas el cambio urbano se vio frenado por la dictadura y una lenta *transición*, no sólo referida a la transformación de las instituciones sino también al proceso de adaptación a la nueva zona económica europea, culminado a mediados de los 80. Entre el final de la Guerra Civil y la muerte de Franco (1939-1975), mientras se sucedía la Segunda Guerra Mundial, la posguerra, la reconstrucción económica a través del Plan Marshall, la implementación del Estado de bienestar, la Guerra Fría, la elección de las economías de mercado y la consolidación de democracias parlamentarias basadas en el sistema de partidos, la influencia norteamericana se notaba cada vez más en las doctrinas de planeamiento urbano, provocando que las ciudades europeas se adaptasen poco a poco al modelo de utilización de coches privados, dependientes de la industria petrolera (Cardesín, 2011). Ya desde finales de la década de 1970, las reformas urbanas eran resultado de tres procesos principales: el cierre de las viejas industrias, producto de los procesos de globalización y deslocalización; la reconversión o el cierre de instalaciones militares; y el deterioro del centro histórico de las ciudades, coexistiendo con procesos graduales de suburbanización.

Todas estas reformas, enmarcadas en la globalización y desterritorialización, se acompañaban del auge del sector terciario, que convertía las ciudades en centros de una economía basada en los servicios y el turismo, cuyos efectos se traducían en un aumento de la movilidad de la gente y en el incremento de

¹⁰³Estas *banlieues* pobres, segregadas y azotadas por el paro, que saltaron a las portadas de los periódicos de todo el mundo durante el otoño de 2005, ya habían empezado a sublevarse mucho antes, por ejemplo en Vaulx-en-Velin en 1979 o en Marsella en 1980 (Augé, 2007). En 2005, muchos de sus jóvenes se rebelaron, no por casualidad, a través de la quema de coches. Quemaban aquello que en muchos casos no poseían: un signo de status. Así como los luditas prendían telares, los *banlieusards* incendiaban automóviles. Al hacerlo, arremetían contra una máquina que para ellos no tenía nada de inocente, sino que representaba el encierro, el habitáculo que prolonga el domicilio privado y cuyo estatuto legal le es idéntico, pues ningún policía puede penetrar en él sin una orden de registro (Dell’Umbria, 2009). Arremetían, además, contra una movilidad imposible, tanto en la urbe como en la escala social. Por algo la *banlieu* no significa otra cosa, en *verlan*, que el “lugar del destierro”, *le lieu du ban* (ibíd.). Inversión del lenguaje en base al argot (*verlan* viene de *inverse*), presente también en otros lugares, como en la jerga del lunfardo hablado en Buenos Aires, donde también se habla en clave “vesre”, esto es, “del revés”.

la duración de los desplazamientos, mientras desaparecía el modelo urbano típico de los 60, basado en el desarrollo de las ciudades como centros de producción industrial. Llegaría a su fin, aunque no del todo ni para todos, la era de las ciudades-fábrica especializadas en industrias centrales del ciclo fordista de posguerra: automóviles, astilleros, siderurgia (Rodríguez, 2007). Ahora, la dimensión expansiva y metropolitana, que en el caso español habría de extenderse –al amparo de la “burbuja inmobiliaria”– desde mitad de los 90 hasta mediados de los 2000, consolidaba un mapa de ciudades desparramadas en cuyo seno, además, ha venido fraguándose la precarización, feminización y etnización de la fuerza de trabajo; he ahí los *working poors* o “trabajadores pobres”, cuyo acceso al empleo, paradójicamente, no les garantiza la superación de las situaciones sociales de pobreza (Rodríguez, 2007a).

Cuerpos metropolitanos y mundo urbano

Es cierto, si contemplamos al anochecer y desde lo alto el mapa de nuestras ciudades, que en él se emborrona y difumina un plano de luces desparramadas, enmarañadas en una red de espacio y tiempo que confunde los límites de las urbes, descentradas, desbordadas. Podría decirse, tomando la imagen cinematográfica usada por el director Peter Bogdanovich, que en nuestro mundo contemporáneo, desde hace ya algunas décadas, “las ciudades, como nebulosas del polvo cósmico, estallan en todas direcciones ante nuestros ojos” (Botero, 1997: 118). Al hacerlo, modifican y se ven modificadas por las relaciones urdidas entre el cuerpo y su entorno, en un *hacer cuerpo con la ciudad* que, en múltiples direcciones, termina haciendo y anudando a ambos.

Para Olalquiaga (1993), por ejemplo, los cuerpos se asemejan cada vez más a las ciudades. En el plano virtual, sin ir más lejos, el ciberactivismo obliga a acompañar la pregunta que abre este epígrafe (¿dónde termina la ciudad?) de esta otra: ¿Dónde acaba hoy el cuerpo? La autopercepción de ambos, dice Olalquiaga, aparece cada vez más vinculada “a la topografía de los monitores de ordenador y las pantallas de vídeo, [brindándonos] los lenguajes e imágenes que necesitamos para vincularnos con los demás y para vernos a nosotros mismos” (ibíd.: 17). Además, fuera del plano virtual, los cuerpos se están volviendo ciudades, siendo transformadas sus coordenadas temporales en coordenadas espaciales, o cuanto menos cronotópicas. En una condensación poética, “la historia ha sido sustituida por la geografía, las historias por los mapas, las memorias por los escenarios. Ya no nos percibimos a nosotros mismos como continuidad sino como ubicación, o mejor dicho como desubicación en el cosmos urbano/suburbano” (ibíd.: 93). Por todo ello, la autora planteará la existencia de una suerte de malestar psicológico –la psicastenia–, que tiene que ver con cierta sensación de desorientación, con la perturbación contemporánea en la relación entre el ser y el territorio circundante.

Cuando estalla, cuando revienta, la ciudad parece desaparecer. He ahí una paradoja. A la par que ésta se desarrolla y la urbanización del mundo continúa, “sentimos que hemos perdido la ciudad, cuando es ella la que sigue estando” (Augé, 2007: 81), omnipresente. A este descentramiento del mundo y de la ciudad, se le unen “el descentramiento de la vivienda (donde el ordenador y la televisión ocupan el lugar del hogar) y el descentramiento del individuo, originado por los instrumentos de comunicación de los que dispone” [auriculares, teléfonos móviles...], “que le mantienen en permanente relación con el exterior y, por así decirlo, fuera de sí mismo” (ibíd.: 82), haciendo valer a su manera el conocido verso de Santa Teresa: “Vivo sin vivir en mí”...

Si en el anterior capítulo el caso de Vera ejemplificaba –con su abandono del centro y su traslado a una casa en las afueras, dentro del área metropolitana–, en su ida y vuelta entre la huerta y la ciudad,

llevando sus cestas o haciendo el “recicle”, esta dimensión socioespacial de los cuerpos metropolitanos, el caso de Tomás, uno de los pioneros de la Masa Crítica coruñesa y de ReCiclos, también manifiesta, en términos de movilidad, la dificultad –que no la imposibilidad– de escaparse, de dejar atrás la ciudad.

En su caso, poniendo en marcha lo que él mismo define como un “activismo de la bicicleta” y un “activismo de la movilidad”, practica la *intermodalidad* –articulación combinada entre diferentes medios de transporte– para acudir cada día a su puesto de trabajo en el centro de la ciudad. Salvo excepciones, toma el bus cada mañana cerca de casa, en una pequeña parroquia de uno de los municipios colindantes, situada a unos 17 km de Coruña. En la bodega mete su bicicleta, una hermosa y vieja pieza a la que este fornido cuarentón guarda especial cariño, pues es la misma que emplea desde los 14 años. Cuando se apea en la estación de buses se sube a la bici y pedalea hasta el centro. Lo mismo a la vuelta. En verano se vuelve a casa pedaleando: “Meto la bici en el bus, con la ropita... Me meto en el cuarto de baño a las 3 [al salir del trabajo], me disfrazo de ciclista y me voy para casa. Es mi hora de felicidad”.

Tomás forma parte de una vasta población flotante que entra y sale cada día de la ciudad, sobre todo por razones laborales, sin habitar en ella. “Cuando decido irme al campo –comenta– mido muy bien la capacidad de no depender del coche; si no, no me hubiera ido”. Vive al lado de un apeadero de tren. “Vi que había una parada, que había buses a las horas que me venían bien y que había la posibilidad de no utilizar el coche”. Para él, que define Coruña como una de esas ciudades “huérfanas de urbanismo”, diseñada de improvisto y con el único objetivo de “no molestar a los coches”, la bici se presenta como “el vagón de máquina de un tren con muchas cosas detrás”, entre ellas –señala– “inteligencia a la hora de diseñar las ciudades”. En contrapartida, cuando tiene que venir a la ciudad en su furgoneta –vehículo que, en términos de movilidad urbana, equipara siempre al coche–, sólo tres palabras definen su experiencia: “un puto infierno”. “Los coches no son sanos”, dice, y continúa narrando su experiencia:

“Cuando voy en coche voy encapsulado. En teoría es cómodo, pero para mí no lo es. Yo me siento oprimido en el coche. Me siento oprimido porque no soy *dueño de mi movilidad*. En bicicleta llego siempre a la misma hora. Si hago el recorrido de 15 km en bici sé que tardo una hora. Si lo hago en coche puedo tardar quince minutos... ¡o una hora!, porque no depende de mí. Estás en manos de una serie de condicionantes que no te permiten asegurar tu llegada a ningún sitio”.

A diferencia de Tomás, muchos otros, miles y miles cada día, echan mano de su coche privado –a menudo con un único ocupante– y colapsan la avenida de Alfonso Molina, en la entrada y salida de la ciudad, en hora punta. Allí suelen formarse, muy a menudo, grandes atascos provocados en parte por el “efecto cremallera”, producto de la confluencia del flujo de coches que entran a la ciudad con aquellos que salen de la autopista. Miles y miles de coches que acceden cada mañana al centro. En cambio, el autobús de la empresa Vázquez que lleva a Tomás se libra del atasco al tomar otra vía de acceso, mientras él aprovecha el viaje para leer un rato o contemplar el paisaje.

Estos y otros puntos se irán aquí desgranando, contemplando la movilidad como una suerte de *habitar móvil*, y atendiendo a las relaciones establecidas entre el cuerpo y la ciudad a través de la bicicleta, de su tecnología y de su artefactualidad, advirtiendo la correlación entre la globalización y la extensión de las ciudades, y entre el crecimiento de éstas y el papel de los cuerpos, analizando el papel de los movimientos que emergen en contrapartida. Movimientos que, en este capítulo, entienden la bicicleta como un vehículo simbólico, capaz de articular distintas luchas y de condensar múltiples valores; un

vehículo, por decirlo con Augé (2009: 63), de ensimismamiento y de redescubrimiento, a través del cual “recobrar la conciencia de sí mismos y de los lugares que habitan, invirtiendo el movimiento que proyecta a las ciudades fuera de sí mismas”.

En el caso anterior, por un lado, vemos la importancia de no entender el transporte como un fenómeno aislado, sino en relación con el contexto social. En este sentido, cabe destacar su papel en el mantenimiento y la reproducción del modelo territorial y del sistema urbano configurado a partir de él (Fernández, 1980). La prioridad dada al transporte por carretera (de personas y mercancías), sobre todo al coche privado, ha obedecido en las últimas décadas tanto o más a intereses económicos ligados a la industria del automóvil o del petróleo que a patrones de eficiencia. Prioridad justificada por el carácter de “desencadenador de consumo” que tiene el coche, directamente (metal, caucho, vidrio...) e indirectamente, al hacer viable elementos como la segunda residencia, aupada por este modelo infraestructural y de expansión suburbial (ibíd.). Un modelo “cochedependiente”, dirán mis informantes, que en ciudades como Coruña se nutre de autovías urbanas como la de Alfonso Molina, que con frecuencia acentúan la segmentación, promueven desarrollos urbanos guetizados, aumentan las distancias y multiplican la congestión (Borja, 2001). Por otro lado, estas constantes idas y vueltas, las de Vera, Tomás y tantos otros, resquebrajan en cierta medida los binomios campo/ciudad y rural/urbano –si bien éstos no dejan de ser emplazamientos locativos (duales y flotantes) de la cotidianidad–, así como replantean la dualidad centro/periferia y, desde luego, sobrepasan –a través de la fusión en una única masa urbana de márgenes metropolitanos hasta entonces inconexos– la vieja dicotomía intramural/extramural.

Así, por tanto, inmersos en un acelerado proceso de urbanización del planeta, a sabiendas de que desde inicios del siglo XX la población urbana no ha hecho sino crecer exponencialmente, a sabiendas – como estas páginas así lo reflejan– de que los habitantes de las ciudades (hoy más que nunca nodales) no son meros recipientes pasivos de los grandes procesos que transforman el mundo (Cucó, 2004), y conociendo la relación dinámica y creativa establecida entre lo local y lo global, en una era en que lo local se globaliza y lo global se localiza (Borja y Castells, 1997), cuesta creer en la pervivencia de los viejos dualismos planteados por autores como Redfield o Wirth. Dualismos, dicho sea de paso, que no se fundaban sólo en razones geográficas, demográficas o económicas, sino también en un intenso prejuicio etnocéntrico y anti-rural (Signorelli, 1999), que asociaba a la ciudad los valores de progreso, innovación o libertad, frente a valores más conservadores ligados al campo. He ahí los conceptos de “civil” y “urbano” (o el luminoso concepto de “urbanidad”), asociados al decoro, las buenas formas y la razón, frente al “bruto” y “maleducado”, producto salvaje de una tierra sin arar... ni civilizar. Un desprecio histórico de los ciudadanos a los campesinos que, a su vez, tenía su retorno entre estos últimos, quienes consideraban a los primeros como estirados, desconfiados y cínicos. Pero además, si durante siglos la ciudad ha sido percibida y concebida frente al campo –y, así pues, frente a la naturaleza–, hace ya más de un siglo que la situación se ha invertido: “El campo se percibe y se concibe por *referencia* a la ciudad. Retrocede ante la Ciudad que lo invade” (Lefebvre, 1984: 146).

De hecho, dado tal proceso de urbanización, podríamos llegar a preguntarnos, tal y como lo ha hecho Josepa Cucó (2004), si hoy toda cuestión social no es una cuestión urbana, y si toda antropología no será –de algún modo– una antropología urbana. En un mundo de acentuada movilidad como éste, que a su vez cuenta con las excepciones del sedentarismo forzado y las reivindicaciones de territorialidad, y que encierra la paradoja de ser un mundo en el que, teóricamente, se puede hacer casi todo sin moverse y en cambio cada vez más población se desplaza (Augé, 2007), es precisamente desde dicha movilidad –

entendida en cierto modo de un modo simbólico-ritual— desde donde, en gran medida, debe comprenderse el devenir metropolitano aquí contemplado.

Que quede claro: hay lugares que no son ciudad. Muchos hemos ido “de casa rural” —expresión urbanita— y a muchos nos ha reconfortado el olor a bosta junto a la casa de la abuela. Pero, tal vez, la ciudad ya no es lo mismo que lo urbano. A esto volveré en seguida. El caso, ahora, es interpretar las trayectorias de ida y vuelta de Tomás como rutas inherentes a la lógica metropolitana. Entrar y salir de la urbe, o entrar sin salir de ella. Huertas en la ciudad, en el Agra o en Elviña. *Wifi* y fibra óptica en el prado bucólico. Autopistas que atraviesan el campo. Conexión en tiempo real. A la sombra de edificios, terrazas y parterres para cultivar tomates. Lo urbano, lo rural, entendidos no tanto como espacios sino como modos de vida y relación. La metrópolis es también un ensamblaje. Es un *continuum*, pero no a la Redfield, en base a unidades estancas y enfrentadas, sino en base al contagio, a la hibridación, a la yuxtaposición expansiva de formas y relieves. ¿Rururbano? No. Más bien urbano, y también rural. No hay mejor ejemplo al hablar de movilidad que el del “campo migratorio”. Igual, dice Cucó (2004), que para entender al migrante no basta con estudiar separadamente la ciudad de destino y la aldea de origen, sino que es necesario —al no existir una polaridad real entre lo rural y lo urbano— escrutar las relaciones entre ambas, las redes tejidas y las interrelaciones entre espacios, igualmente debemos estudiar y comprender este devenir metropolitano. Quizá, como en la *belle époque* de las comunas, aún se pueda escapar de la ciudad, pero no de lo urbano, configuración mental grabada en cuerpo y costumbres.

Y es que lo urbano, o la urbanidad, a pesar de la definición de Signorelli —“es urbana aquella producción cultural que no podría producirse más que en la ciudad” (1999: 304)—, y pese a la oposición frontal de Cucó (2004), implica según Delgado “la movilidad, los equilibrios precarios en las relaciones humanas, la agitación como fuente de vertebración social” (1999: 12), y a diferencia del asentamiento con habitantes que es la ciudad, él nos dirá que lo urbano no es un espacio que pueda ser morado, sino “un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres relacionales deslocalizadas y precarias” (ibíd.: 23). Desde esta óptica, lo urbano acaece también en contextos que trascienden los límites de la ciudad en tanto que territorio, caracterizadas sus relaciones por la inestabilidad, la incertidumbre y la simultaneidad, tan propias de la vida moderna. Por todo ello, dirá Delgado, la historia de la ciudad (de una forma, de una materialidad), no se corresponde exactamente con la historia urbana, que nos remite a la vida que tiene lugar en su interior, pero que la trasciende. Es decir, lo urbano no es la ciudad, “sino las prácticas que no dejan de recorrerla y de llenarla de recorridos” (Delgado, 2007: 11).

Lo que hace aquí Delgado es actualizar el trabajo de Lefebvre (1976, 1976a). Ya en los años 70, el pensador francés anunciaba la distinción entre la ciudad y lo urbano: “Éste se distingue de la ciudad, precisamente, porque aparece y se manifiesta en el curso de dispersión de la ciudad” (1976: 68). No es ninguna esencia, tampoco una sustancia; “es más bien una forma, de encuentro y reunión de todos los elementos de la vida social [...] Lo urbano se manifiesta en el seno mismo del proceso negativo de la dispersión, de la segregación, en tanto que exigencia de encuentro, de reunión, de información” (ibíd.). Para él, la sociedad urbana era aún tendencia y orientación: residencias secundarias, autopistas, supermercados en el campo, formaban parte de un “tejido urbano” plagado de “protuberancias ambiguas”, tales como los conjuntos residenciales o las ciudades satélites, convertidas en dependencias o semicolonias de la metrópolis (1976a). Metrópolis sumida en lo que denominaba un proceso de “implosión-explosión”, donde a la enorme concentración de agentes, actividades, objetos y posibilidades le acompañaba el estallido y la proyección de múltiples y disociados fragmentos (suburbios, periferias,

extrarradios...). Por ello, “el fenómeno urbano se presenta, pues, como una realidad global (o, mejor dicho, *total*), que afecta al conjunto de la práctica social” (ibíd.: 56).

Sería la centralidad, para Lefebvre, la característica principal del fenómeno urbano: “El hecho de que cualquier punto pueda ser tomado como centro es lo que caracteriza al espacio-tiempo urbano” (ibíd.: 122). Tendencia a la centralidad que habrá de lidiar en un pulso dialéctico con la descentralización y las tendencias a la subcentralidad y policentralidad, ambiguas y a la par contradictorias, igual que el propio concepto de “espacio urbano” manejado por Delgado (2007). Un espacio que, en su razonamiento, resulta en verdad un oxímoron, pues lo propone tras decir que lo urbano no puede ser morado. Un espacio que utiliza, tal vez acertadamente, como alternativa al concepto de “espacio público” –sobre esto volveré en la tercera parte–, y que define como espacio “que genera y donde se genera la vida urbana como experiencia masiva de la dislocación y del extrañamiento” (ibíd.: 12). Entonces, por una parte, admite que no puede patrimonizarse, al no ser ni una cosa ni un enclave, pero por otra le concede el don de dar y generar vida (vida urbana), y por lo tanto de ser producido, de ser practicado. Ahora bien, en última instancia parece aclararlo: “Ese lugar no es un lugar, sino un *tener lugar* de los cuerpos que lo ocupan en extensión y en tiempo” (ibíd.: 13).

Sea como fuere, el devenir metropolitano parece superar los viejos binomios, o al menos entenderlos en relación, como nodos de una red más amplia. Viajes de ida y vuelta que ejemplifican la movilidad incesante, las dependencias, los intercambios continuos, las conexiones intensas, la localización en nuestro territorio de una lógica hoy global. Una lógica en la cual lo urbano, y en esto coincido plenamente con Delgado (2007), pareciera representar en cierto modo aquello que no puede ser planificado, la vida incierta y en alto grado aleatoria e imprevisible de esquinas, calles y plazas; y en cambio, en lugar de planificar lo que puede y debe planificarse (la ciudad y sus formas), las políticas actuales –con su énfasis desmedido en la seguridad y en la videovigilancia– se empeñan en planificar lo urbano, aquello que se niega con frecuencia a ser sometido, dejando a la ciudad en manos del mercado y del imparable motor inmobiliario.

Frente a esta última dinámica emergen algunos de los movimientos aquí contemplados, como formas de acción sobre el territorio. Un territorio, recordemos, que nunca es cerrado sino abierto, que no sólo es físico sino también vivencial, y cuya concepción geográfica y política no tienen por qué coincidir. Territorio que es espacio socializado y culturizado, pues “entre el medio físico y el hombre se interpone siempre una idea” (García, 1976: 21). Así, si bien el territorio es primeramente el sustrato espacial necesario para toda relación humana –aunque ésta pueda excederlo y no esté determinada por aquél–, “el hombre nunca accede a ese sustrato directamente, sino a través de su elaboración significativa” (ibíd.: 13); esto es, el territorio –al igual que el lugar y al igual que el paisaje (Fernández de Rota, 1984, 2004)– debe considerarse desde las posibilidades de semantización. Territorio que, al contrario de lo que ocurría en las aldeas, donde su estructuración en torno a un centro acentuaba el carácter de integración, en nuestras ciudades acoge hoy un carácter centrífugo, “como si en lugar de buscar un centro integrante se huyese de él” (García, 1976: 104). Y así, viendo que las revoluciones del transporte, de la comunicación y de las tecnologías han golpeado los viejos límites, se observa cómo los cambios en las ciudades traen consigo la transformación de los modos de vida, influyendo a su vez en la política contemporánea. Espacio y cuerpo mutan juntos. Será por ello que, para algunos, volviendo a algo ya insinuado, “la metrópolis supone a la multitud lo que en su época la fábrica a la clase obrera” (Negri, 2008: 21). En suma, el lugar de la producción. También de la política.

OBJETOS TIRADOS, OBJETOS SAGRADOS: REAPROPIACIÓN TECNOLÓGICA DE LA BICICLETA

En algún momento hablé de Própolis como de una casa. Dije también que allí el espacio se giraba y que con él se giraban los cuerpos y las prácticas, imbricadas en una suerte de coreografía espacio-corporal y subterránea. Más aún, al hablar de ReCiclos, tiene sentido explicar aquel espacio como reciclaje. Y más aún, con Bachelard (2000), se vuelve apropiado pensar ReCiclos y Própolis como una “casa de las cosas”. Una casa repleta de esquinas, cajones, cofres, estantes, cajas y armarios en donde se guardan y se resguardan, donde se enuncian y se acumulan cantidad de trastos, piezas, objetos, cacharros, chismes y cachivaches. Casa de las cosas en que subyace cierta estética de lo oculto, dispuesta no obstante –tras rastrear en los rastros y “seguir los objetos”, en la sugerencia etnográfica de Marcus (2001)– a ser desvelada.

“Darle una segunda oportunidad a los objetos”. Esa parecía ser, tal y como recuerda Tomás y tal y como figura en uno de los primeros panfletos salidos del ciclotaler, una de las principales metas del proyecto. Si bien, como decía un día Gelo, exagerando, el subsuelo propolero actuaba como “contenedor del barrio” –dada la propensión de Gonzalo a recuperar cosas de la calle, y dada la tendencia de los vecinos, durante años, a servirse del local para deshacerse de sus trastos–, creo haber puesto ya de manifiesto las múltiples posibilidades escondidas en las aceras, entre bolsas y cajas, esperando a ser puestas otra vez en movimiento. Además, si el moderno y oficial sentido otorgado a la expresión “contenedor cultural” nos presenta en realidad ante una arquitectura y simbología cerradas –que quiere contener lo incontenible (la cultura), al tiempo que la reduce, cosifica, comercializa, museifica, formaliza y fosiliza, a menudo ocupando lo que en su día fueron prisiones, cuarteles, conventos, fábricas, sanatorios u hospitales, es decir, espacios de confinamiento (Delgado, 2013)–, el centro social que vio nacer y cedió el testigo al taller ReCiclos funcionó, a lo sumo, como una suerte de contenedor abierto, flexible y manipulable, dispuesto a desbordar y a echar por fuera.

Fue desde la asamblea del centro social desde donde salió una “llamada a la Masa” que acabaría germinando en el taller de auto-reparación de bicis. Aquella llamada e invitación a ocupar una parte del espacio en el menos uno, era resultado –según Tomás– de un “enamoramamiento mutuo” entre el CS Própolis y la Masa Crítica, un paseo y encuentro mensual entre ciclousuarios celebrado en centenares de ciudades de todo el mundo, donde Julio, Fátima, Chucho, Jana y compañía se dejaban ver de vez en cuando, pedaleando junto al resto de *maseros* y *maseras* por las calles de la ciudad. En plan guasón, entre carcajadas y alguna que otra cerveza, Tomás recuerda: “Sabíamos que había un espacio, pero no que había que limpiarlo... ¡Fue una trampa mortal!”. En efecto, a las largas jornadas de limpieza que precedieron la inauguración del centro social le seguirían –casi un año después– las arduas sesiones colectivas (entre *maseros* y *propoleros*) que permitirían la apertura del taller. En realidad, si la vida al interior del centro social se realizaba casi exclusivamente en el menos uno, la gente de ReCiclos –con el paso de los meses y con el debido esfuerzo– terminó habilitando el extenso menos dos, donde pasarían a almacenarse centenares de piezas y docenas de bicicletas, reforzando aún más la relación entre el subsuelo (más hondo) y la calle (más presente).

Para algunos de los asiduos a la Masa, que tras el recorrido mensual se reunían y charlaban durante horas, aquel espacio surgía “para poner un sueño”. Así lo entendía Tomás, que junto a Toño y a otros ciclousuarios imaginaba un proyecto cooperativo alrededor de la bici, con mecánicos y herramientas, con un bar y hasta con un tirador de cerveza en forma de pedaliar, inspirado parcialmente

en el proyecto “Bici-Solidaria” –impulsado en las navidades del 2004 por varias asociaciones de vecinos, que recogían y regalaban bicis, tal y como dos décadas antes habían comenzado a hacer los pioneros activistas estadounidenses de *Bikes Not Bombs*, que enviaban bicis usadas a las zonas pobres de Nicaragua–, y sobre todo inspirado en los talleres autogestionados esparcidos por toda Europa: los del Patio Maravillas y el CS Seco en Madrid o el de Bicios@s en Barcelona, pero también los *ateliers* franceses, las *ciclo-officinas* en Italia o los *workshops* y *bike-kitchen* cocinadas en Inglaterra, Alemania, Austria, etc. Un pequeño gesto en un mar de movimientos. Un gesto que, tanto en el ensamblado y montaje de los “proyectos de bici” como en la acción recicladora ejercida sobre el espacio, funcionaba según Tomás como un puzle: “ese puzle que sólo necesitaba que se juntaran las piezas”.

Un puzle humano, político y cultural, también maquínico, compuesto a partir de restos y desechos, de material sobrante, de olvidos, de excedentes. Un puzle hecho a partir de bicicletas viejas, rotas, abandonadas. Bicicletas “recuperadas” de meses de desamparo en las calles, arrojadas a la lluvia y al frío, amarradas a farolas y a señales. Recicladas de esquinas y contenedores de basura. Partes usadas (y a veces nuevas) cedidas y recogidas en las tiendas de la ciudad. Bicis olvidadas en trasteros, oxidadas en garajes, cubiertas por el polvo de mil inviernos. Bicis cedidas por vecinos, por amigos, por activistas. Bicicletas de cualquiera, llegadas desde cualquier lado, para cualquiera. Como en *Broken bicycles*, la canción de Tom Waits que Tomás sentía como un himno del taller: “Bicicletas rotas, viejas cadenas rotas, manillares oxidados bajo la lluvia... Alguien debe tener un orfanato para todas esas cosas que ya nadie quiere...”. Própolis no era un orfanato, pero tampoco un cementerio. De hecho, si bien el sótano era una metáfora implacable de la sociedad de consumo, de los ciclos de producción y de la era obsolescente, ReCiclos operaba cada tarde de lunes una magia blanca y colectiva que, en base a “mecanicar”, “trastear” y “cacharrear”, insuflaba vida en materia muerta. “Darle una segunda oportunidad a los objetos” significaba, en efecto, re-introducirlos en el ciclo, devolverlos a la calle, hacerlos rodar como un día rodaron. “Eso que a ti te molesta” –decía Tomás refiriéndose a las viejas bicis que eran carne de trastero–, “a otra persona le va a sacar una sonrisa”. Eso decía: “una molestia cambiada por una sonrisa”.

Todos aquellos objetos tirados, luego recuperados, reparados y regalados. He ahí las tres “R” que marcaban la hoja de ruta inicial: *recuperar*, *reparar* y *regalar*. “Esos objetos... Son ellos los que hacen que actuemos. Los objetos nos modifican. Siempre están ahí... y te los acabas encontrando”. Y en estas palabras de Tomás, que define su historia con las bicis como una “historia de pasión”, resuenan las líneas trazadas por Latour (2008) en su teoría del actor-red, así como uno de sus principales deseos: “llenar de cosas la política” (Latour y Gagliardi, 2008). Teoría rescatada para el estudio de la “tecnopolítica” (Cañedo, 2013), útil para plantear la interagencia o agencia compartida (una suerte de combinación e hibridación de *agencia* por un lado y *actancia* por otro) y problematizar la distinción sujeto-objeto y la exclusiva atribución de agencia a los humanos. Desde este enfoque, que reconoce que los objetos también tienen capacidad de agencia (actancia), intentaré humildemente seguir algunos de los consejos de Latour; esto es, hacer que los objetos sean participantes en el curso de la acción, advertir la artificialidad de la división establecida entre lo social y lo material, reconocer que cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor (o bien, en este caso, un actante), y que “un actor es aquello que muchos otros hacen actuar” (Latour, 2008: 73), es decir, que vive envuelto y desenvuelto en una red. La bicicleta, en el día a día de esta gente, se vuelve un actante *que hace hacer*; que facilita, por ejemplo, experimentar la ciudad de un modo distinto a la manera en que un coche te la hace vivir.

De tales ejercicios de reciclado, reparación, montaje y ensamblado derivaba una maniobra grupal de reapropiación tecnológica. Una tecnología, la de la bicicleta, que emerge como todas las demás de

unas particulares condiciones culturales, y que por definición no es *a priori* ni buena ni mala, pero rara vez es neutral (Escobar, 2005). Porque la tecnología, de un modo u otro y en cualquiera de sus contextos, es una forma de ideología, un “hecho social total” según la fórmula maussiana, “simultáneamente material, social y simbólica” (Pfaffenberger, 1988). A veces, su proceso de reapropiación o la negativa a asumir algunas de sus variantes también puede darse en comunidades de tipo conservador, como por ejemplo los *amish*, que se niegan a la mecanización de su cotidianidad, amantes igualmente de la “autodependencia” y la “autogestión”, para quienes la tecnología representa una forma de moralidad, prefiriendo aún hoy el caballo al tractor e idealizando la lógica de la pequeña escala en donde “lo pequeño es hermoso” (Hostetler, 1993). Tecnología a través de la cual, en el caso que aquí nos ocupa y en base a desplegar sobre el espacio urbano variadas tácticas y prácticas corporales, se llega a imaginar una ciudad diferente, pues las tecnologías y las ciudades son construcciones que se implican la una a la otra, dado que “existen vínculos entre los imaginarios tecnológicos, los modos de concepción y construcción de la ciudad y los modos de vida urbanos que se establecen” (Vera, 2013: 11).

La casa de las cosas, el tiempo de los objetos

Bajas las escaleras con la bici a cuestas. Huele a grasa, a caucho y a goma, a neumático. Suenan varios acentos: gallego, castellano, cubano, peruano, senegalés, dominicano. Si no usas guantes las manos pronto se te manchan y emborronan. Mejor usar ropa vieja, o un mono de trabajo, o tomar uno de los mandiles que por allí cuelgan. Oyes el clic-clac y el golpeteo de herramientas. Alguna cae y chasquea. Una rueda que gira silba antes de ser radiada. Alguien comprueba los cambios, con la bici en el aire sujeta por un pie de reparación, mientras gira los pedales con la mano. En un barreño se hunde una cámara para detectar un pinchazo. “¿Quién tiene el juego de Allen?” [El juego de llaves Allen]. Hay un timbre de bicicleta en la mesa, dispuesto como una campana de recepción: alguien lo hace sonar para llamar al orden, para marcar el inicio o el fin, o sólo para hacer el tonto. Un reloj marca las horas, que a muchos se le pasan volando. Varias estanterías recicladas almacenan cientos de piezas, cada cajón con su etiqueta: piñones, catalinas, tijas, sillines, cadenas, tornillos, arandelas, cambios, manillas de freno, cables, luces, timbres, radios, bujes... En el menos dos, a un lado de la pared central se agrupan las bicis, al otro se amontonan más cadenas, algunos portabultos y, agolpadas en el suelo o colgadas en la pared, cámaras, llantas y cubiertas.

Casi tantos criterios de clasificación como objetos mismos: forma, edad, origen, valor, materia, estado (o salud), talla... Definitivamente, la casa de las cosas está marcada por *el tiempo de los objetos*, por su omnipresencia. “Vivimos el tiempo de los objetos. Y con esto quiero decir que vivimos a su ritmo y según su incesante sucesión. Hoy somos nosotros quienes los vemos nacer, cumplir su función y morir” (Baudrillard, 2012: 3). Hasta hace poco eran ellos quienes nos sobrevivían. Bienvenidos a la era de la obsolescencia. Bienvenidos y bienvenidas al mundo-chisme. Para mí, hacer trabajo de campo en un taller de mecánica era muchas veces sinónimo de quedarme sin palabras. No por asombro o estupefacción, sino más bien por insuficiencia técnica y conceptual. He ahí, para mí y también para otros, la continua alusión y evocación –suavizada y minimizada a medida que pasaban los meses y que ganabas palabras– al “chisme” y a la “cosa”. Porque el chisme siempre es el término indeterminado de lo que no tiene nombre o de lo que no se sabe nombrar, y que no obstante funciona (Baudrillard, 1995).

La bicicleta, sus partes, sus piezas, son mercancías que circulan a través de relaciones político-económicas transnacionales, ensambladas en sitios diversos, sujetas a proveedores, distribuidores y consumidores ubicados en regiones distintas y distantes. Por todo ello y por mucho más, la bicicleta es a

la vez un “símbolo flexible” y un objeto multidimensional (Vivanco, 2013). Un objeto que, en este contexto y en sus varias acepciones, *circula*. Tanto mi bici como las de Julio, Primo, Xabi, Olivia o Lois, las de los “mecánicos” o las de los “usuarios”, tienen sus “vidas sociales” (Appadurai, 1986), y si bien es cierto que ellos –en última instancia y evitando incurrir en el fetichismo– les otorgan valor y significado, no es menos cierto que el propio tráfico y la circulación de éstas alumbra y perfila su contexto social. También ellas, dice Kopytoff (1986), tienen sus “historias de vida” y su “biografía cultural”: diseñadas, fabricadas, vendidas, heredadas, usadas, cuidadas, desechadas, robadas, olvidadas, rescatadas, recicladas, reutilizadas... pero siempre, finalmente, a merced de la acción humana. Véase el caso de Julio, que rodó casi toda su vida en la bici de su hermano Lucio, como si el vehículo compartido materializase la estrecha relación que los une; hace unos años, tras volver de Malta y guiado por Toño, se compró su bici actual, del 95 y adquirida de segunda mano, que –como él dice– “puede que me dure toda la vida”. O el mismo Toño, que gastó su primer sueldo de socorrista (30.000 pesetas) en una bicicleta que le robarían la víspera de Nochebuena de 2004, tras “pasar la noche fuera” en O Temple (Cambre), amarrada con dos candados tizones que tuvieron que cortar “con algo contundente”; una bici que había cuidado con esmero, que en sus dos primeros años –por miedo al óxido– sólo sacaba cuando no llovía, y que al final sacaría todos los días... desde el verano de 1985.

Dicha maniobra creativa de reapropiación tecnológica ha de ser contextualizada. Por un lado, una serie de cambios tecnológicos, políticos y culturales –así como una suerte de *transición mitológica*– han llevado, desde los 80 y sobre todo desde la década de los 90, a un *revival* de la bicicleta en ámbitos como el ocio, el deporte, la salud o el transporte. El *boom* de la *mountain bike*, una bici más segura con componentes más resistentes, un mejorado sistema de frenado, un mayor equilibrio que la bici de carretera (al disponer de ruedas más gruesas y un punto de inercia más bajo), y la bendición de las marchas bajas (muy valiosas para escalar grandes pendientes), fue determinante en tal resurgimiento, al convertirse en un artefacto popular. Por otro lado, en los márgenes de la industria y del ciclismo *mainstream*, jugando con la tecnología y compartiendo la idea de que hay algo en la bicicleta que la vuelve maleable y reapropiable –ante todo que es una tecnología bastante simple, movida por el cuerpo de cada uno y compuesta por un engranaje sencillo, aunque anudada en un complejo conjunto sociotécnico–, viene consolidándose en las últimas décadas una subcultura urbana que desafía algunos de los usos, valores y diseños de la cultura ciclista oficial, aunque a veces la primera influya a la segunda a través de un movimiento de reapropiación (Rosen, 2002).

Al interior de la industria, el caso de la multinacional japonesa Shimano ejemplifica algunos de los cambios contemporáneos. Protagonista central y punto de pasaje obligado para fabricantes, minoristas y consumidores, Shimano es hoy el paradigma de las mutaciones en las praxis de producción y organización. Desde los años 70 en adelante, habiendo sido absorbidas buena parte de las fábricas europeas y americanas, los principales exportadores de bicicletas son los países del Asia Oriental, inmersos en una cadena mundial de mercancías. Dentro de un proceso de flexibilización global, se flexibilizan también los métodos de fabricación, montaje y corte –de tubos y de cuadros, por ejemplo–, multiplicando los diseños posibles. Tareas repetitivas se sustituyen por el láser y la robótica, y cada vez mayor número de productos –de cara a una maximización de beneficios– son diseñados en torno a una “obsolescencia programada”¹⁰⁴, lo que complejiza además las opciones de reapropiación tecnológica,

¹⁰⁴Una obsolescencia que es “el motor secreto de nuestra sociedad de consumo”, tal y como se afirma en el documental de Cosima Dannoritzer, estrenado en 2011 con el título *Comprar, tirar, comprar. Una historia secreta de la obsolescencia programada*. Documento en el que no sólo se analizan los entresijos de la producción industrial de la obsolescencia –

pues, si un componente falla, o bien requerirá de un experto para su reparación o bien será descartado y rápidamente reemplazado. Complejización que no sólo incide en proyectos de reciclaje como ReCiclos, de marcado carácter alternativo, sino en el resto de empresas del mercado, afectadas por el diseño opaco y obsolecente, así como por las constantes innovaciones que Shimano introduce cada cierto tiempo.

Fuera de la industria, y contestándola desde los bordes, proyectos de “cicloactivismo” empapados en la retórica del *Do-It-Yourself* (DiY) y focalizados en el transporte han venido creando “nuevas narrativas de la tecnología” y contestando la “ilusión de la elección tecnológica” orquestada entre publicistas y corporaciones (Furness, 2006), enfatizando el empoderamiento y la lucha colectiva, manifestando su voluntad de participar en los procesos tecnológicos y en la toma de decisiones respecto a la tecnología, y viendo la bicicleta menos como un mero artefacto y más como una parte de un entramado sociotecnológico mayor, capaz de transportar –en tanto artilugio semiótico y simbólico– mensajes e ideologías, y cuya reapropiación depende tanto de transformaciones técnicas como de otras de índole cultural, política u organizacional. Así, si para unos las tecnologías representan una amenaza (a la seguridad, al medio ambiente, etc.), otros, en cambio, seleccionan cuál encaja o es compatible con sus valores, creencias o modos de vida (Douglas, 1998). En este caso, entre muchos informantes, la bici – como antítesis del coche, como antítesis del *auto-móvil*, uno de los pocos ‘autos’ a los que se oponen, abrazando otros como son el de la auto-gestión, la auto-organización, la auto-nomía y a veces el auto-empleo– representa un tipo particular de tecnología que es válida para luchar por la democracia y por el cambio social.

En su enfoque pionero, Lewis Mumford distinguía ya en los años 60 entre técnicas “autoritarias” y “democráticas”, preocupado por la “democratización de la tecnología” (Rosen, 2002). Democratización que seguiría en boga la década siguiente, por ejemplo en el trabajo de Jesse Tatum sobre el *home-power movement*, alternativa de participación a través de la generación de energía eléctrica en el hogar, vía sistemas fotovoltaicos; movimiento ecologista que se preguntaba cómo y quién decidía el diseño de los artefactos, cuestionaba el binomio *expertos-usuarios* y ofrecía a los consumidores la posibilidad de diseñar, instalar y mantener sus propios sistemas de energía (ibíd.).

Entre nuestros protagonistas, del mayor al más joven, los cambios a gran escala repercuten en sus pequeñas maniobras mecánicas en el día a día del taller. Toño, que a sus 50 años pedalea a diario – entre ida y vuelta– los cerca de 10 km que separan su piso alquilado en el centro de la ciudad del hospital público en que trabaja de celador, es el mecánico con más experiencia. Aprendió leyendo libros y practicando en su trastero, siendo uno de los primeros en usar la bici en la ciudad, pues el resto –como él dice– o iban “de machacas de fin de semana” (a machacarse el cuerpo en la carretera), o bien la utilizaban para ir al parque, pues en 1985 aún no habían llegado a Coruña las bicicletas de montaña. Él se queja del “puro *marketing*” de las compañías:

“Lo que hacen los fabricantes es vender todo el rato cosas ‘nuevas’, nuevas entre comillas, porque son muy parecidas a las que ya había. Hay una competencia tan feroz por sacar cosas nuevas que van sofisticando piezas que funcionaban perfectamente: ahora hay cambios electrónicos, hay frenos de disco hidráulicos que hace falta cuidarlos con un aceite especial,

que permea, acortándola, la vida de artículos variados como bombillas, impresoras, medias o teléfonos móviles– sino también la producción, a través de la seducción, del deseo en el consumidor de poseer algo más nuevo antes de que sea necesario. Análisis que también tiene en cuenta el impacto de dicha lógica en el medio ambiente, especialmente en las regiones del Sur, donde países como Ghana se han venido convirtiendo en el vertedero de Occidente.

como si fuera el freno de un coche... Los frenos *v-brake*, por ejemplo [Frenos de llanta, de los más habituales], no frenan igual, pero si no compites o si no vas por el monte te valen perfectamente para un uso normal”.

A esta crítica al *marketing* la acompaña una reflexión sobre la complejización. Según Lois, el mecánico más joven, que aprendió en gran parte en el seno de ReCiclos y que hoy, dejando aparcada por una temporada su licenciatura en Derecho, ha dado el salto al mundo laboral con una cooperativa de ciclomensajería –denominada *Velo Ai Vai*, juego de palabras entre el gallego y el francés (*vélo*: bicicleta), montada en torno al “transporte ecológico” y la “economía social”, y donde se sustituyen las tres “R” de ReCiclos por las tres “E” (“eficaz”, “ecológico” y “económico”)–, existe una tensión:

“Por un lado, cada vez é máis opaco, son tecnoloxías menos abertas. Por outro lado, na sección de mecánica de revistas comerciais financiadas por grandes distribuidoras hai unha promoción do ‘faino ti mesmo’ [DIY]... Por un lado a tecnoloxía é máis *sobrecomplexizada*, con materiais de usar e tirar, e por outra banda hai unha interese crecente por *abrir cada vez máis* –con titoriais, coa Internet e cos vídeos no YouTube–... e tamén están as *fixies*¹⁰⁵, nas que se simplifican as cousas ao máximo, aínda que complexicen a forma de andar en bici, de conducir...”.

Un discurso ambiguo, pues, entre los fabricantes, y entre los activistas un aguzado deseo de *abrir* la tecnología. Entre los primeros, dirá Lois *à la* Bourdieu (1998), “tamén hai unha *necesidade de distinción* [Obviando que ésta permea por igual la práctica ciclista, sin ir más lejos entre los *fixies*], de crear cada vez a súa tecnoloxía, a súa patente”. Y en el fondo, dirá, pese a esa incesante renovación de los componentes ahí está la rueda, su parte preferida de la bicicleta, “algo que é difícilmente mellorable e que leva máis dun século aí”¹⁰⁶.

Marketing, obsolescencia, complejización... y también aquí añoranza, memoria técnica. “Antes se reparaba moito máis e se daba valor aos compoñentes que duraban”, sigue Lois. “Eu teño unha bicicleta que ten 25 anos [morada y de segunda mano] e ten aínda os compoñentes orixinais [de la firma italiana Campagnolo]... É inimaxinable que un compoñente de hoxe, dentro de 25 anos, vaia estar en bo estado”. Del mismo modo suenan las palabras de Xabi, ya en la cuarentena y al pie del cañón cada lunes en Própolis, licenciado en Ciencias Políticas y con suficiencia investigadora, máster en medio ambiente, formación en mediación intercultural, experiencia en el ámbito del voluntariado y de la cooperación

¹⁰⁵La *fixie* o bici de piñón fijo es hoy la bici más *cool*, extendida sobre todo entre jóvenes *hipsters*. Básicamente se trata de una bici sin punto muerto, sin cambio de marchas, en donde los pedales están siempre en movimiento cuando la bici está en marcha, pues giran a la par que la cadena y la rueda trasera, pudiendo asimismo andar marcha atrás y frenar pedaleando a la contra. Es apropiada para el ciclismo en pista en un velódromo, aunque en los últimos años se ha extendido entre corredores, ciclistas urbanos y ciclomensajeros, dada su ligereza, su sencillez mecánica y la alta velocidad que con ella se alcanza. Forma parte, en gran medida, de una moda “retro”, construida en ciertos casos en base a la readaptación de bicicletas antiguas: se toma un cuadro viejo de una bici de carretera y se adapta a la ciudad; para asegurar su ligereza se la desnuda y se le extraen componentes como los cambios. En realidad, aspectos hoy tan “a la moda” y “a la última” como el frenado hacia atrás ya estaban presentes, por ejemplo, en el velocípedo creado en 1867 a manos de un herrero, Pierre Michaux. Otros ejemplos, como el de las bicis plegables diseñadas en 1919 por C.H. Clark, muestran una vez más cómo las modas van y vienen en función de la época, del entorno político o de las estructuras de oportunidad tecnológica (Herlihy, 2004).

¹⁰⁶Aunque los primeros prototipos aparecieron ya en el siglo XV de la mano privilegiada de Leonardo da Vinci, la primera bicicleta con dos ruedas iguales y transmisión por cadena data de 1885 (Herlihy, 2004).

internacional, y varias visitas a América Latina por trabajo o –como él dice– para “buscarse as castañas” [para buscarse la vida], en donde pudo estudiar sobre el terreno el movimiento ecologista en Brasil, e incluso participar en el foro social de Porto Alegre, y que lleva ya varios años en paro: “Non me imaxino hoxe unha bicicleta tope de gama dentro de 40 anos. Sen embargo, hoxe en día ves unha bicicleta tope de gama de hai 40 anos e alucinas: aí está e aí vai seguir estando”.

Lo mismo que ocurre dentro del mundo del automóvil. Así lo apunta Julio:

“Antes los coches los arreglaba un montón de gente. Ahora, como están todos con un circuito electrónico, no hay *quien le meta mano*; te tienen que meter el ordenador y demás. Y eso pasa con las bicis: las suspensiones, los frenos hidráulicos... En el freno normal le cambias la zapata, le cambias el cable y ya está, pero en el hidráulico tienes que abrir, necesitas más conocimiento y más herramienta específica”.

Igual que con un pedalier, que antes sabías que funcionaría de nuevo si sólo lo despedazabas, lo limpiabas, le metías las bolas y lo cerrabas. O igual que con los rodamientos, que introducen mecanismos que dificultan lo que hasta hace poco era una fácil sustitución. Y he ahí, en parte, un factor determinante en el funcionamiento de muchas tiendas, y también un factor clave en la aparición de ReCiclos: los cambios en la lógica global de producción, venta y consumo favorecen, como dice Xabi, una transición, “que a xente pase de ser mecánica a ser montadora de pezas”; de la era de los mecánicos a la de los “montadores” –o, como sugiere Julio, “cambiadores”–, en la que es más fácil, más rápido y más económico tirar piezas que hacer que funcionen¹⁰⁷.

“¿Y por qué se tiran esas piezas?”, se pregunta Toño. Y él mismo responde:

“Porque lo más caro de cualquier taller es la hora de trabajo del mecánico. Si yo me pongo a reparar un pinchazo... ¿cuánto le cobro al cliente? En cambio, si cojo una cámara nueva y la pinchada la tiro a la basura, eso son 3 ó 4 minutos; entonces, al cliente le cobro sólo el precio de una cámara nueva y un poco más. O si una rueda está descentrada, si le hay que poner otra llanta o si hay que radiarla... ¿eso cuánto le lleva a un mecánico? ¡Unas dos horas! Pues tomo una rueda nueva y tiro la otra [...] Y es que sale más caro. ¿Y por qué sale caro? Porque antes había más mecánicos y la hora era más barata. ¿Por qué la hora era más barata? Porque las piezas eran más caras. ¿Por qué las piezas eran más caras? Porque no se fabricaban a saber cómo ni dónde ni por quién... Duraban más, no había explotación, se hacían en el propio país [Cita el caso de Éibar, donde a inicios de siglo XX, al igual que en otros lugares, ciertas fábricas de armas se reconvirtieron en fabricantes de bicis, y de ahí salieron las Orbea, GAC o BH, entre otras marcas], y era una economía cercana, a pequeña escala. Cuando se empiezan a externalizar los centros de producción empiezan a bajar las piezas [su coste y su calidad] y ya no compensa: suben los sueldos, se encarece la mano de obra... y piezas baratas y mano de obra cara lo que te hace es tirar y tirar, no reparar”.

¹⁰⁷En realidad, precisando los tecnicismos, cabe señalar que las operaciones de ajuste y acople, al menos en cuanto al perfil del ajustador mecánico, tienden a ser desarrolladas por dos profesionales distintos: el ajustador matricero y el mecánico montador. El primero de ellos es aquel que construye elementos mecánicos complejos, ajustes de precisión, moldes y matrices utilizando tanto herramientas manuales como máquinas. También debe verificar las piezas, los procesos de fabricación y la calidad del producto.

Sería precisamente la reacción a ese “*no te compensa*” tantas veces escuchado en las tiendas de bicis, tantas veces escuchado después de cada pequeña avería, uno de los motivos que llevarían a la creación del taller. No te compensa arreglar un par de radios: cómprate una rueda nueva. “¡Si que compensa! –exclama Xabi–, o que pasa é que non se está poñendo en valor o traballo material”... Precisamente, desde la materia y con la materia es cómo uno debe acercarse en primer lugar a ReCiclos, un taller que es más que un taller, en el que se ejerce –desde luego– un trabajo material, y donde éste, por retomar las palabras de Xabi, sí que se pone en valor, pero con unos valores otros, que no son ni los del mercado capitalista ni los de la ética ni la economía moral del sistema.

Hacerse una bici por piezas: búsqueda, *hackeo* y reensamblaje

¿Cómo se autodefine ReCiclos? En listas de correo, blogs, foros, octavillas y presentaciones varias, en *Corunha.info* (la “agenda alternativa de la ciudad”, coordinada por los movimientos), o en su “manual de instrucciones” –eufemismo que no acalla, de cuando en vez, la referencia al “reglamento” o a las “normas” de uso–, colgado en Própolis y escrito en diversas lenguas, la gente que impulsa y da vida al proyecto lo define como “un taller autogestionado e non comercial para montar e arranxar [reparar] bicicletas”. Autogestionado, explican, “porque o organizamos nós directamente, falando as cousas mentres traballamos no taller e na asemblea aberta que facemos unha vez ao mes. Non dependemos de institución ningunha nin somos un negocio nin unha ONG”. Nadie cobra por trabajar en el taller, afirman, “nin recibimos subvencións”. Una autogestión “relativa”, como en más de una ocasión puntualizaría Xabi, al depender de la hospitalidad de Gonzalo –que para algunos es ya una *institución* en sí mismo– y de su alquiler, que puntualmente, en los meses de más apuro, ayudan a pagar. No comercial, apuntan, “porque non mercamos nin vendemos bicis nin material, non cobramos polo traballo e non axudamos a reparar bicis para que se vendan senón para que se usen”.

Las piezas y las bicis, así como muchas de las herramientas, son obtenidas por medio del reciclaje y por donaciones puntuales de tiendas y particulares. Una forma, la más polémica y la menos frecuente, es la de “rescatar” o “liberar” bicicletas que llevan una temporada en las calles. Para efectuar tal “rescate”, cizalla en mano, han de seguirse ciertos patrones. Primero, tal y como explica Julio, ha de localizarse una bici en un punto fijo, anclada a un lugar específico, inamovible. Pasado un tiempo, luego de estar pendiente y vigilando durante días o semanas, y después de pasar repetidas veces y a distintas horas por el mismo lugar, han de advertirse en ella ciertos indicios: además del deterioro causado por su aparente abandono es habitual que le comiencen a desaparecer –fruto de hurtos y travesuras– piezas como el sillín o la rueda. “Si tú ves que a una bicicleta le falta una rueda y sigue allí”, explica Julio, “es posible que al dueño se la hayan mangado y esté jodido porque no tenga forma de llevarla a casa, o porque vive lejos...”. Y continúa narrando el proceso y sus protocolos: “Vas viendo cómo se va descomponiendo la bicicleta, como un humus... y ves que al final no es de nadie”. Una metáfora, la del humus y la descomposición, que funciona en este caso como coartada. Un objeto que se descompone en la acera. Antes del rescate, entonces, hay que fijarse y mirar con atención. Es como pasear, dice Julio. A veces pasas junto a hermosos árboles y ni te enteras. No es casual, dada la relación que estas gentes entretienen con la naturaleza, y dada la trayectoria y el marco ecologista que encuadra el taller, que Julio eche mano de estas imágenes. Los árboles, el humus... bicicletas destartadas que son rescatadas, como si –imitando el ciclo natural, en que las hojas caídas alimentan el suelo y los restos animales y vegetales componen el humus–, estas bicicletas se convirtiesen, en el “ecosistema” de ReCiclos, ya no en residuos sino en nutrientes... en

nutrientes para otras bicis. Librándolas de su abandono, además, las libran por igual de la policía, que pasado un tiempo las retira y las lleva al depósito, donde se terminan pudriendo.

Tal y como ocurría con el *xantar impopular* y el *Comida, nom bombas*, Julio y compañía también se servían de los contenedores, donde se han llegado a recuperar bicis enteras de considerable calidad. Avisados por vecinos o avistadas por ellos mismos, desplegaban, casi siempre por la noche (aprovechando la calma de las horas y protegidos por las sombras ante cualquier impropio), un “ciclismo de carga” – por ejemplo, añadiendo a la bici un remolque– con el que carretear hasta el taller no sólo las bicis y las piezas sino también maderas o muebles que pudiesen resultar de utilidad. Los contenedores ofrecían lo que los “puntos limpios” –áreas de reciclaje del *concello*– denegaban: en ellos nada podías tomar, al tener que guardarlo todo y contabilizarlo. De entre estos objetos tirados, lo que tiende a llegar a ReCiclos son bicicletas de gran superficie comercial, las baratas, que se estropean fácilmente y son difíciles de ajustar. “Chatarra de centro comercial”, dice Toño: “una bicicleta barata que al final acaba en el trastero, y luego la quieren poner al día o la echan a la basura... y de ahí va a Própolis”. Ahora bien, advierte, a veces aparecen “reliquias”, bicis o partes de bicis de gran calidad y de hace más de treinta años, con componentes sólidos fabricados *à l'ancienne*, y en cuyo tráfico –como cualquier reliquia– van transformando de a poco el espacio profano en espacio sagrado (Velasco, 2010), aunque dicho tránsito se demore a veces, fruto de un amor o fetichismo que lleva a algún mecánico a conservarlas bajo tierra más tiempo del acostumbrado; sacrosantas reliquias que son siempre, como luego explicaré y con cierto paralelismo con la circulación contemporánea de órganos y tejidos, como fragmentos corporales que en ocasiones se reinstalan en otros cuerpos, en otras bicis.

“Los que tienen *bicicletones* van a la tienda”, dice Julio, bien porque desean ser atendidos por un profesional, bien porque su garantía les cubre ciertas reparaciones. En ReCiclos predomina el material más viejo, nada de frenos hidráulicos y pocas suspensiones, mucho hierro y aluminio y nada de titanio, ni fibra de vidrio ni carbono: “El tipo de gente que viene no trae esas bicis, y ni siquiera las sabemos arreglar”, admite Julio con humildad. ¿Pero quién es ese tipo de gente? Mucho activista, mucho migrante, mucho currante, mucho migrante currante, poco migrante activista. Serán las tiendas de la ciudad, de hecho, otro de los puntos de recogida y reciclaje; en ellas se instalarán varios cubos, cada uno con su pegatina de “ReCiclos Própolis”, donde irán a parar en el día a día las partes sobrantes, en lugar de ir a la basura. Tiendas de bicicletas que no han visto el ciclotaller del Agra como amenaza o competencia desleal, sino más bien con simpatía, “como un hermano menor”. Tiendas que han visto ReCiclos, por lo general, como algo positivo, pues incentiva el uso de la bicicleta y potencia que un día –a fuerza de pedalear en viejas máquinas– más gente se anime a comprar una bici nueva. Además, tal y como apunta Toño, “el tipo de ‘cliente’ [Él mismo pone las comillas] que viene a Própolis no suele tener los medios para ir a una tienda... Las piezas que ellos tiran se aprovechan para gente que no tendría dinero para comprarlas”. Tiendas, cabe añadir, cuyos altos precios de reparación tienen a menudo una función disuasoria, ya que por un lado su mayor beneficio se encuentra en la venta directa de bicicletas, y por otro lado reparar les lleva mucho tiempo, más aún cuando se trata de vehículos de mala calidad y de más compleja reparación, porque –tal y como lo expresa Julio, aludiendo al famoso cuento de los hermanos Grimm– “difícilmente puedes hacer de una rana un príncipe...”.

Rescatados, donados o recogidos, siempre reciclados, estos objetos tirados y desechados llegan al subsuelo, donde de la mano de Toño, Xabi y compañía –y a la manera del *bricoleur* (Lévi-Strauss, 1992a)– son recompuestos y resignificados, como artesanos *amateurs* que conjugan y recombinan creativamente piezas y mecanismos. Pero no acaba ahí el viaje de los objetos. Muchos serán revividos, reinstalados en

otras bicis, usados por otras gentes, puestos de nuevo en movimiento. Otros, irrecuperables, serán trocados con chatarrereros, quienes a cambio traerán más piezas o bicis. Aún otros, con menor frecuencia, serán reutilizados en ámbitos que *a priori* poco tienen que ver con la bici, pero que la transportan simbólicamente –al llevarse sus partes a otra parte– en ámbitos como el arte o la vestimenta, uniéndolos a menudo a su cuerpo: ganchos de desviador reconvertidos en colgadores, cuadros como elementos de una escultura, la llanta y sus radios transformados en un bello reloj, llaves mecánicas usadas para hacerse un moño, cámaras de aire transfiguradas en cintos, corbatas, bolsos, carteras y “pulpos” –cordones elásticos con ganchillos, usados para asegurar los bultos en el transportín–, ruedas dentadas componiendo collares, sillines lanzados al aire por malabaristas, tuercas, anillas y arandelas conformando pulseras, tubos de manillar sopladados como instrumentos de viento en conciertos... son tan sólo algunos de los usos plurales que he podido advertir no sólo en Própolis sino en ciclotalleres de diversas ciudades, en varios países, desde La Tabacalera y el Patio Maravillas de Madrid a la *bike-kitchen* de Viena.

Una vez en el taller las bicis se almacenan en el menos dos, pudiendo reutilizarse enteras o por partes, dependiendo de su estado. Dada la gran afluencia de usuarios, sobre todo en los meses de verano y cuando da una tregua el mal tiempo, y dada la escasez de mecánicos –unos 4 conforman el grupo central, junto a 2 ó 3 que son “satélites” o “periféricos”, que entran y salen de la rutina semanal–, suelen emplearse los días de limpieza (uno o dos miércoles al mes) para mirar el material con calma, ordenar, limpiar, desmontar, desguazar o sacar piezas. En ese momento, el sótano –especialmente los dos tableros de trabajo, uno por planta– funciona como mesa de operaciones, donde se efectúa un análisis, se construye un diagnóstico y se da un parte.



Ilustración 6. Menos dos, ReCiclos

Mientras tanto, cada lunes, entre las 6 y las 9 de la tarde, ReCiclos funciona como un experimento tecnosocial. Por turnos, por orden de llegada, por sorteo... Varias son las metodologías de acogida y de organización desplegadas a la hora de recibir y de acompañar a los usuarios; y he ahí, precisamente, una de las primeras motivaciones del taller y uno de sus mayores desafíos, no siempre

realizable: superar la caridad a través del *empoderamiento*. De ahí su insistencia a la hora de decir: “No somos una ONG”. De ahí la crítica recurrente de Lois a la “moral católica” y a los comportamientos puntuales de algunos de sus compañeros, que a su juicio –a veces ante migrantes, a veces ante mujeres– incurrierían en un hacer de corte paternalista. Superar, de este modo, el asistencialismo por la vía del *Do-It-Yourself*, o por lo menos del *Do-It-With-Others*. Esto es, servirse del conocimiento y del saber-hacer de los mecánicos para ir aprendiendo poco a poco, para ir auto-reparando e incluso haciendo tu propio vehículo, tratando de evitar tanto el famoso “¡dámelo todo hecho!” como “el rollo de la inmediatez”, tal y como dice Xabi. Ardua tarea en una sociedad que gira en torno al consumo y a la compra-venta, que gira en torno al dinero, y en la que es fácil que se escape inconscientemente, como prueba de un hablar socializado, la palabra “cliente”... Precisamente, para exorcizar el capital y potenciar el valor de uso, manifiestan una “alergia” a los cuartos, prohibiendo cualquier tipo de transacción en el taller y limitándose a disponer un bote donde quien pueda o quiera deje lo que estime oportuno.

Luego de buscar materiales en el exterior llega la búsqueda puertas adentro, entre el mar de piezas, restos y desperdicios. Es común que los que llegan sin bicicleta tengan que hacerse una por piezas. Tijas, horquillas, direcciones, ruedas de 24 o de 26 pulgadas, rodamientos de agujas, manetas de frenos, cambios... También la búsqueda de las herramientas, cuidadosamente dispuestas y ordenadas (al inicio), frecuentemente dispersas o extraviadas (al final); de las más comunes a las más específicas: tronchacadenas, llaves de cazoletas fijas, desmontables, llave para bielas, extractor de piñones para bujes de rosca, llave de tetones... Lenguaje técnico con el que uno se va familiarizando poco a poco. Lenguaje que también hibrida y se contagia, con expresiones que viajan entre mares y entre cuerpos –pues también migran los conceptos, también viajan las palabras–, otorgándole al taller una rica y heterogénea multivocalidad: cables de freno que serán “culebras” para los cubanos; la “coraza” en lugar de la cubierta, para los mexicanos; el “canasto” en vez de la cesta, para los dominicanos; y también el “manubrio”, el “timón” o el “guiador”, para el manillar; “tibar” para tensar; “punchar” y no pinchar; “espiga” en lugar de tija; “tripa” para referirse a la cámara; la “chicharra” para la piñonera; o los rieles del sillín, la “cebolla”.



Ilustración 7. Menos uno, ReCiclos

Con uno u otro acento, hacerse una bici por piezas significa componer y recomponer a partir de fragmentos (mecánicos, lingüísticos), e implica servirse de objetos, ya no de mercancías, pues entiendo éstas no como un tipo particular de productos, sino como una fase en la vida de los mismos (Appadurai, 1986). Fase mercantil que afecta hoy tanto a bienes como a servicios, expuesta a la compra-venta, vivida y narrada antes del desecho, donde el intercambio –como también decía Simmel (ibíd.)– es la fuente del valor de cambio, y no al revés. En ReCiclos, fuera de la lógica del mercado, el valor de cada pieza no siempre es inherente al objeto –aunque pervive a veces el fetichismo sobre determinados componentes–, sino que se agranda cuanto más se usa, se enuncia y se hace circular –en el habla, venerando ciertos materiales o ciertas marcas, o entre manos y ruedas, pasando de una bicicleta a la otra–. Así, tal y como la circulación de pulseras y collares de conchas, dentro del intercambio no monetarizado del *kula*, imprimía entre las comunidades de las islas Trobriand la reciprocidad del don maussiano, en el taller subyace la vía del don, aunque éste sea indirecto e inconstante.

Durante el primer año, cuando todavía funcionaba la asamblea del centro social, era común el trueque –el intercambio directo sin mediación de dinero, entre propoleros y mecánicos–, de talleres (masajes, yoga...) por bicicletas. Ya en adelante, los donativos de tiendas y particulares que llenaban el sótano saldrían de nuevo a la calle en forma de dones a terceros, a los nuevos ciclousuarios. Algunos de éstos, a su vez, volvían de vez en cuando a ReCiclos y, como forma de gratitud y contra-don, traían más piezas o materiales, o se quedaban un lunes a colaborar. Pero en realidad, el único don que les venía de vuelta a los mecánicos –que daban su saber, su tiempo y su reciclaje– era un don indirecto: el uso de las bicicletas. Recuérdesse: llenar la ciudad de bicicletas. Ése era su mayor deseo. Y el contra-don mayor, el más importante, el que podían ofrecerles quienes llegaban al taller caminando y salían de él pedaleando, o quienes venían con una bici hecha trizas y la veían rearmarse y recomponerse, era salir a la calle y recorrer la ciudad en bicicleta. Ahí estaba el verdadero éxito del taller, su verdadero objetivo.

No obstante, como siempre ocurre, ReCiclos no era un lugar exento de conflictos, de pugnas, de trampeos. La picaresca de algunos se manifestaba, por ejemplo, a la hora de saltarse el turno, al “trampear” y tomar más piezas de las que le correspondían, al llevarse herramientas, al “dar el cambiazo” e intercambiar las etiquetas –que, colgadas del manillar de cada bici almacenada, guardaban la información de la persona que aún no la había terminado de reparar–, e incluso, en los casos de “gente imprudente”, como dice Primo, al vender bicis salidas del subterráneo. “Cogían bicis de más –explica este dominicano de 22 años–. Las vendían y luego decían: ‘se me perdió, me la robaron’... y venían a buscar otras”. De todas formas, pese a conflictos puntuales, en ReCiclos circulaban libremente objetos, saberes, personas, libros, vídeos e ideas políticas. Asimismo, aunque sobre esto volveré luego, tanto el poder como el género jugaban un papel nada despreciable en el intercambio de objetos, en buena medida por funcionar como partes de cuerpos (Lock, 2002), porque el propio género de los objetos se configura en función de cómo se transfieren y se usan, y porque preguntarse por el género del don requiere preguntarse por la situación del intercambio en relación con la forma de dominación que prevalece en la sociedad (Strathern, 1988).

En el caso de Lois, cuya íntima relación con las dos ruedas puede definirse bajo el prisma de la tecnopolítica y la “tecnosocialidad” (Escobar, 2005), y que admite que es entre las bicis donde ha encontrado la mayor eficacia y felicidad en el seno del activismo y de los movimientos, la reapropiación tecnológica orquestada colectivamente en los sótanos del Fórum Propolis tiene mucho de *hackeo*. Un *hackeo* no referido tan sólo a la informática, a la ingente cantidad de horas pasadas frente al ordenador –

rastreando webs e “infos”, leyendo, consultando, traduciendo y compartiendo textos, vídeos, tutoriales y manuales de reciclaje o de soldadura de “bicis de carga” (*cargo-bikes*) o de “bicis altas” (*tall-bikes*)—, o a la vasta colección de “entradas”, “*posts*”, comentarios e interesantes discusiones entabladas con el grupo en el foro virtual de las Masas gallegas, foro que revela —en este campo— cuán importante es la tecnología para el sentido del “yo” y del “nosotros”, funcionando como “modelo organizativo” y “zona de observatorio”, siendo capaz de acumular y de orientar las expectativas y, al igual que los blogs, ser el campo de cultivo de “identidades técnicas” (Estalella, 2012). Un foro que es la expresión mínima de toda una *cibercultura* que, si bien puede ser pensada como una nueva cuadrícula de control, también posibilita variadas articulaciones entre las máquinas, los humanos y la naturaleza, poniendo además sobre la mesa la discusión de la oposición entre lo orgánico y lo tecnológico (Escobar, 2005; Haraway, 1995).

Pero además, aquí el *hackeo* se vincula —dentro y fuera del ciberespacio, tecleando en foros y mecaniqueando en ReCiclos— con un activismo tecnosocial organizado reticularmente, basado en la construcción colectiva de saberes, en el “apoyo mutuo” —dice Toño citando a Kropotkin—, en la circulación libre de la información, en el código abierto, en la práctica descentralizada, en la conectividad y en la “lógica cultural de enredar” (Juris, 2004, 2008). Y basado en la voluntad de abrir y malear la tecnología de la bicicleta. “Por un lado está a parte divulgativa”, dice Lois —refiriéndose al taller como “escuela de aprendizaxe”—, “a promoción da bici como medio de transporte. Ensinarlle á xente a facerse as súas cousas e aprender nós mesmos a reparar, como algo estratéxico e importante, porque aumenta a confianza da xente”. Por otro lado, apunta, “a bici é unha tecnoloxía fácil de abrir e modificar, facilmente *prototipable*. Fácil de apropiar, relativamente accesible... A nivel de usuario, de que este saiba facer operacións básicas e as disfrute, e atope pracer... a bici é a tecnoloxía perfecta para iso”.

He ahí la “ética *hacker*” teorizada por Himanen (2002). Ética nacida y popularizada a partir de los *hackers*, personas dedicadas a programar apasionadamente y que creen que es un deber compartir la información y elaborar *software* gratuito. Nada que ver con los *crackers*, caracterizados por la creación de virus y la intrusión en sistemas ajenos. Así, ante todo, define el autor a los *hackers*: entusiastas de cualquier tipo que pueden dedicarse o no a la informática, cuya actividad se basa en la creatividad, la combinación de pasión, placer y libertad, la búsqueda de un valor social en sus tareas —por encima del dinero—, y la difusión pública de sus resultados para que otra gente los utilice, ataque o desarrolle. Una “*nética*” o ética de la red (*net*: red), empleada en un sentido más amplio que el informático. Ética hacker, pues, desplegada como moral alternativa que desafía la ética protestante weberiana, fundamentada como bien se sabe en el ahorro, el duro trabajo y la privacidad. Una ética, como dice Himanen y suele repetir Lois, para los que no quieren “que la vida sea sólo un *ganarse la vida*”...

En el taller, tal *hackeo* se manifestaba abriendo piezas o destripando bicis, haciéndolo siempre —a veces de un modo más tutorizado, a veces menos— de forma alegre y colectiva. Hasta Julio, que nunca llegó a creer que sabría tanto de mecánica como hoy sabe, hábil con los idiomas pero torpe con las manos, iría aprendiendo con los meses, aumentando su goce a medida que aumentaba su habilidad técnica. Incluso yo mismo, antropólogo no sólo inocente sino definitivamente patoso, pude encontrar cierto placer entre cables, polvos de talco y manos sucias, gozando con reparaciones sencillas como un ajustado de frenos, o aprendiendo a detectar cuándo la rueda “hace un 8” —al descentrarse y hacer un movimiento lateral de vaivén, más peligroso cuanto más pronunciado—, al localizar y arreglar pinchazos (ya fuesen “mordeduras de serpiente” o “dientes de víbora”), al aprender a leer (en) las cubiertas (tamaños, direcciones...), o al descubrir los mecanismos de rodamiento interior del buje, con sus 18 bolas habituales (9 a cada lado). Pero además de abrir la tecnología se abría el espacio, se abrían los canales de acceso,

participación, información y conocimiento: intercambiando herramientas y manuales, subiendo artículos y noticias al foro, compartiendo el visionado de vídeos y tutoriales en Internet –en el propio taller, en un viejo ordenador al que en algún momento se le instaló *software* libre–, comentando las experiencias de centros sociales y de otros ciclotalleres, impartiendo *obradoiros* puntuales sobre frenos o rodamientos... El taller, en un doble sentido, funcionaba como caja de herramientas.

Cada “proyecto de bici” iniciado en ReCiclos era la suma, o más bien la yuxtaposición, de un proyecto individual –el de cada usuario– y de un proyecto más amplio, el de los mecánicos apasionados de las dos ruedas que sostenían el taller semana tras semana, con una simple y enorme intención política: ganar la ciudad para las bicicletas. Hacerse una bici por piezas, decía, suponía trabajar con fragmentos, mas también reensamblarlos y reimaginarlos, desplazándolos de una máquina a otra, de un cuerpo a otro. Tallas, usos, gustos, colores, componentes, modas, diseños, acciones de “tuneo” y “customización”, y desde luego la voluntad, la intención, el desparpajo, la necesidad, la urgencia, la subjetividad y el deseo de cada uno jugaban su papel en la “singularización” de la bicicleta (Kopytoff, 1986). Proceso íntimo de reapropiación, denso y polisémico, que cada cual vivía a su modo, a su ritmo, y que podía llevar más o menos tiempo, iniciándose primero a base de encajar, acoplar y reensamblar partes y piezas que ya antes –en otro lugar, por otras manos– habían sido ensambladas. Proceso que culminaba, en ocasiones, con el “bautizo” o la dación de nombres: para algunos, la bicicleta era su “burra”¹⁰⁸, su “bus” o su “caballo”, para otros “Libertad” o “Rocinante”.

Un proyecto personal y colectivo que, al igual que ocurría con el consumo simbólico en los comedores veganos, funcionaba como proceso de contraconsumo basado en el reciclaje. Consumo siempre activo y relacional (Appadurai, 1986), que implicaba el uso social de objetos que eran parte de un sistema vivo de información (Douglas e Isherwood, 1996), esto es, que nos decían –no por separado sino en relación, funcionando como banderas– que su patria había sido hasta entonces la del desecho y la sobreproducción, la de la obsolescencia y el retiro forzoso, y que aún dados por muertos seguían comunicando, reviviendo ahora para transferir nuevos mensajes. Partes, piezas y objetos que eran a la vez el *hardware* y el *software* de dicho sistema de información (ibíd.). Un contraconsumo, en definitiva, que no es aquel modo pasivo imaginado a menudo en oposición al modo activo de la producción, sino un modo activo de relación (con los objetos, con la comunidad, con la ciudad) compuesto a partir de sustancia signifiante; he ahí el consumo visto como una actividad de manipulación sistemática de signos, cuya circulación constituye hoy nuestro lenguaje (Baudrillard, 1995, 2012).

Pero en ReCiclos no sólo se ensamblaban piezas. Se ensamblaban en primer lugar temporalidades. Cada nueva bicicleta era el producto de una ensambladura temporal en la que se fundían las disponibilidades, las presencias, las ausencias y los tiempos vitales de cada sujeto, así como el tiempo mismo de los objetos: alguien salía montado en un sillín de hacía diez años, con un cuadro de hacía veinte, haciendo girar unas ruedas que, desechadas tres años antes, alumbraban ahora una dinamo de la misma edad que el taller. Se ensamblaban además toda una serie de trucos, técnicas y maneras de hacer, las cuales cambiaban según el mecánico y el usuario, siendo ésta una distinción (mecánico-usuario) que buscaba ser reducida o minimizada a través del empoderamiento, aunque no siempre –ni mucho menos– se conseguía alcanzar tal objetivo. El aprendizaje, pues, no sólo circulaba de arriba abajo sino también

¹⁰⁸ Así llamaba también Delibes (1966) a su bicicleta, para él un instrumento de libertad y de necesidad, símbolo de la década de los 40, aquel periodo de “reinado de la bicicleta” (1988), sin coches ni carburante, vehículo para ir de caza, para el recreo o para ir a visitar a su amada a 100 km de distancia.

entre mecánicos, entre usuarios, y a veces iba del usuario al mecánico. Como decía Primo, que se había criado en Santo Domingo dentro del ambiente de los talleres de sus tíos, en los que echaba una mano pintando motos y bicicletas: “Hacemos lo mismo... pero diferente”. De esa amalgama de rutas, experiencias y saberes surgió un ensamblaje sociotécnico, simbólico y cultural, hecho de materia, historias, acentos y memorias.

Una acción basada en fusionar, intercambiar y articular, a través de la cual –así lo entiende Xabi– se negociaban, aplacaban o resituaban ciertas fronteras culturales:

“No taller rómpense fronteiras interculturais. Ás veces, cando unha persoa ven cunha bici, ao marxe da relación que poidas ter con ela, o que fas é *xuntar mentes* para enfrontarte a un problema común... ¿Que problema? Arranxar a bicicleta. Entón estás xuntando a xente de sitios distintos que ao mellor doutro xeito nunca se terían xuntado”.

Se trataría, por lo tanto, no sólo de juntar piezas sino trayectorias, gentes y relaciones; se trataría de ensamblar y reensamblar, e incluso de desensamblar: “Ensamblar e desensamblar prexuízos entre determinados colectivos de xente”. Un reensamblaje, cabe añadir, en que cada idea, cada pieza y cada mano eran importantes. Es cierto, pronto se verá, que la bicicleta cumple para estos activistas una función más amplia que la del mero transporte: es lo que transporta, precisamente, la posibilidad de otra forma de vida, la posibilidad de una ciudad diferente. En ReCiclos, bajo la librería de Gonzalo, cada una de sus piezas, como cada una de las personas, era un actor en un conjunto, un actor en una red, nunca aislado, nunca solo en el escenario. Ahí radica la idea del actor-red de Latour (2008), el blanco móvil de una cantidad de entidades que convergen hacia él. Desde esta mirada situada (y no por ello mistificadora), los objetos moradores de esa casa de las cosas no determinan la acción, pero quizá tampoco sean sólo el telón de fondo de la acción humana: “Las cosas podrían autorizar, permitir, dar los recursos, alentar, sugerir, influir, bloquear, hacer posible, prohibir, etc.” (ibíd.: 107).

Acciones de hackeo y de ensamblaje que complementaban el reciclaje y el bricolaje comunitarios, incluidas en una vasta red de interacciones que no son nunca *isotópicas* –“lo que actúa al mismo tiempo en cualquier lugar viene de muchos otros lugares, muchos materiales distantes y muchos actores lejanos” (ibíd.: 285), ya fuesen los migrantes llegados de ultramar o los fragmentos globalizados, reciclados y fabricados por *Shimano* al otro lado del mundo–, ni *sincrónicas* –el escritorio desde el que escribo tal vez sea hijo de un árbol talado antes de mi nacimiento, y la Orbea que guardo en mi portal se compone de fragmentos pluritemporales; esto es, “el tiempo siempre está plegado” (ibíd.: 286)–, ni *sinópticas* –“pocos de los participantes en un curso de acción están visibles simultáneamente en cualquier punto dado” (ibíd.: 287), ni el que diseñó una tecnología más o menos maleable ni el que desechó el producto excedentario que de residuo se volvió nutriente–, y desde luego no son *homogéneas*.

Lo flexible, lo invisible y los objetos-frontera

Entre un provocador deje foucaultiano, un gusto surrealista a lo Magritte y cierto aroma situacionista, de cuando en vez aparecían pintarrajeadas en el menos uno, en una pizarra en la que ya antes escribían los propoleros, frases o sentencias bien curiosas. Mientras el taller transcurría, a menudo a un ritmo acelerado que parecía contradecir la calma y el sosiego asociado a la bicicleta, uno se encontraba –junto al trasiego de piezas y herramientas– con enunciados como éstos: “Vivimos na linguaxe como no ar contaminado”, o “Non son bicicletas, son relacións de poder”. Detrás de estas líneas solía

estar Lois, para quien la bicicleta era ante todo un artefacto político. Su postura, tachada por algunos de intransigente, no representaba siempre a todo el grupo, pero sí manifestaba una visión compartida por varios de sus compañeros y muy extendida dentro del cicloactivismo. “Todo son relaciones de poder”, se explica, pasándolo todo por el aro del poder de igual modo que todo lo pasaban por el aro de lo político, tiñendo ambos conceptos de un tono ambiguo y a menudo totalizante:

“Todo son relaciones de poder, pero ahí había a intención de subvertelas... Polo menos ao nivel económico, a reciclaxe mesma como unha forma de opoñerse ao poder do consumismo. Quen máis e quen menos si que tiña esas relacións co consumo, co coche, coa cidade, coas relacións arredor da bicicleta”.

De cualquier modo, todos tenían algo claro: la bici era algo más que un simple vehículo. Para Tomás, informático que empezó a usar la bici para ir al trabajo y para hacer recados, y que al final – queriendo *ganar tiempo* y pasar, como él dice, de una media de 5 km/h a pie a una de 15 km/h pedaleando– terminaría usándola a diario, la bicicleta tenía algo de sagrado. Dicha sacralidad, en su biografía, se le aparecía en sus primeros años de activismo con la Masa Crítica, en su voluntad de contar y compartir las bondades del instrumento: “Es como leer un buen libro. Dices: ‘¡Esto es la *hostia!*’. Te gusta, descubres que tienes una *máquina del tiempo* en tus manos... y se lo quieres contar a alguien”. Un libro que leer pedaleando. “Lo vas contagiando, quieres que sea vírico y lo compartes, como quien comparte un buen libro”. En su “activismo apologético sobre el mundo de la movilidad urbana”, como él lo define, donde la Masa funcionaba como punto de encuentro para convencer cada vez a más gente, Tomás dice haber sido –junto a otros pioneros– integrador y generoso, con una entrega que asocia con la religión: “Me volví como uno de esos tipos de la Iglesia Evangélica que van repartiendo panfletos. Consideré que había que *salvar* al resto”. La bici se presentaba, así, como vehículo de salvación, como objeto sagrado que todo el mundo debía conocer.

En ReCiclos, y sobre todo para los activistas, la bicicleta guardaba todavía un poco de esa sacralidad. Si bien no era un tótem, pues no era un objeto natural (animal o vegetal) asociado con una unidad social (Descola, 2011), sí vehiculaba una conciencia ecológica y una preocupación por la naturaleza, y he ahí el doble sentido de la frase de Lois: vivir en el lenguaje como en un “aire contaminado”... Pasar de los *objetos tirados* a los *objetos sagrados* implicaba tener constancia, por un lado, del movimiento de piezas (especialmente de reliquias) que volvían sagrado al espacio; por otro lado, implicaba y requería de la existencia de objetos intrusos, capaces de profanar el taller.

Una de las cosas que manchaban el taller era el dinero, que siempre se trataba de mantener al margen, por ejemplo cuando alguien quería vender o comprar algo, o cuando prefería pagar el arreglo de su bici y volver el siguiente lunes a recogerla. También pareció profanar el subsuelo una bici eléctrica, aparecida y desaparecida con igual rapidez en un gesto invisible y en cierto grado intolerante, como si ésta amenazase la relación romántico-sentimental tejida entre cuerpo y máquina. También, para los más combativos, alguna cartelera “oficial” que adornaba las paredes, ligada a asociaciones de ámbito estatal como “Pedalibre” o “ConBici” –el “ala liberal”, dirán algunos–, parecía estar fuera de lugar; igualmente, lemas más radicales como “Contra o capital, a golpe de pedal”, presentes también en ReCiclos, generaban en otros igual reacción. Ahí estaba, finalmente, la cacofonía enriquecedora del grupo.

Un cartel que unía a todos, cargado de humor –el humor era frecuente en el taller–, rezaba: “Prohibido fijar carteles del ayuntamiento y similares... llamamos grúa”. De un lado, la fórmula

“ayuntamiento y *similares*” opera como categoría reductora –metiendo, precisamente, en un mismo cajón–, englobando institución y política oficial, un mundo amenazante (y aquí amenazado), contaminante y peligroso (Douglas, 1998, 2007). De otro lado, la amenaza de llamar a la grúa manifiesta una vez más la puesta en juego de *símbolos vehiculados*, en relación –como en un juego de polaridades– con el coche y su universo multirreferencial. Esa publicidad prohibida se asocia –a través de la grúa– con el símbolo-máquina en oposición, el *paria* capaz de profanar el lugar: el coche. Y denota, a la vez, una semántica mecanizada, un habla que gira alrededor de la bici. Así como entre los *nuer*, evocando a Evans-Pritchard (1977), el idioma social es un idioma bovino, donde todo proceso y relación se definen en torno al ganado, aquí la bicicleta es un medio que vehicula cantidad de temas, pero es la unidad que no falta y que hace girar casi cualquier acto de habla, instalada incluso en las propias palabras: “ciclotaller”, “ciclococina”, “ciclocalle”... Quizá, no por azar, uno de los *maseros* les comentaba un día a estos mecánicos –concentrados en la plaza de María Pita antes de la Masa Crítica–, que eran “como ganaderos”, que no paraban de “tasar”, de medir y de valorar cada pieza, como si fuesen las partículas de un lenguaje.

Objetos sagrados en una época en la que ni siquiera el cuerpo se libra de ser troceado y vendido por piezas, hecho objeto y mercancía. He ahí el trabajo de campo, entre lo “mutilado” y lo “multisituado”, realizado por Schepers-Hughes (2000, 2002), quien rastrea el tráfico contemporáneo y globalizado de órganos, describiendo –como en un anillo *kula*– el movimiento de cuerpos enfermos en un sentido y el de órganos sanos en el contrario; flujo de órganos que tiende a seguir estas direcciones: Sur-Norte, pobre-rico, negro-blanco, mujer-hombre. Tráfico que cuenta con remotos antecedentes, como la reutilización de cadáveres en la Grecia clásica o el uso pedagógico que de ellos harían –en los siglos venideros– médicos y anatomistas en sus disecciones públicas. No obstante, sería en la primera mitad del siglo XX, a través de las técnicas de trasfusión y trasplante, cuando percibiríamos tajantemente cómo las fronteras de los cuerpos son confusas, y cómo éstos se mezclan entre sí. En este sentido, los órganos adquieren un *estado híbrido*: salen de un cuerpo muerto cuando aún están vivos (Lock, 2007).

He ahí la principal diferencia para con la reliquias, que circulan y son veneradas en tanto que restos muertos. En ReCiclos, sólo en cierto modo y a pesar de las notables y evidentes diferencias, las donaciones de piezas podrían leerse como donaciones de órganos – piezas que serían órganos no “vivos” sino más bien “revividos”, circulando en el sentido opuesto al de aquéllos, yendo a parar en ocasiones a los grupos más pobres– o, al menos, las bicis podrían aprehenderse como cuerpos en transformación. No sólo habría, pues, una íntima y estrecha relación entre cuerpo y máquina, sino que la máquina –abierta, reencajada y reparada– sería en sí misma un cuerpo. Concepción ésta que va ligada al redescubrimiento que la medicina moderna hizo del cuerpo como almacén de partes transferibles, “tras haber establecido previamente el cuerpo como conjunto de partes diferenciadas (e integradas)” (Velasco, 2010: 41). Eso sí, partes (órganos) a veces diferenciados como “territorios” de competencias especializadas e incluso en disputa (Hahn, 1995). Un redescubrimiento, en cualquier caso, que contribuiría precisamente a la objetualización del cuerpo, transformando en objetos las interioridades antes reservadas a la subjetividad e inaugurando una condición dual, la del cuerpo como todo y como partes. La maleabilidad y la flexibilidad de la tecnología aquí rastreada –y la propia flexibilidad que otorga el uso de la bicicleta en la ciudad– convertirían a las máquinas, así como a los usuarios, en una suerte de *cuerpos flexibles*, sujetas a dar y recibir partes, a hibridar y recomponerse. Entre los mecánicos, el mismo vehículo se plagaba de metáforas del organismo: según Xabi, por ejemplo, la bici no era sino un “ser vivo”, donde el eje y las bolas de los rodamientos constituían su “corazón”.

Mecánicos, dicho sea de paso, que en algunos casos parecen haber sellado –bromea Tomás– un “pacto con el diablo”. Resulta difícil no vincular su apariencia y su buen estado de forma al estilo de vida y al uso diario que hacen de la bici. Cuarentones con apariencia de treintañeros, alguno con cincuenta “tacos” que pasaría por uno de cuarenta, gente de treinta y muchos que parece congelada en la veintena... La salud, y en esto coinciden tanto los activistas como la propaganda gubernamental, es uno de esos beneficios que –junto al del ahorro, el respeto al medio ambiente o la eficiencia, entre otros– trae aparejada generalmente la bicicleta¹⁰⁹. De hecho, la salud del ciclistas corre pareja a la de su vehículo. He ahí que su “puesta a punto” implique una especie de revisión médica. “A bicicleta é unha máquina que ten que estar perfectamente engraxada –comenta Xabi–. Require unha serie de coidados, coma os coidados que pode requirir o corpo”. Igual que para el cuerpo humano, tal y como argüía el médico francés Bichat, la salud implicaba “el silencio de los órganos” y la enfermedad su “rebelión” (Sontag, 1996a), así entiende Xabi que “unha bici está ben cando non fai ruido”. Su revisión, por lo tanto, dependerá no sólo del tacto y de la vista, sino también del oído.

A la bicicleta hay que escucharla hablar. Buscar sus “pistas”, dice Toño, sus “desajustes”: “Cuando está perfectamente ajustada, pedaleo y sólo se oye el aire que te penetra... aunque eso es más difícil en la ciudad, porque están los ruidos del coche [...] y eso te da una sensación de paz, tranquilidad, libertad y satisfacción que no tengo con otra actividad ni con otra máquina”. Un mapa de sonidos. Paisaje sonoro que contrapone e idealiza el suave *sonido* de la bici al constante *ruido* del coche. Si la enfermedad es esa “realidad poliédrica” a la que aludía Rosenberg (Arrizabalaga, 2000), y si ésta es en verdad “una gran maestra” –como le oí decir a Paul Stoller en Chicago, dentro del congreso de la *American Anthropological Association* de noviembre de 2013–, sus lecciones también habrán de ser tomadas, por lo tanto, pegando la oreja.

Aludo a los *cuerpos flexibles* en referencia al brillante trabajo de Emily Martin (1994), quien se unió en los 80 a las acciones directas de *Act Up* como una de las etapas de su *fieldwork* entre activistas, médicos, laboratorios y enfermos de SIDA. Para ella, dos fenómenos emergen y van de la mano: la aparición del “sistema inmunológico” y la eclosión del paradigma de la “flexibilidad”. Hay un punto, dice –y lo hace en viajes de ida y vuelta, quebrando la ingenua presunción de que la ciencia produce el conocimiento dentro y luego lo saca fuera, cuando siempre se da un contagio mutuo–, en que la gente comienza a organizar y a comprender sus vidas a través del sistema inmunológico. Algo curioso si tenemos en cuenta que para el *Oxford Dictionary*, “*immune*” significó hasta hace poco estar exento de servir al Estado; no fue hasta finales del siglo XIX cuando la entidad a la que el individuo inmune podía repeler dejó de ser el Estado para ser la enfermedad. Por eso Martin se centra en lo que denomina “la era después de la higiene” (ibíd.: 16), en referencia a las funciones de gobierno –y, muy especialmente, de gobierno urbano– que ésta desempeñó en el periodo decimonónico.

Así, ya desde las décadas de 1940 y 1950 se fue estrechando el foco de la salud pública. Si en épocas precedentes, por ejemplo, habría sido la ciudad entera el objeto de análisis –poniendo ciertas zonas en cuarentena y expulsando a los leprosos en la Edad Media, o bien vigilando, aislando y registrando continuamente a las víctimas de la peste y del cólera, ya en el siglo XIX (Foucault, 1990, 1999)–, desde mediados del siglo XX el foco será puesto en el ambiente inmediato del individuo, en su casa y en su

¹⁰⁹Uno de los últimos estudios, realizado por el Centro de Investigación en Epidemiología Ambiental (CREAL) de Barcelona y publicado en el *British Medical Journal*, pone de relieve el vínculo existente entre la salud de la población y el uso de la bicicleta, en este caso a través del *Bicing*, el sistema público de préstamo de bicis en Barcelona. Véase: <http://www.agenciasinc.es/Noticias/La-bicicleta-salva-vidas>.

cuerpo. La mayor defensa será ahora la que prevenga la entrada de gérmenes en el organismo. Será entonces cuando aparezcan las imágenes del cuerpo como una máquina: su eficacia se comparará con la maquinaria industrial, sus células serán disciplinadas igual que la ciudad en horas de trabajo, sus órganos y extremidades se nutrirán de la sangre tal y como los trabajadores de la fábrica dependerán de la comunidad para su manutención. Es a partir de este modelo maquínico cuando el cuerpo comienza a ser visto como una suma de partes que pueden romperse, agotarse o fallar. Por ello, tal y como los usuarios que traían a ReCiclos su propia bicicleta llegaban con un problema “de frenos” o “de cambios”, así los enfermos entrevistados por Martín referirán su malestar en términos de una u otra parte corporal: “mis oídos”, “mis riñones”, “mi estómago” o “mi espalda”.

Pero este giro en la imaginación corporal, dice la autora, que se mueve hacia el interior, hacia lo inmunológico, va acompañado de un giro hacia la flexibilidad, de los cuerpos y del todo social. No por casualidad, apunta, este movimiento se ve reflejado en el tránsito del fordismo al posfordismo, iniciado a partir de los años 70. Cambios en el diseño, la organización, la especialización y la producción, como los puestos en marcha por Shimano; flexibilidad de los capitales y de las grandes corporaciones, de las ciudades y de las tarjetas de crédito; mercados flexibles y trabajos flexibles, a menudo intermitentes e insuficientes, como los de la juventud precaria del CS Própolis; flexibilidad en el campo de la inmunología y en el uso de anticuerpos; en el mundo del *software* y la informática, cuyos programadores hablan de virus y amenazas sirviéndose de la imaginación del sistema inmunológico; flexibilidad en las técnicas de control y de gobierno, o hasta en la filosofía *New Age*, cuyo deseo de una flexibilidad corporal se plasmará desde los 90 en el culto a la elasticidad corporal, por medio de la gimnasia del taichí o el yoga, cuyos ejercicios llenan por igual los gimnasios y los centros sociales.

Cuerpos flexibles los de las bicicletas, que rejuvenecidas en el subsuelo veían mudar piezas y partes (desensambladas y reensambladas en el juego de reapropiación tecnológica), y cuerpos flexibles los de los ciclousuarios, que en su ascenso a la calle Barcelona –y de allí a casi cualquier punto de la ciudad– trazaban sus rutas con una maniobrabilidad cimbreada. Pasar de la acera a la calzada, y viceversa; saltarse semáforos y ciertas normas de circulación; echar el pie a tierra y pararse a saludar a alguien; “fumarse” o esquivar atascos zigzagueando entre coches; llevar a la bici tanto como ella te lleva, cargándola a la espalda para subir a casa, subiéndola al autobús interurbano como Tomás, metiéndola en el ascensor o plegándola si es plegable, o subiendo el bordillo antes de transformarte en peatón; convertirla en mobiliario urbano alternativo al candelero a farolas, señales o contenedores (casi nunca a árboles), etc., etc.

Una flexibilidad, veremos, que aparece en el nombre y en la identidad misma de los protagonistas. “Ciclousuario”, “cicloactivista”, “ciclista urbano”, “cicloturista”, “biciclista”... son algunas categorías empleadas para autodefinirse, casi siempre en contraposición con esta otra de “ciclista”, restringida al mundo deportivo y publicitario, y capaz de soterrar –o así lo entienden– la dimensión simbólica e instrumental (“un medio de transporte más”) de la bici en la ciudad. Abundantes categorías que dan cuenta de la imposibilidad de subsumir y reducir a la unidad el vasto conglomerado de tipos y experiencias ciclistas; tal y como el feminismo y la teoría *queer* han venido desmitificando la supuesta unidad y unicidad de la “mujer” –mostrando las múltiples prácticas y los numerosos discursos que rompen con la homogeneidad de las teorías clásicas del género y de la sexualidad–, así debiera operarse también con respecto a la categoría de “ciclista” (Cox, 2015). Categorías, eso sí, intercambiables y flexibles: Toño, Xabi o Lois, entre otros, salen a menudo como “cicloturistas”, esto es, en viajes largos y con alforjas –generalmente en rutas apegadas al entorno natural–, y también usan la bici a diario como su medio de transporte, siendo “ciclousuarios” que, además, se definen como activistas de la bicicleta o

“cicloactivistas”. Una flexibilidad y versatilidad que también provocan, por ejemplo, su uso por parte de la policía –en el caso coruñés, por lo general, sólo en verano y en pocas unidades–, o usos nada contestatarios ni políticos, como colocada de adorno en bares de gente *cool* y “creativa”.

En cualquier caso, tal flexibilidad se enmarcaba dentro de una realidad múltiple. Múltiples partes recicladas y reensambladas, múltiples componentes y materiales, múltiples técnicas y herramientas, múltiples usos de cada vehículo, múltiples valores implicados, múltiples actantes enredando la acción... Cuerpos flexibles y cuerpos múltiples. Y es que la realidad, siguiendo a Annemarie Mol (2002), “es múltiple pero no diversa” (ibíd.: 135). Detrás de cada entidad, dirá, no existe una realidad coherente, sino múltiples versiones de la realidad, todas ellas performadas a través de la *practice*. En su excelente etnografía sobre la construcción de la arteriosclerosis en un hospital holandés, la autora demuestra cómo –en la práctica– tanto la enfermedad como el cuerpo siempre son más que uno, lo cual no significa que estén fragmentados. He ahí el título de su trabajo, donde añade a un nombre singular un adjetivo pluralizante: *The Body Multiple*.

Las placas, el relato del paciente, las células y las moléculas, las familias, el diagnóstico, los cuerpos, la materia, la organización del sistema sanitario, el dinero, los seguros, los ritmos y los dolores, el bisturí, los miedos y las historias, las tecnologías... Cada una no revela lo mismo de la enfermedad, aunque se la llame de la misma manera. Por ello, dirá Mol, ningún objeto, cuerpo ni enfermedad son singulares, sino que forman parte de un todo múltiple, entrelazado y en tensión. He ahí el gran valor de su obra, que muestra cómo se construye la enfermedad –la *disease* y no la *illness*, en la distinción clásica entre enfermedad biomédica y malestar antropológico–, presentando una imagen a modo de *patchwork* de la arteriosclerosis de las piernas, superando los estudios sobre el malestar y las experiencias de los pacientes, y rastreando las prácticas, los sucesos y las materialidades que explican la enfermedad como algo que se hace en la práctica.

Una realidad múltiple y atravesada por relaciones de poder, tal y como garabateaba Lois en la pizarra. A ello contribuía el hecho de que la bici funcionase como un “objeto-frontera” (Star y Griesemer, 1989), esto es, como un vehículo capaz de interrelacionar distintos saberes y puntos de vista, un objeto flexible a la interpretación y a la estructuración material, capaz de abrir puntos de encuentro entre personas y culturas. Objeto-frontera, la bicicleta, que pasa y que hace pasar, y cuya materialidad y significados son revelados no *a priori* sino a partir de la acción y de la práctica. Artefacto que es también un objeto temporal sujeto a la adaptación, aunque se construya –como se ha visto– ensamblando distintas temporalidades. Objeto plástico y polisémico, múltiple y flexible, capaz de circular entre mundos sociales distintos. Así entendían Star y Griesemer –en su estudio del Museo de Historia Natural de Berkeley– los *boundary objects*, adaptables y a la vez robustos, habitantes de las intersecciones, cuyos usos y valores cambian en función de su ubicación, que viven –como tanta gente– en frontera.

Para Edgar y José, dos de los peruanos que acudían durante una temporada a ReCiclos –el segundo acompañado a veces de su hijo menor–, la bici se les presentaba antes que nada como una necesidad. Cada mañana, poco antes del amanecer, se sacudían el frío en el portal, agarraban sus bicis recicladas y bajaban rodando hasta el muelle de estibadores. No era éste el primer puerto gallego en que se empleaban, pues antes habían cargado y descargado en villas costeras como Viveiro o Burela, poniendo a trabajar su espalda y sus manos de más de cuarenta años. Al iniciar su jornada, la flota de autobuses urbanos aún no había arrancado sus motores, pero además, el elevado precio del billete convertía a la bicicleta en el vehículo más económico y accesible. Ellos no pedaleaban por activismo. Aparentemente,

y como otros ciclistas urbanos que se ven pasar a diario, no hacían política al subir y bajar cuestas en sus bicicletas viejas. Es más, sus mapas de la ciudad, sus rutas e itinerarios, sus trayectos en bici –conectando sus barrios humildes y masificados (El Agra, Los Mallos) con su lugar de trabajo–, apenas guardaban relación con los de muchos activistas, que unidos en la Masa Crítica recorrían el centro a golpe de consignas y haciendo sonar sus timbres. Una vez, tan sólo una vez, recuerdo a ambos en la Masa, en su quinto aniversario, en noviembre de 2010. Estaban desbordados de alegría, a pesar de sufrir problemas técnicos e incluso habiendo perdido un pedal por el camino. Para arreglarlo, el lunes volverían sin duda a ReCiclos, al Agra, y no a ninguna de las tiendas de bicicletas señaladas en un mapa del taller.

Entre los mecánicos, y a veces en la pizarra, oías o leías: “Non damos bicicletas, damos mobilidade”. Desde su enfoque, el *derecho a la ciudad* propugnado por Lefebvre y hoy tan en boga, definido como “el derecho de los ciudadanos a figurar en todas las redes y circuitos de comunicación, información e intercambios” (1976: 19), pasaba en primera instancia por un derecho a la movilidad. Y si ésta, como dije antes, ha de ser pensada como un *habitar móvil*, cabe recordar que, en gran medida, habitar significa “tener acceso” (Sloterdijk, 2006), y que el *acceso* es uno de los mantras recurrentes entre los defensores de la bicicleta (Furness, 2006). Una manera de habitar diferente, propondrán, materializada en el uso de las dos ruedas y que contrapone, frente a una perspectiva de la planificación y del *construir* de arriba abajo, otra del *habitar* de abajo arriba; perspectiva que recuerda la célebre cita: “No habitamos porque hayamos construido, sino que construimos porque habitamos” (Heidegger, 1994: 130). Ahora bien, en los bajos de Própolis, así como en ciertos pisos y locutorios del barrio, la definición de Lefebvre excluye del acceso a la ciudad a aquéllos que, siendo vecinos y compartiendo la calle con los demás, no gozan de la situación legal de ciudadanía. Ya se sabe: “La ciudadanía se está convirtiendo en un edificio de derechos de muchos pisos, en el que cada vez menos gente los tiene todos” (Standing, 2013: 13). Me refiero, claro, a los migrantes –cabría puntualizar– más *irregularizados* que *irregulares*, cuyos usos de la bicicleta se tornaban a menudo distintos, excluidos a veces del relato activista.

Aun teniendo papeles, Primo, Edgar o José parecían formar parte de esa flotilla global de “ciclistas invisibles” (Koeppel, 2005)¹¹⁰, a los que muchas veces no vemos o ni tan siquiera miramos. Desde los muelles californianos de Long Beach, escudriñados en el relato de Koeppel, hasta el puerto coruñés, estos migrantes harán de la bicicleta –parafraseando al autor– la sangre del cuerpo invisible de los trabajadores. Visibilidad, por cierto, que se vuelve entre los activistas un asunto pragmático y a la vez político (Vivanco, 2013). En la calzada, individualmente, hay que “ir” y “estar” visibilizado, mirando constantemente a derecha e izquierda, porque –como dice Xabi– “os coches son moi torpes e hai que facerse ver”, e incluso “dar un golpe” en el automóvil cuando éste maniobra a tu lado sin percatarse de tu presencia. Por ello, “hacer piña” y “estar juntos” en la Masa Crítica será la oportunidad para hacerse ver colectivamente, para existir en tanto que grupo al compartir a la vez el espacio, superando la invisibilidad mediante la exteriorización. Será la oportunidad, repetida y ritualizada, de *hacer presencia* (Sassen 2003, 2003a), de ganar la ciudad en lo que dura un paseo en bicicleta.

Ahora bien, mientras unos buscan hacer presencia ocupando el centro de la calle, otros han de moverse por ella mostrando todo un “aprendizaje de la esquivación” (Ávila y Malo, 2007), una ingeniería vital hecha de artimañas y pequeñas tácticas, de giros y maniobras, de cambios de rumbo, ocultamientos e itinerarios que eluden a la policía y a sus controles. En el caso de algunos migrantes, sus cuerpos disonantes han de aprender a sortear tales peligros, convirtiendo el hecho de pasar desapercibidos en un

¹¹⁰Esta idea la he desarrollado antes en otro lugar (Diz, 2013).

arte pícaro y necesario, franqueando el entramado de fronteras internas que recorren la ciudad contemporánea y que, a menudo, establecen “distintas clases de vecinos con distintos derechos al barrio, la ciudad, el trabajo o la ciudadanía” (ibíd.: 510). Para algunos, “pedaleo” consistía en “eludir”, tal y como describía Delibes (1988) sus años mozos sobre el sillín, esquivando a la policía en su bici sin matricular, “ojo avizor” y “escurriendo el bulto”: “[...] las dos ruedas, sobre el ejercicio en sí, encerraban para un niño un singular atractivo: no dejarse cazar” (ibíd.: 24). He ahí que la visibilidad no sea tan sólo una cuestión securitaria para la circulación en bicicleta, sino –después de todo– una cuestión política. Invisibilizados a veces entre activistas y en las revistas ciclistas, la invisibilidad migrante es, en ciertos casos, fabricada como una máscara protectora. Fabricada activamente por sus protagonistas, capaces de romper con ese estigma de pasividad y resignación asociado tantas veces a poblaciones pobres y desfavorecidas (Lomnitz, 2001). Fabricada en movimiento, entrando y saliendo de los barrios, comunicando el taller y los muelles a través de itinerarios irregulares que parecen hablarnos de la fragilidad de la vida urbana, donde la movilidad no es un estado temporal sino la condición básica de supervivencia en la ciudad (Le Marcis, 2004a).

Un objeto-frontera usado por quienes viven en frontera, cuyas residencias están en viaje (Clifford, 1999), que a menudo no se ven ni en las calles ni en la Masa Crítica –que, por esa razón, quizá no sea tan inclusiva– y que se sirven de un vehículo muchas veces “denostado”, critica Xabi, que hasta hace poco era considerado un transporte casi exclusivamente de pobres, “coma o pan negro”. Una consideración extendida por todo el globo, donde la bici sigue siendo el medio de transporte más asequible¹¹¹. Véase aquí la expresión “pueblo ciclista”, empleada en México para referirse a un lugar pobre y poco desarrollado (Camarena, 2012). Migrantes, no obstante, que no han de ser reducidos al estereotipo pobre y marginal: en ReCiclos, sin ir más lejos, a menudo era más precaria la situación de algún activista. Tampoco han de ser igualados sus usos y valores: para muchos de sus hijos, por ejemplo, el utilitarismo da paso al “sentido estético de la distinción” (Bourdieu, 1998), guerreando por llevarse a casa una BMX¹¹² o unas ruedas de 20 pulgadas, o –como decía algún chaval– “¡una bici *guapa* para hacer el tonto!”. Y sin embargo, los activistas cuentan siempre con el privilegio de su piel, pedaleando en una ciudad que es para ellos más segura. Por ello Moussa, el senegalés que había salido con una vieja bici de la policía, reaparecería semanas después para devolverla, tras haber sido identificado por varios agentes¹¹³.

¹¹¹En realidad, la historia de la bicicleta no está exenta de etnocentrismo e, incluso, de cierta perspectiva evolucionista basada en la noción de progreso y en la naturalización del deseo de mayor velocidad. La búsqueda de los mitos de origen, la competencia chovinista –al menos desde 1870– entre franceses y alemanes por ver qué invento fue primero, etc., parecen obviar que tanto la velocidad como los artefactos son ante todo invenciones sociales, construidas en base a una serie de valores, principios y significados. Lo que se echa en falta es una historia de la bicicleta global y policéntrica, que incluya regiones como Sudamérica, África o Asia, los lugares donde viven la mayoría de ciclistas del planeta (Boal, 2002).

¹¹²BMX son las siglas de *Bike Moto Cross*, bicis pequeñas usadas para saltos y acrobacias, aparecidas en California a finales de los 60. BMX es también un deporte, olímpico desde Beijing 2008, ejercido habitualmente con casco, coderas, rodilleras y guantes, practicado a veces en parques de *skate* y similares.

¹¹³Más de una vez llegarían a ReCiclos remesas de bicicletas viejas cuyo donante indirecto, sorprendentemente, era el ayuntamiento. Las bicis gastadas y oxidadas del servicio de préstamo público “Bicicoruña”, por ejemplo, o las bicis defectuosas usadas por la policía, eran cedidas a la asociación Mobi-Liza, integrada en la *Plataforma pola Mobilidade* local y de la que, entre otros, Tomás formaba parte. Así terminaban en el taller, antes de ser reparadas y usadas de nuevo. Se les daba un brochazo a la pegatina del *concello*, se lijaban y customizaban, y se hablaba mientras tanto de pedir el número de bastidor, para mostrar que no habían sido robadas y evitar malentendidos entre la misma policía y los nuevos ciclistas. Curioso viaje de objetos, en este caso, físico y simbólico, en que los activistas se

Primo, que recién se ha mudado al Agra luego de dos años en la ciudad, que echa en falta a su gente de Santo Domingo y también el buen tiempo, que conoce la Masa Crítica pero que nunca ha ido, que conoce el servicio de préstamo “Bicicoruña” pero que nunca lo ha usado ni conoce a nadie cercano que lo haya hecho, que llegó a ReCiclos al poco de aterrizar en Coruña y siguiendo las indicaciones de un amigo dominicano, que al principio no amarraba sus bicis porque “pensaba que *aquí* no robaban” – hasta que se las robaron–, y que ahora trabaja cuidando a un señor mayor en Santa Cruz –en el municipio de Oleiros, dentro del área metropolitana, relevando a su madre en las tareas de cuidadora–, sabe bien lo que es ser requerido e identificado por la policía. Ya son varias las ocasiones en que su negra piel no pasa desapercibida. Sabe que está “legal” y que, al final, “ellos me dejan tranquilo”, pero antes ha de responder con calma y serenidad a la pareja de agentes: “Uno me pide el documento y el otro llama para ver mi información”. Así funciona. Así es marcado y así intenta desmarcarse.

Hoy, tras haber trabajado pintando casas y luego de una época sin pasarse por el subsuelo, combina su trabajo en Santa Cruz con un ciclo de formación en mecanizado, al que se apuntó casi a la fuerza, pues su anhelo era continuar con lo que más hacía en su país: chapa y pintura. Mientras charlamos, rellena las dos caras de una hoja de papel, poblándola de dibujos y formas mecánicas que traducen en imágenes lo que la palabra no es capaz de precisar, plasmando además –materialmente y a partir de la mano– lo que con las manos aprendió y fabricó en los talleres. En ReCiclos, apunta, “se trabaja diferente”. Pone el ejemplo de un pinchazo y lo compara con los talleres dominicanos:

“Pa sacar el tubo [cámara] tienen una cosa que se le mete pa sacala del aro [llanta], como un ganchito [desmontables]. Allá con un plano [llave] le haces *fuá fuá chá* [acompaña la onomatopeya con el gesto mecánico] y lo sacas... pero aquí si me veía alguien me reñía y decían ‘no, que así pinchas el tubo’. Pero yo con cuidao lo sacaba bien. Aquí lo hacen como con más instrucciones, con más cosas... hay llaves que yo nunca había visto antes. Allá sabemos cómo la armamos”.

Luego de esta breve comparativa, que manifiesta la convivencia de maneras de hacer antes comentada, Primo se deshace en elogios hacia el taller ReCiclos:

“Te enseñan, te ayudan, te dan, no tienes que pagar un duro. Me gustaba porque aprendía mucho y mataba el tiempo. Uno conosía más gente. Yo no tenía ni un año aquí y en el taller conosí a muchas personas. Y con la bisi conosía también más gente: si tú te montas en un bus no... pero si tú vas en una bisi tú te paras, tú miras, vas aprendiendo más, vas tranquilo, a tu tiempo”.

La bici, asegura, era “por necesidad”: “Si tenía que ir al súpel o al trabajo o ir a hacer una diligencia a cualquier sitio, o para ir a comer a la Cocina”. Se refiere a la Cocina Económica, institución benéfica a la que solían acudir al salir del taller, a veces con prisas y sin recoger las herramientas, algunos de los usuarios migrantes. La bicicleta, por tanto, un vehículo de necesidad pero también de placer, socializador, con el que conocer gente y con el que conocer la ciudad. “Ando en bisi por la *asera* como también por la *calle*”, dice Primo, estableciendo una distinción entre “calle” y “acera”, como si la segunda

comunicaban con el otro por antonomasia –no aquí el coche sino el ayuntamiento–, habitando el intersticio entre la calle y la institución, dándole prioridad a su mayor deseo: llenar la ciudad de bicicletas.

no formase parte de la primera, o más precisamente, reduciendo la *calle* a la *calzada*, un territorio –como él mismo dice– dominado por el coche y en ocasiones peligroso, en una ciudad donde muchas *calle*s son en realidad *carreteras*.

Una segmentación espacial, la anterior, por donde circulan las relaciones de poder, operando a través de la piel pero también en base al género. Así lo entiende Olivia, una de las pocas mujeres que tienen participado activamente en el taller, y que –compartiendo algunos de los elogios vertidos por Primo– se reserva a su vez ciertas críticas. Como mujer, asegura, “allí me sentía vulnerable”, expuesta a miradas, comentarios y “ligoteos”, dentro de un ambiente eminentemente masculino. Para ella, lo que allí ocurría era un síntoma de una sociedad desigual, y por eso no buscaba culpables individuales del malestar que experimentaba allá abajo. Lo mismo ocurría afuera, en las calles. A su modo de ver, y hablando de los usos de la bicicleta en la ciudad, la calzada –lugar por excelencia del automóvil, de la velocidad y del riesgo– es un espacio todavía dominado por los hombres, mientras la acera representa un espacio más femenino, por donde pedalean más las mujeres. Olivia circula en bici por la calzada, y dice hacerlo porque prefiere “molestar a un coche que a un peatón”... Nótese que, incluso en un discurso que vehicula la bici con la libertad, la autonomía y el empoderamiento, se asume a veces la “molestia” generada al resto de vehículos, como si se tratase de un medio de transporte inferior, que incomoda a algunos conductores al hacerlos reducir la marcha cuando están delante, inoportuno, o al menos *fuera de lugar* (Douglas, 2007).

“Cuando veo a una mujer circulando por la calzada me alegro mucho, porque se ha atrevido a romper un patrón. Hay hombres que circulan por la acera, no lo niego, pero es difícil ver a mujeres por la calzada. Cada vez hay más, pero no es habitual”. También, cada vez, hay más mujeres al volante... En cualquier caso, cuando accede al centro, pedaleando por la zona del puerto, ha de mantener cierta actitud, a veces provocadora: “Tengo que ser agresiva para *sobrevivir* y ponerme en el centro del carril, para que el coche no me adelante a 10 centímetros. Hay que ‘decir’ [haciendo del pedaleo un mensaje]: ‘Por aquí tiene que poder ir cualquiera’”. Subraya un elemento simbólico: “Se considera que andar entre los coches es masculino... y el riesgo no es algo que esté asociado a las mujeres”. Por eso, generaliza, aunque al principio eran sólo hombres “kamikazes” los que usaban la bici en Coruña, y aunque “eso ha cambiado”, “la bicicleta [Su uso en la ciudad] sigue siendo un elemento fálico que sólo algunos rompen. Sigue teniendo ese contenido de agresividad”. Características, justamente, tan asociadas al coche, y que en cambio también están presentes en la Masa Crítica, que en más de una ciudad ha debido lidiar con lo que algunos llaman la “brigada de la testosterona”, nutrida de varones buscando guerra (Carlsson, 2002; Bruzzone, 2012).

Y es que la ciudad encierra una *política* y una *poética* de los lugares, siendo el espacio –en su doble acepción– un *espacio generado*. Espacio que entronca, en nuestra tradición, con un vínculo histórico entre la esfera pública y la dominación masculina: “El hombre público, sujeto eminente de la ciudad, debe encarnar el honor y la virtud. La mujer pública constituye su vergüenza, la parte oculta, disimulada, nocturna, objeto vil, territorio de paso, disponible, sin individualidad propia” (Perrot, 1997: 7). Esta cita, oportuna para el siglo XIX, se antoja hoy un tanto excesiva. Sin embargo, la división de lugares observada por Olivia muestra cómo pervive una jerarquización del espacio público, con zonas más y menos –en herencia lévi-straussiana– “frías” y “calientes”, o “crudas” y “cocidas”. “En efecto, la mujer continúa significando en la ciudad la parte natural de la condición humana, su lado ‘crudo’” (Delgado, 2007: 228). He ahí la vigencia, al menos hasta hace muy poco, del imaginario que –en las mentes más retorcidas y en los discursos más rancios– dispone que *el hombre de la calle* sea el paradigma del buen

ciudadano y que *la mujer de la calle* no sea más que una prostituta. Mujeres que, paradójicamente, han encontrado en muchos casos, tanto en lugares públicos como semipúblicos –de los *lavadoiros* a las tiendas–, reductos afectivos, de seguridad, confianza e intimidad, ajenos a la familia y al interior doméstico del hogar.

Al interior del taller, las relaciones de poder que se trataban de subvertir –tal y como indicaba Lois– fluían entre el género y la tecnología, habitando ese lenguaje a veces contaminado. “Un taller de bolas”, decía uno con inocencia, jugando con el humor a partir de la materia allí dispuesta. “Te huele el alerón [el sobaco]”, comentaba otro a quienes llegaban pedaleando y sudando, bromeando e imbricando nuevamente cuerpo y mecánica. Imbricación acentuada por las características de la bici, que no sólo pone al cuerpo en movimiento sino que pone en contacto –en hombres y mujeres– ciertas partes del vehículo (el sillín) con partes y orificios del cuerpo con alto grado de simbología (el ano, los genitales). Expresiones insignificantes para unos, dolientes para otros. La tecnología, a su vez, reproducía cuestiones de género ya en la fase previa de diseño y fabricación, y así lo entendían no sólo Olivia y Lois sino también autores como Rosen (2002), para quien los diseños de las bicis aún reflejan en muchos casos la moral victoriana y sus pretéritos hábitos indumentarios, a la vez que configuran a sus usuarias al investir a través de las máquinas ciertas asunciones respecto al gusto (colores, dibujos) y respecto a las potencias y proporciones corporales masculinas y femeninas. Asunciones que, en algunos ciclotalleres, intentan trastocarse de manera más radical, como en el “Cicliátrico” de “mecánicxs transfeministas”, ubicado ahora en el Patio Maravillas de Madrid. Asunciones que se engarzan en toda una lógica de dominación, actuando dentro de lo que Lois denomina una “cultura da mobilidade heteropatriarcal”.

En ReCiclos, la bicicleta (femenino) se experimentaba y se narraba como la antítesis del coche (masculino) –al contrario de lo que ocurre en lenguas como el francés: *le vélo* y *la voiture*–, pero sin embargo eran ante todo hombres los que se manchaban las manos cada lunes, aunque abrían las puertas a todo el mundo. Hombres, no obstante, que se feminizaban –o así lo sentía Xabi– al hacer de la bici un objeto cotidiano y su medio de transporte, en contraste con esa virilidad asociada al coche, al motor y a la alta velocidad¹¹⁴. “A bicicleta é feminina –dice Xabi al referirse al género del objeto–. Outorga algo de femineidade porque está máis integrada no medio polo que pasa, porque ten máis facilidade para conectar...”. Frente a esta ambigua reflexión, que atribuye *a priori* cualidades innatas a mujeres y hombres, Xabi también trae a colación el mantra de la flexibilidad, empleado por él para criticar a los que critican (tanto a las mujeres como a las bicicletas), a los que asocian la mujer con lo flexible, lo flexible con lo débil y lo débil con las dos ruedas. Como en los dibujos que Primo plasmaba en la hoja, en donde predominaban los círculos y la redondez de las piezas que él hacía hablar con sus manos, Xabi advierte que, al igual que en la mujer, “as formas que predominan na bici son redondeadas e curvas. Ten un montón de rodamentos, moitas bolas e formas redondas, e tamén é circular o seu movemento: os pedais, as engrenaxes, as rodas...”.

¹¹⁴Pongo dos exemplos. El primero es una película que surte al espectador adolescente con una carretilla de valores y coordenadas morales: *Virgen a los 40*. En esta cinta, tan propia del cine “comercial” estadounidense, el personaje –un adulto de 40 años que aún no ha mantenido relaciones sexuales–, encarna al típico pardillo, buenazo, tímido e incapaz de acercarse a una mujer, objeto de infinitas burlas y menosprecios. Él, por supuesto, no se mueve en automóvil sino en bicicleta, vehículo que simboliza aquí ese aspecto débil, afeminado e impotente. El segundo ejemplo resume buena parte del ideario que nuestros protagonistas tratan de confrontar. Una frase que Margaret Thatcher espetó en los 80: “Cualquiera mayor de 26 años que vaya en autobús [Podría decir en bicicleta...] es un fracasado”.

Para Olivia, cuyo primer recuerdo de la bici es caerse de ella, y que hace años creía que “estar en Coruña en bici era inimaginable” –hasta que volvió de Alemania, donde estudiaba y donde se habituó a usarla por la ciudad–, pedalear tiene una dimensión utilitaria pero también otra simbólico-política:

“Cuando me monto en bicicleta y me meto entre los coches sí que tiene esa dimensión política. Cuando iba por el carril-bici en Alemania era un medio de transporte más: lo usaba todo el mundo y era la cosa más normal. Aquí, el elemento de riesgo enfatiza el elemento político, porque no está tan instaurado [...] Que se pierda el carácter de resistencia que tiene ahora no me parece tan grave, pues significa que se ha convertido en algo habitual”.

Lo político, para esta treintañera, dependería aquí del emplazamiento del objeto en un espacio determinado (carril-bici/calzada), y sobre todo de su nivel de uso (minorías/mayorías). Dependería también de la reapropiación misma de la tecnología y del espacio público. En este sentido, Olivia daba continuidad a todo un legado de prácticas iniciado a finales del siglo XIX en diversos puntos del continente, al que con frecuencia muchos activistas tienden a referirse. Como se encargan de recoger los panfletos disponibles en ReCiclos, creados por mecánicos y maseros, la bicicleta supuso en su momento un instrumento nada despreciable en el proceso de liberación femenina. Tal herramienta les proporcionaba gradualmente la emancipación a través de la movilidad, fuera del ámbito doméstico y trayendo mutaciones en las costumbres, en las formas de vestir y en la moral de la época. Mutaciones que topaban con la resistencia de hombres y mujeres, tanto de las congregaciones eclesiásticas como de las comunidades médicas, temerosas de la libertad que otorgaba la bici, que permitía a jóvenes de ambos sexos deambular de pueblo en pueblo sin la compañía vigilante de la carabina, que ampliaba las posibilidades de encontrar pareja en las poblaciones colindantes, que hacía mermar la asistencia a la misa dominical al popularizarse los paseos de fin de semana, o que producía –o eso creían algunos– daños en la pelvis que podían provocar la esterilidad, así como fricciones indecentes próximas a la masturbación (Herlihy, 2004).

Desde los años 1880, a medida que las tecnologías aumentaban la comodidad de la bici, y aunque no sería hasta las primeras décadas del siglo XX cuando se daría el salto de “juguete de ricos” a “vehículo de pobres” –sobre todo en países como Francia, Inglaterra y los Estados Unidos–, las mujeres comenzaban a montar en bici tanto como a caballo, rompiendo con su confinamiento espacial en el hogar y adquiriendo nuevas perspectivas y paisajes; desde aquel entonces se popularizarían anuncios y carteles donde las protagonistas eran mujeres aladas, volando en bicicleta y en libertad (Horton, 2009). Con el final del periodo decimonónico, las mujeres introducirían poco a poco cambios en la vestimenta victoriana, necesarios para pedalear cómodamente y ejercitarse al aire libre. Sus atuendos habituales, del rígido corsé –que impedía respirar cómodamente– a los vestidos largos –tan propicios para engancharse en la cadena y para dificultar el pedaleo–, restringían los movimientos de sus cuerpos. Así, mientras las sufragistas luchaban por su derecho al voto, Amelia Bloomer y otras proponían ropas más cómodas y ligeras, sus famosos *bloomers* o pantalones bombachos (Herlihy, 2004).

Así, entrelazándose el cuerpo, el movimiento, la indumentaria y la tecnología, la mujer iría incorporando la bici como artefacto cotidiano en su lucha por la igualdad. Ahora bien, cabe contextualizar, tomar distancia y no arrojarse ciega y emocionalmente –como hacen tantos activistas– al mito de la “liberación a través de la tecnología” (Furness, 2006). Así lo han hecho ya –comenta Furness– autoras feministas como Schwartz y Cowan, reflexionando en torno a las tecnologías del hogar y del automóvil. En ambos casos, la aparente liberación trajo consigo un incremento de la carga de trabajo

femenina. En el primer ejemplo, la industrialización doméstica y la aparición de cacharros y máquinas deparó en muchos casos la reducción de la ayuda masculina –del marido y de la prole– en tareas como la limpieza o el transporte, eliminando la red de individuos que cooperaban en tales labores y recayendo exclusivamente sobre los hombros de la mujer. En el segundo caso, la libertad y autonomía que el coche habría de otorgar a la mujer ha resultado ser falsa, quedando confinada en su vehículo, atrapada en atascos y llevando a sus hijos e hijas de un lado a otro, en un tiempo extenso y no remunerado que, en cambio, la excluye en buena medida de toda esa “cultura del coche”. Por ello, como precaución, quienes aludan a la emancipación femenina a través de la bicicleta habrán de entenderla como un paso más en una marcha larga y compleja.

En esa marcha, o en ese pedaleo, Olivia y tantas mujeres se han ido subiendo a la bicicleta –durante los últimos años– en cientos de ciudades de todo el mundo. Ella, quien al principio distinguía la dimensión utilitaria de otra de tipo simbólico y político, luego reconoce que “lo político no está desligado de la utilidad”. En ReCiclos, y sobre todo para los activistas que querían llenar de bicis la ciudad, lo político no sólo tenía cabida en charlas y reflexiones, en símbolos abiertos y despedazados, sino en la misma acción material y en la propia materia trabajada. El taller ponía de relieve, a través de los juegos de reapropiación y reensamblaje, la dimensión material de lo político. Una dimensión que implicaba a la vez cuerpos y objetos, cables y carne, masa. Si bien, tal y como explicaba detenidamente en el primer capítulo –al analizar el tratamiento policial de los cuerpos de los activistas en Copenhague–, la situación actual nos presenta ante un tipo de población excedente (De Giorgi, 2006), cada lunes en el taller, entre ruedas, llaves y acentos varios, trabajando y viendo trabajar las manos, los objetos tirados y sobrantes eran, en los casos más duros, el reflejo fiel y violento de sujetos precarios y a la deriva, sin grandes proyectos, certezas ni estabilidades. “Darle una segunda oportunidad a los objetos”... y también, en ocasiones, a los cuerpos allí ensamblados.

EN BUSCA DE LA CIUDAD PERDIDA

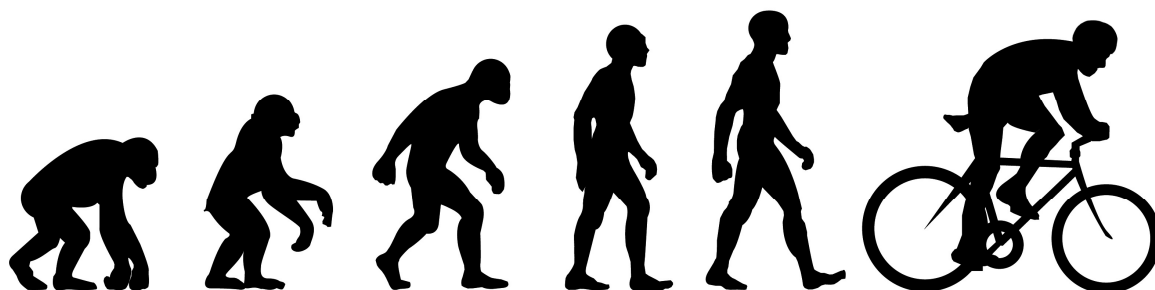
Tomás tenía en la cabeza un claro objetivo: “hacer las ciudades más humanas”. Para alcanzarlo, o al menos para luchar por ello, veía la bici como aliada, como medio, instrumento y herramienta, como “vehículo humano”, aún a costa –a veces– de eludir ciertos conflictos, como los que se vienen creando en las aceras entre bicis y peatones:

“Creo que la bicicleta, en las ciudades, es lo más cercano a lo humano, es decir, lo que más nos acerca a lo que somos: el peatón. Somos peatones por naturaleza [...] Somos unos seres bípedos y la bicicleta está muy cerca de nuestra esencia como especie, porque es sencilla, no nos lleva a velocidades ni a sitios que no podamos soportar, no hace daño a la persona con la que te cruzas, no genera ruido ni contaminación... Para las ciudades es algo vital”.

Repensar la ciudad a través de la bicicleta. En el discurso de Tomás, también en el de Toño, se palpa un trasfondo cuasi-evolucionista, o al menos *civilizatorio*. Eso sí, un evolucionismo trastocado, que desplaza algunos de los valores e ideales ligados a la Modernidad y singularizados en el automóvil, aquellos que enfatizan la velocidad, el riesgo, la combustión, la fuerza, la potencia, el progreso entendido linealmente, etc. Un discurso bondadoso y en ocasiones edulcorado, que no debiera obviar que también hay una industria y un negocio detrás de la bicicleta –en auge y beneficiado por la caída de la venta de

coches en los primeros años de la crisis¹¹⁵–, que se producen problemas de contaminación derivados de materiales como el caucho –en efecto, infinitamente menores a la contaminación generada por los vehículos a motor–, que la externalización de parte del proceso de fabricación trae consigo problemas de explotación laboral, etc.

Sin embargo, tal y como sentencia Toño en un paradójico *pensamiento único alternativo*, ambos creen que el futuro ha de llegar pedaleando: “Es el futuro *que tiene que ser*: cualquier cosa que hagamos ha de tener la bicicleta incluida”. Un vehículo de salvación, decía antes, de la gente y del entorno, de la sociedad entera. Por eso, con el tiempo plegado ante sí, Toño reflexiona como un reciclador nato: “De cada ideología y de cada época hay que coger lo mejor, lo que más pueda valer en el presente”. Reciclador y ensamblador, de partes y de ideas: “Coger lo mejor: lo coges y lo juntas”. Y por eso, en relación con lo anterior, el *Leitmotiv* volvía a veces al taller con una coetilla: “Queremos a cidade chea de bicis... *coma se fosemos civilizad@s*”. He ahí el punto civilizado asociado a la bicicleta, artefacto con que culminar el “proceso civilizatorio” (Elias, 1973), vehículo del ciudadano consciente, amable, sostenible y responsable, pero también vehículo politizado para la lucha por la ciudad, tal y como refleja la siguiente estampa distribuida en la Bicicrítica, la Masa Crítica madrileña:



Una ciudad más humana que se aproxime a esa “ciudad del deseo” (Borja, 2001), hecha de prácticas y de valores otros, basada en el uso y no el cambio –solían repetir los maseros, en clave marxista y más o menos conscientes de ello–, donde la calle no sólo sea un lugar de paso, y donde el espacio sea *para vivir* y no *para vender*, en la rígida distinción de Lefebvre (Delgado, 1999). “Ciudad imaginada” (Botero, 1997) y deseada a través de la experiencia que une y proyecta espacios y habitantes, y que en efecto también se va imaginando por medio del habla cotidiana, de los planos, las canciones o las obras literarias que la hacen existir. Ciudades que recobran protagonismo cuando los Estados ven mermada su capacidad de administración de lo público: “Lo que se escapa del ejercicio ciudadano en las decisiones transnacionales –dice Canclini en el prólogo a Signorelli (1999)– pareciera recuperarse, en cierta medida, en las arenas locales vinculadas a los lugares de residencia, trabajo y consumo” (ibíd.: xvi). Arenas, en este caso, las de una ciudad que se expande y metropoliza, que ensambla a su paso campos y aldeas colindantes. Para ganar la ciudad y evitar que su *extensión* se convierta en *alejamiento* para con sus habitantes, el primer “paso ideal” de estos actores sería llenar la ciudad de bicis y de cuerpos rodantes, amueblándola física y simbólicamente, reapropiándose del espacio local en base a la praxis cicloactivista¹¹⁶.

¹¹⁵Véase: http://cadenaser.com/ser/2011/06/01/economia/1306885150_850215.html.

¹¹⁶No empleo por casualidad la idea de “amueblar” la ciudad. Se amuebla un espacio, una habitación o una casa que se entiende como propia, y al amueblarla –en cierto modo– se va construyendo. Por ello, amueblar la ciudad con bicicletas, o convertirlas en mobiliario urbano alternativo al candarlas a farolas y a contenedores, significaba llenarla de símbolos y de sentidos, llenarla en tanto que espacio propio, a la vez exterior e interior. La perspectiva que aquí manejo, una vez expuestos los juegos de reapropiación tecnológica en ReCiclos, alude a la idea de amueblar la ciudad

Así la Masa Crítica, que no es en sentido estricto una manifestación, y que ha sido definida por algunos activistas como un “centro social en movimiento” (Lorenzi, 2010), representará la ocasión de *movilizar la movilidad*, tal y como me ha sugerido –en varias comunicaciones personales– la propia Lorenzi. La movilización, en este sentido, convierte el espacio público en espacio ritual. Frente a las *movilidades*, que pueden ser o no individuales, “integradas por cambios de posición difusos y moleculares, rutas entre puntos protagonizadas por masas corpóreas aisladas o conformando pequeñas agrupaciones” (Delgado, 2007: 155), las fusiones o *movilizaciones* grupales se apropian de calles, plazas y paseos, convirtiéndolas en el escenario de dramaturgias colectivas que “implican una transformación de los momentos y los lugares que esos personajes anónimos utilizan y que, haciéndolo, les otorgan una plusvalía simbólica, un estatuto moral o sentimental que los hace especiales, en cierta manera sagrados” (ibíd.: 156). Fusiones ni estables ni cerradas, tal y como se le presupone a la comunidad tradicional, “sino que se organizan a partir de una coincidencia provisional... pero que no dura más allá del momento preciso en que se produce y sólo mientras se produce” (ibíd.: 158).

Una movilidad que debe plantearse no sólo en términos espaciales sino también temporales, atendiendo a los efectos rítmicos que el pedaleo ejerce sobre la ciudad: “Concebir la movilidad en el espacio pero ser incapaz de concebirla en el tiempo es la característica que define al pensamiento contemporáneo, atrapado en una aceleración que lo sorprende y lo paraliza” (Augé, 2007: 89). La bici, vivida y sentida por mis informantes como artefacto *pequeño y hermoso*, fórmula ya citada y compartida por comunidades conservadoras como los *amish* (Hostetler, 1993) –en alusión a *Lo pequeño es hermoso* (Schumacher, 1994), libro que circulaba entre los mecánicos y que se convirtió en referente para los ecologistas desde los 70, al criticar el culto al crecimiento desmedido y al abogar por reorientar y relocalizar la economía, reduciéndola a escala humana... y en cuya portada asomaba una bicicleta–, es usada por algunos para hacer, parafraseando a Pierre Sansot (1999), *un buen uso de la lentitud*, para vivir en el sentimiento de la no urgencia, aun cuando la bici –en la ciudad– demuestra ser uno de los vehículos más eficientes, y aun cuando otros activistas dicen usarla para “ganar tiempo”. Julio, en cambio, dice que “la velocidad es algo impuesto y absurdo”, que “hay que replantearse la velocidad” y que “hay otras alegrías en el uso de la bici”.

Una movilidad en el tiempo y en el espacio, que pone de manifiesto que el modo en que la gente se mueve refleja y genera problemas políticos y sociales, y que así como la gente performa las bicis, las bicis performan a la gente (Vivanco, 2013); un agenciamiento móvil en el que “cuanto más tiempo pasa una persona en bicicleta, más se mezcla la personalidad de una con la de la otra” (Raunig, 2008: 16). Lo mismo podría decirse respecto a la ciudad, cuya concepción y planificación influye y es influida tanto por los modos de vida como por los imaginarios tecnológicos dominantes. En este sentido, si el tren fue la máquina de la primera fase de la revolución industrial y si el coche dominó la “Modernidad Cinética”

tal y como, en el espacio interior del CS Própolis, la asamblea implicaba el acondicionamiento material de los lugares para la política. Es decir, tanto la materia de los cuerpos rodantes como la materia de la bicicleta funcionaban como actantes en una trama política. La ciudad también se hace de cosas, de objetos, de trastos y de vehículos. El paradigma de esta *ciudad amueblada* quedaría plasmado en cientos de plazas a raíz de las acampadas del 15M.

Además, sabiendo que en algunas zonas del rural mexicano a los coches se les conoce como “muebles”, aprovecho la denominación extrapolándola al mundo de las bicicletas, guiándome por la definición de la Real Academia Española: *Mueble*. 1. Dicho del patrimonio o de la hacienda. Que se puede mover. 2. Cada uno de los enseres móviles que sirven para los usos necesarios o para decorar casas, oficinas y todo género de locales. He ahí la definición de los *bienes muebles*: los que, por oposición a los inmuebles, se caracterizan por su movilidad y posibilidad de traslación, y ciertos derechos a los que las leyes otorgan esta condición. Las bicis como bienes definidos por su movimiento.

de la primera mitad del siglo XX (Giucci, 2007), afectando sobremanera los procesos de construcción urbana y el auge del individualismo, hoy cabe interrogarse qué papel le espera a la bicicleta en la ciudad. Tras el advenimiento de la industrialización, que trajo la caída de las murallas citadinas ante la necesidad de tener un espacio libre para la circulación, “la movilidad implicó tener a dónde ir, no sólo en términos de nuevos territorios, sino también en relación a la ambición y al deseo de progreso de clases medias y bajas” (Vera, 2013: 14). Dicha retroalimentación entre *movilidad* y *progreso* es uno de los paradigmas por excelencia de la Modernidad. A su manera, replanteando ambos conceptos, será aquí cuestionado.

‘¡Somos tráfico!’: recorriendo las calles en una máquina que se mueve

“¡Paso de esta *movida!*”, se decía a sí mismo Tomás al otro lado de la ventana. En aquella mañana de domingo del mes de octubre de 2005, el “Día de la Bicicleta” –organizado cada año por Radio Voz con la colaboración del *concello* y el patrocinio de Decathlon, Gadis o Coca-Cola–, reunía en las calles a miles de personas. Él estaba convencido de que aquello no iba con él. Sin embargo, tal y como recuerda, “ver tantos ciclistas me emocionó, y por el amor al vehículo decidí bajar”. Al hacerlo y al llegar a María Pita, el azar lo juntó con Toño y otros compañeros. De aquel encuentro fortuito, de aquella fiesta institucionalizada, nacería al mes siguiente la Masa Crítica coruñesa.

Apenas unas horas antes y en tono de protesta, Toño y compañía se ubicaban en la retaguardia de la marcha antes del pistoletazo de salida. A sus bicicletas habían acoplado una estructura del tamaño de un coche, denunciando que dicho vehículo –un objeto privado– tiende a ocupar, por ejemplo al estar aparcado, unos 12 m² de espacio público, abarcando el mismo espacio que 10 bicicletas estacionadas. “Hicimos unos parapetos con madera”, explica Toño. “Queríamos ir detrás del Día de la Bicicleta oficial en plan reivindicativo... y en cuanto salimos la policía nos paró. ¿Qué hicimos? Recogimos los bártulos, salimos del mogollón y llegamos a María Pita antes que ellos”. A la mañana siguiente verían su fotografía en los periódicos¹¹⁷.

Aquel evento tenía para ellos mucho de “postureo”, de “política de gestos” (Giddens, 2010), vacía y artificiosa: “Consiste en guardar las apariencias –dice Toño–. Es sólo un día... y aun así lo hacen el domingo y muy temprano, ¡por no fastidiar a los coches!”. Demasiados ciclistas profesionales, decía, demasiadas empresas, demasiada publicidad, demasiado deportista en bicis caras, demasiado “quedar bien”... Aquella celebración representaba para Toño un tipo de estafa ritual. Luego de años pedaleando en la ciudad y colaborando con grupos como Greenpeace, ADEGA o Ecologistas en Acción, él quería ir más lejos y no se conformaba con un día al año. He ahí uno de los lemas de la Masa: “*Usa la bici todos los días, celébralo una vez al mes*”. Y he ahí la voluntad que tenían de llegar a más y más gente, de contagiar a la institución y a sus responsables municipales. En 2010, cinco años más tarde y en otra mañana de domingo –esta vez del mes de noviembre–, Toño y otros activistas volverían a introducirse en el meollo del festejo, repartiendo octavillas de la Masa y de ReCiclos antes del pistoletazo de salida. Yo, entre ellos y bajo la lluvia, veía a la multitud rodar calle abajo, mientras la minoría de activistas se dispersaba en direcciones opuestas una vez iniciada la marcha.

¹¹⁷La misma acción se viene repitiendo en muchas ciudades durante las últimas décadas. Uno de los grupos pioneros, quizá el primero en diseñar la estructura anterior, conocido por su activismo de la bicicleta y por el desarrollo de la acción directa y del teatro de calle, es *Le Monde à Bicyclette*. Aparecido en Montreal en 1975, dicho grupo ejecutaba en las calles sus “ciclodramas”, en los que criticaban el dominio del automóvil y denunciaban la fragilidad de los ciclistas en la calzada, haciendo gala de un cierto victimismo táctico, denunciando la cualidad de “víctima” que sentían en la calzada (Furness, 2006).

Para Tomás, el encuentro azaroso y espontáneo en María Pita sería determinante en su vida activista. “Fueron ellos los que me abdujeron”, comenta entre risas. Hasta aquel momento tan sólo eran, en palabras de Toño, una “minoría inconexa” de ciclistas urbanos, desperdigados por la ciudad. “Estábamos dispersos”, explica Tomás, y añade:

“Nos conocíamos por las bicis. A Toño, cuando lo vi por primera vez... a él no lo conocía, pero a su bici sí. Yo me había fijado en ella. *Nuestras bicis se conocían entre ellas* pero nosotros no conocíamos a los pilotos. Conocías las monturas de tanto verlas candadas”.

La bicicleta, personalizada y fetichizada, aparece aquí dotada de cierta agencia, capaz de hablar por su piloto y también por sí misma. Su presencia, su ausencia, su estancia más o menos prolongada en uno u otro lugar de la ciudad, nos señala siempre algo de ella y también de quien la porta. “Hay una serie de detalles que diferencian a un ciclista urbano –el que coge la bici todos los días– de otro que sólo la coge de vez en cuando”, declara Tomás, señalando algunos elementos distintivos como el guardabarros, el timbre o el espejo retrovisor, partículas de un lenguaje social que transfiere al mostrarse la propia singularidad de la persona que la cuida y la hace rodar.

“¿Cómo hay tanta diferencia? ¿No será posible conseguirlo en nuestra ciudad?”. Estas y otras preguntas martilleaban la cabeza de Tomás cada vez que “iba a Europa” y “volvía flipado”, maravillado. Países Bajos, Francia, Alemania, capitales emblemáticas del ciclismo urbano como Ámsterdam o Copenhague –siempre usadas como ejemplo y modelo–, ponían y aún ponen los dientes largos a estos activistas, quienes alaban sus virtudes e intentan traducir sus experiencias a nivel local. Por un lado, Europa y especialmente los países del norte encarnan el paradigma de esa imagen “civilizada” antes comentada; es precisamente “por Europa adelante” [Nótese la separación establecida en el habla con el otro “civilizado”, ubicándose fuera del continente y, al hacerlo, fuera de sus hábitos y cultura de ciclismo urbano] por donde se viaja, se ve y se aprende, trayendo de vuelta historias, ideas y recomendaciones, así como piezas, llaves específicas para el taller, candados en forma de “U” para la rueda trasera, etc.

Para hacer de Coruña una ciudad ciclable y más próxima de la ciudad deseada, Toño, Tomás y media docena de cicloactivistas harían despegar la Masa Crítica local, cuya primera celebración data de noviembre de 2005. Un “organismo colectivo”, dice el segundo, una “*máquina de moverse*” que aún hoy, a la sombra de lo que fue y a punto de cumplir diez años, convertida en un “xardín abandonado” –tal y como lo expresa Lois, al igual que D’Andrade (2012) al referirse a la situación actual en San Francisco–, y habiéndose sucedido en los últimos tiempos conflictos y abandonos –como el de Xabi, que dice de la Masa Crítica que “estaba bien cuando era crítica”–, sigue activa y adelante, moviéndose cada primer viernes de mes, aun sin la alegría y sin la afluencia de antaño.

Trece años antes, en 1992, anticipándose al levantamiento zapatista y al movimiento *Reclaim the Streets*, tenía lugar en San Francisco la primera *Critical Mass*. Uno de sus lemas, bien significativo, decía así: “*No estamos bloqueando el tráfico, ¡somos tráfico!*”, derivado del eslogan desplegado en el Día de la Tierra de 1990: “*Las bicicletas no están en el camino, son el camino*” (White, 2002). Es decir, indicaban que también son tráfico al ser un vehículo más en la calzada y al disponer del mismo derecho a circular que el coche; un vehículo que porta esperanza y marca el camino a una sociedad mejor. La expresión “masa crítica”, que en el campo de la física nos remite a la cantidad mínima de material necesaria para que se mantenga una reacción nuclear en cadena, es empleada aquí por los activistas en base al uso que le da George Bliss, un diseñador de bicis que acuñó la expresión en el documental *Return of the*

*Scorcher*¹¹⁸, dirigido por Ted White en 1992. En una escena, Bliss relata su experiencia en China, uno de los principales países productores de bicis, que paradójicamente cuenta con más velocípedos pero es también uno de los más contaminantes, y que hoy ya se encuentra en una era de transición de la bici al coche (Dennis y Urry, 2011)¹¹⁹. En las grandes e hiperpobladas ciudades chinas es frecuente, dada la carencia –a menudo– de semáforos y señales, que se amontonan en las intersecciones un buen número de ciclistas, incapaces de desafiar individualmente la densidad del tráfico rodado. A medida que se apelotonan en el cruce van dando forma –uniendo cuerpos y máquinas– a una “masa crítica”, generándose un grupo suficientemente amplio capaz de cruzar la calle y, actuando como bloque, frenar a los coches y continuar su camino en el asfalto.

Ya Douglas había adelantado una idea similar, refiriéndose ella a los peatones: “Si se juntan suficientes peatones impacientes como para formar una masa crítica, se arrojarán a la calle desafiando a los semáforos y atascando el tráfico” (1986: 74). También Hannerz, un año después de la aparición del movimiento en San Francisco, emplearía en su obra *Cultural Complexity* el concepto de “masa crítica” para destacar que algunos fenómenos socialmente organizados requieren cierta concentración de población (Cucó, 2004). En cualquier caso, la masa (femenina al igual que la bici) remite así a una unidad compacta, un cuerpo grupal. Cuanto mayor el cuerpo mayor la masa, y viceversa; o tal y como dice alguno, sirviéndose de un dicho popular con resonancias sexuales: “Cuanta más masa mejor se pasa...”. De hecho, el propio código de circulación reconoce a esta maraña de cuerpos rodantes como una sola unidad móvil a efectos de prioridad de paso¹²⁰. En su definición clásica en ciencias sociales, aparecida ya en la década de los sesenta, *la masa* siempre quiere crecer, en su interior tiende a reinar la igualdad, ama la densidad y necesita una dirección, pues está en movimiento y se mueve hacia algo (Canetti, 2002). Ahora bien, hay masas y masas: unas más espontáneas, otras más racionales. “La compulsión a crecer es la primera y suprema característica de la masa. Esta aspira a incorporar a todo el que se ponga a su alcance” (ibíd.: 5). Y no obstante, siendo abierta, a veces se desintegra con la misma rapidez con la que surge: “Su apertura, que le permite seguir creciendo, la pone al mismo tiempo en peligro. Siempre permanece vivo en ella el presentimiento de la desintegración que la amenaza” (ibíd.: 6). En este caso, masa crítica de bicis y pedaleantes, la unidad móvil aspira a funcionar como un cuerpo dispuesto a recuperar la ciudad, juntando ruedas y brazos a través de las calles: “En cuanto nos abandonamos a la masa dejamos de temer su contacto. Y, de pronto, todo acontece como dentro de un solo cuerpo” (ibíd.: 3).

He aquí un concepto, el de *masa*, de capa caída en las últimas décadas entre los movimientos, en gran medida por su resonancia con el obrerismo, por la connotación negativa que suele tener la expresión “cultura de masas”, y por la preeminencia del concepto de “multitud” popularizado por Hardt y Negri (2004), término que recoge un carácter diverso, múltiple y colectivo, frente al carácter uniforme (y veces singular) de la masa. En lo que aquí respecta, la *Critical Mass*, nacida como expresión descabezada y sin líderes, a la vez un antídoto contra la destrucción del espacio público, una fiesta callejera y una anomalía

¹¹⁸La palabra *scorcher* podría traducirse aproximadamente como “quemador” o “quemadora”. Tal nomenclatura era empleada en el siglo XIX tanto por la prensa como por algunos transeúntes, quienes –sorprendidos por la velocidad de los velocípedos– creían que las nuevas máquinas quemaban las calles.

¹¹⁹El FMI ha calculado que el número de coches en China ascenderá de 21 millones en 2005 a 573 millones en 2050. Además, las autoridades están prohibiendo el uso de bicicletas en algunas de las carreteras urbanas con más tráfico, y ya no son permitidas en más de 50 carreteras principales (ibíd.).

¹²⁰Véase a este respecto el Artículo 23, punto 5, sección C de la *Ley sobre Tráfico, Circulación de Vehículos a Motor y Seguridad Vial*. Disponible en: <http://www.dgt.es>.

en un entorno dominado por los coches (Furness, 2006), se presentaba entonces –y continúa haciéndolo hoy día en cerca de 400 ciudades de todo el mundo, más de veinte años después y dada la *reacción en cadena* que se produjo– por medio de la ambigüedad, de un “discurso paradójico e esquizofrénico”, apunta Lois.

Para unos se trataba de una “coincidencia organizada”, para otros de un “paseo colectivo”, para algunos de una “celebración”, para otros de un “encuentro no organizado”... “No era una *mani* [Manifestación] pero era una *mani*”, dice Tomás recordando la primera Masa coruñesa, en la que la mitad de los participantes llegaban de Santiago de Compostela –donde un año antes había aparecido la primera de las Masas gallegas–, y luego de hacer difusión durante semanas, por ejemplo enganchando panfletos en los manillares de las bicicletas que veían por la ciudad. La consigna era clara ya desde el primer paseo: “Si venía *la poli* [La policía] no era una *mani*, no era una concentración... era una coincidencia”. ¿Por qué pedir permiso a las autoridades cuando el tráfico de bicicletas ha de considerarse tan “normal” como el tráfico de automóviles?, se preguntaban. Nadie estaba a cargo, de modo que nadie debería ser identificado como responsable. En los frecuentes atascos de coches, se preguntaban con ironía, ¿acaso la policía identificaba a los conductores y les requería su permiso de manifestación?

La flexibilidad ligada a la bicicleta hallaba su equivalente no sólo en la multitud de ordenanzas municipales que regulan su circulación –cambiando con frecuencia de una ciudad a otra–, sino también en las formas del movimiento. La Masa fue pionera en claves como la descentralización, la acción directa, el *networking*, la horizontalidad y la lucha contra los liderazgos y las jerarquías, elementos fundamentales en el *movimiento de movimientos* nacido a finales del siglo pasado y rastreado en la primera parte de este trabajo. En la práctica, tal flexibilidad no sólo latía tras las variadas definiciones que cada cual daba del evento, ni tras la acción colectiva ejercida en las calles y sobre ellas, sino también en la producción y circulación del discurso. He ahí un concepto propio de los *maseiros*, que no he encontrado en ningún otro colectivo: la “xerocracia”. Libres de burocracia y libres para fotocopiar y distribuir¹²¹. La creación y el diseño individual o colectivo de panfletos, lemas, octavillas, *flyers*, artículos, imágenes, vídeos y todo tipo de cartelería, transmitida de mano en mano o a través de foros, *e-mails*, webs y blogs, rompía con el liderazgo tradicional a través de la política del *Do-It-Yourself*. Del mismo modo se proponían rutas y acciones, que al igual que los carteles podían ser rebatidos y contestados, generándose un espacio discursivo siempre abierto y en transformación.

En cuanto al discurso paradójico aludido por Lois, obedecía según él a una “cuestión táctica”. La Masa, en gran medida monstruosa –al igual que el héroe de los cómics de Marvel–, debería entenderse como un cuerpo colectivo hecho de cuerpos individuales, como puesta en escena de las *tácticas del cuerpo* definidas en el anterior capítulo: ocupación del centro de la calzada, visibilización del disenso, circulación en grupo, bloqueos y taponés, paso de la marginalidad a la centralidad urbana, mutación y deceleración del ritmo de las calles a su paso, exposición en el espacio público, creación de un ambiente alegre a través de cánticos, música o disfraces, etc. Si “el secreto está en la Masa”, tal y como bromean los cicloactivistas madrileños –resignificando aquella campaña publicitaria de Telepizza–, se trata de un secreto forjado por medio de una “inteligencia colectiva”, de una suma de saberes e ilusiones que siguen echándose a la calle una vez al mes. Una “máquina de moverse”, en la feliz expresión de Tomás, que va dejando a su paso un reguero de tinta, a la manera del tóner de las impresoras Xerox. Eso es también la Masa: una escritura

¹²¹El concepto de “xerocracia”, aparecido con la *Critical Mass* de San Francisco, encuentra su origen en el nombre de Xerox, el proveedor más grande del mundo de fotocopiadoras de tinta seca y sus accesorios.

pública y colectiva sobre el espacio de la ciudad, un disenso creativo plasmado sobre el asfalto con ruedas que son manos y voces que son plumas. Tal y como hacen los grafiteros, que escriben perpendicularmente en los muros, los *maseros* lo hacen a ras de suelo, en horizontal y sobre el manillar, aunque colectivamente y en condiciones de mayor visibilidad: los segundos lo hacen en un vehículo sin muros, los primeros usan los muros como vehículos (Boothroyd, 2002).



Ilustración 8. Masa Crítica galega frente al concello

Una máquina de ritmos: política prefigurativa y políticas de la materialidad

Más de uno ha ido cerrando en los últimos meses. Empero, Coruña contaba hasta hace poco con 12 centros comerciales en un radio inferior a 5 kilómetros. Desorbitada proporción para una ciudad media como ésta. Pareciera cumplirse el vaticinio de Jameson (2003): ver a estos centros convertidos en la Calle Mayor de nuestras ciudades. Quiebra de pequeños comercios, privatización, vaciamiento del centro urbano... la historia de estas superficies puebla el discurso activista que habla de una progresiva eliminación del espacio público. Espacio, además, que entre *maseras* y *maseros* se entiende amenazado por la llamada “política de todo-para-el-coche”, sustentada en esta idea: volver al espacio contingente para el movimiento (Sennett, 1978). Un espacio que se ha tornado instrumentalista: “Lugar y medio en el que se despliegan estrategias, donde se afrontan, el espacio ha dejado de ser neutro” (Lefebvre, 1976: 152). Espacio priorizado desde las políticas públicas como área de paso y no de permanencia, como derivado de la circulación. Políticas, critican nuestros protagonistas, que destruyen la calle como espacio para la vida pública, como el *topos* por excelencia –el lugar de encuentro sin el que no caben otros encuentros (Lefebvre, 1976a)–, lo cual tiende a minar la diversidad urbana y la posibilidad de coexistencia de diferencias (Caldeira, 2007). A su paso, celebrando la bici y la calle, la Masa Crítica nos recuerda una vieja lección: no sólo se produce en el espacio sino también el espacio (Fernández, 1980).

Reunidos en hora punta cada primer viernes de mes, a las ocho de la tarde y frente al consistorio, varias decenas de ciclistas –a veces centenas, en los días más exitosos o en aniversarios y Masas de carácter gallego– arriman sus bicicletas junto a la estatua de María Pita, haciendo sonar sus timbres y

bocinas. Muchas de ellas, algunas salidas de ReCiclos, llevan adheridas en sus cuadros la pegatina de “un coche menos”. En el taller, cuando los mecánicos daban el visto bueno para sacar una bici del subsuelo, procedían con la última etapa del ritual: antes de subirla de nuevo a la calle, cual reemergencia a la vida, encolaban a la máquina tal adhesivo, convirtiendo a la bici en un mensaje rodante que permitía identificar al ciclouuario como “uno de los nuestros”¹²². A menudo se le instalaba también una “bicimatricula” con el lema “*No Oil*”, un CD usado y desechado compuesto a base de policarbonato, un derivado del petróleo, y que se amarraba con una brida a los rieles del sillín. Eslogan ecologista que aparecía a veces en su versión más local –“Sen ghasofa” (Sin gasolina)–, actuando como una pantalla proyectada sobre transeúntes y automovilistas, funcionando no sólo como boicoteo sino como acción propositiva, como invitación a moverse sin consumir combustibles fósiles.

Echándose a rodar en un paseo colectivo que suele durar entre una hora y hora y media, pudiendo llegar a las dos horas en las cálidas tardes de verano, y discurriendo a través del centro y de los barrios, con rutas o bien aleatorias –que van trazando quienes se encuentran a cada momento en la cabeza de la marcha–, o bien prefijadas de antemano –propuestas y rebatidas a través de Internet–, y que concluyen generalmente en la misma plaza del concello –salvo excepciones, como en el quinto aniversario de la Masa local (noviembre de 2010) o en la Vª Masa Galega (octubre de 2011), terminadas frente a ReCiclos; o como en junio de 2011, cuando la Masa terminó en el Obelisco, junto a la acampada del 15M–, la conversación tranquila que permite el vehículo se combina con los timbres y con la música que, a veces, sale de los altavoces cargados en algún remolque, donde se instala el *soundsystem* en que suelen repetirse –entre otras– canciones de Yves Montand, Queen o Bourvil, todas cantadas en honor a las dos ruedas. Melodías que se combinan con estos cánticos: “No contamina ni gasta gasolina”, “Yo pedaleo y no me cabreo”, “Cuido mi planeta yendo en bicicleta”, “No gasto un duro y tengo el culo duro”, “Contra o capital, a golpe de pedal”... Ritmos verbales que se suman al pedaleo rítmico que se ejerce sobre el tiempo de la calle, calmando el tráfico.

Ritmos y rimas en las que se entrevé la preocupación por el medio ambiente, los “malos humos” asociados al coche, la economía, el cuerpo y el capitalismo. Rimas que traspasan el evento mensual, como en la canción de la Masa compuesta por Zeta, rapero y activista de Monte Alto, habitual en los paseos y en las asambleas de barrio del 15M: “... el trayecto nunca es largo si el camino es tu destino, pedaleo sobre dos ruedas suele ser de buen vecino”. O en las canciones de La Malarazza, banda habitual en las

¹²²Nótese que, a menudo y en un ejercicio de metonimia, la gente se refería a ReCiclos como “el taller de la Masa”, aunque ambas cosas fueran distintas, compartiendo, eso sí, movimiento y caras. Por otro lado, respecto al lema “un coche menos”, existen discrepancias dentro del cicloactivismo. He ahí la asociación “Biciescuela”, en Granada, que sostiene el lema contrario: “Una bici más, un coche más”. Si bien la bici puede competir, razonan, con las distancias recorridas en ciudad a pie o en autobús, por el contrario el desafío reside en cuestionar el entramado metropolitano de pueblos y ciudades satélite, fundado en la especulación del suelo y la vivienda, en el crecimiento urbanístico y en el paisaje de autovías, circunvalaciones y pueblos convertidos en dormitorio, lo que obliga a las personas a depender del coche debido a las altas distancias cotidianas generadas, ante las cuales la bicicleta no puede competir.

Una tesis, la del colectivo anterior, que parece cuadrar con otro lema: “más carreteras, más tráfico”. Lema que desmiente el mantra de los *lobbies* del automóvil, que sugieren que el único modo de acabar con los atascos y la congestión es construyendo más kilómetros de carretera, algo en lo que parece coincidir el actual gobierno coruñés, quien acaba de aprobar la construcción de un nuevo carril en Alfonso Molina, principal puerta de entrada y salida de la ciudad. Al contrario, autores como Duranton y Turner, de la Universidad de Toronto, sostienen la tesis opuesta: más carreteras igual a más tráfico y más congestión, sencillamente porque aumentan los incentivos para circular –tanto de los camioneros como de los particulares–, incrementándose la demanda de autos, eje central de esa política de “todo-para-el-coche”. Véase: <http://usa.streetsblog.org/2011/05/31/study-building-roads-to-cure-congestion-is-an-exercise-in-futility/>.

juergas del Patio Maravillas y en la Bicicrítica madrileña, que han adaptado de manera divertida el “A galopar” de Rafael Alberti musicado hace años por Paco Ibáñez:

“Las tierras, tierras de asfalto, que alicataron verdes llanuras, cubrieron tubos de escape y el aire con su basura. Y las tristes, tristes ciudades, que poblaron con sus motores, esquilmando la vida entera, encerrando a sus pobladores [...] Pedalea, ciclista bravo, que la calle es tuya... A pedalear, a pedalear, hasta enterrarlos en el mar... Recuerda, ciclista hermana, la bici es el caballo, el caballo de batalla en la guerra que ha comenzado”.

Una guerra que es también una contienda de ritmos, pues el espacio envuelve un tiempo: “A través del espacio, lo que se produce y reproduce es un tiempo social” (Lefebvre, 1976: 110). Frente al *ruido* del coche –dirán– el *sonido* de la bici, frente a la aceleración el apaciguamiento, frente a las prisas la calma, el timbre en vez del claxon. La Masa Crítica como contra-cartografía de la ciudad, arquitectura moral y barricada móvil que produce un espacio de relaciones y no sólo de transacciones. La bici como vehículo para el habla y para la escucha, como artefacto que deja hablar a la ciudad de forma distinta. ¿Y si el desafío fuera dejar de hablar de la ciudad? Y en cambio, dejarla hablar: escuchar sus ritmos, latidos, gritos, silencios y rumores, aprender el lenguaje con que nos habla y con que la hablamos. Una máquina de ritmos, eso es también la Masa. Máquina que, cuando es densa, levanta a su paso las calles, como en la portada del libro de Carlsson (2002), o al menos invierte su imagen habitual. En tal frontispicio, la carretera en la que se atascan los coches gira sobre sí misma, dejándolos parados entre el humo de sus tubos de escape; encima, junto a los árboles y con el pavimento hecho arena, alegres pedaleantes manejan sus bicis portando banderas. La carretera parece ahora una montaña rusa que, haciéndose circular y albergando los ecos de Mayo del 68 –*Sous les pavés, la plage!*–, alude también al bucle de autonomía temporal que vuelve cada mes, para los ciclousuarios, a las calles de tantas ciudades. Esta celebración desafiante, que lucha localmente por su entorno, contrapone así la oscuridad frente a la luz; exagerada simplificación que, no obstante, revela que el antagonismo no es tanto entre vehículos sino entre las sociedades y los modos de vida que éstos producen.

A través de la tecnología ciclista, la Masa Crítica ejerce sobre la ciudad un movimiento históricamente novedoso. En el siglo XIX y hasta principios del XX, y tal y como ocurriría tras la Segunda Guerra Mundial con el automóvil, la bicicleta constituía para el socialismo –al igual que para el feminismo– un vehículo de expansión. Hacia 1890, la producción en masa y la competencia internacional hicieron caer los precios: poco a poco, las clases medias y bajas también podrían acceder al nuevo medio de transporte, que simbolizaba los valores del progreso y la movilidad liberadora. La bici otorgaba a los trabajadores, así como a las mujeres enclaustradas en el hogar, nuevos accesos a gentes y a lugares, así como nuevos métodos para la movilización política. Al fin y al cabo, era la primera vez que las clases populares podían utilizar una tecnología para el transporte individual, pues si bien hasta entonces el caballo era también un medio de transporte, su elevado coste de mantenimiento estaba al alcance de pocos.

He ahí, por ejemplo, el éxito de *The Clarion* (Furness, 2006; Herlihy, 2004; Horton, 2009), una organización inglesa de tejedores socialistas que, entre la década de 1890 y al menos hasta el inicio de la Gran Guerra, no sólo animaba al uso de las dos ruedas sino que coordinaba un club ciclista encargado de expandir la revolución proletaria entre los trabajadores agrícolas y la población rural. Viendo incrementada su movilidad veían amplificado su discurso, que llegaba ahora a los pueblos más remotos, donde organizaban charlas y distribuían revistas y panfletos. La bici contribuía así a la expansión de los

horizontes geográficos y políticos, fomentando la camaradería en los caminos y permitiendo escapar y dejar atrás la ciudad por unas horas o durante el fin de semana. Dejar atrás el humo y la insalubridad de la ciudad industrial y conquistar a pedales el aire fresco y la campiña, cual vía para la purificación colectiva. No extraña así que tantos años después Viera-Gallo, subsecretario de Justicia en el Chile de Salvador Allende, soltara aquella frase que daría título décadas más tarde al libro del ecologista Jorge Riechmann: “El socialismo puede llegar sólo en bicicleta”.

Sin embargo, en los albores de la contracultura, allí donde la Masa dice hallar sus más cercanos antecedentes, la perspectiva más crítica comenzaría a reclamar el movimiento contrario. Así, por ejemplo, desde la década de 1960 anarquistas y ecologistas defenderían la bicicleta con la voluntad de comprimir la vida cotidiana, centrándose en la comunidad y en “lo local”, antes incluso de la era globalizadora. Es decir, el vehículo que era movilizadpolíticamente a finales del siglo XIX como un instrumento con el que moverse hacia fuera de las ciudades, desde hace décadas es empleado para reclamar un movimiento hacia dentro, para reducir la escala de la ciudad. He ahí que para nuestros protagonistas la bicicleta sea el vehículo por excelencia para su movilidad intraurbana y para su ejercicio de una política de lo local y de lo cotidiano. Si feministas y socialistas recurrían al velocípedo como medio para alcanzar los ritmos de la modernidad, hoy en día los cicloactivistas se echan a las calles para cuestionarlos. El mismo objeto, la misma tecnología móvil, es usado y reapropiado con fines opuestos.

La consolidación del sistema de movilidad motorizado y la caída de la venta de bicis al final de la primera mitad del siglo XX –dada la popularidad del automóvil, que desplazaba la imaginación social y tecnológica hacia las cuatro ruedas y traía consigo el desprestigio de la bici, considerada como un vehículo de pobres, mujeres y niños– influyó en que, hasta los 60, la bicicleta quedase fuera de toda narrativa crítica sobre el transporte¹²³. Pero al final de la década esto comenzó a mudar con el movimiento Provo, nacido en Ámsterdam y contrario a la hegemonía cultural del coche. Influidos por el situacionismo, la Escuela de Frankfurt, el anarquismo y el dadaísmo, obtuvieron hasta 13.000 votos en el ayuntamiento, y su programa de “Bicicletas Blancas” –que quería llenar la ciudad cada año de unas 20.000 bicis, que serían usadas de modo totalmente gratuito– sería pionero del servicio público de bicis (Furness, 2006; López Rojo, 2007).

A partir de 1973, con la crisis mundial del petróleo, se dispararía la conciencia ecológica. La *San Francisco Bike Coalition*, por ejemplo, núcleo embrionario de la Masa Crítica, nacería precisamente en los primeros 70, época en la que Ivan Illich –aludido con frecuencia por mis informantes– cargaba contra la ideología motorizada y definía en contraposición la bicicleta como una “tecnología sociable” (Furness, 2006). Ya en los 80 se consolidaría el pensamiento ecologista, aupado por organizaciones como Greenpeace o Amigos de la Tierra, y con la representatividad institucional de los Verdes. Ahora bien, el aumento de la representación parlamentaria y la reducción de la acción directa dieron como fruto, en los 90, la aparición de grupos como *Critical Mass* o *Reclaim The Streets*, hijos de una década en la que se popularizaría el siguiente eslogan, un tanto simplista: “*Two wheels good, four wheels bad*” (Horton, 2006). Los primeros, “nuevos pioneros” del ciclismo urbano (Mapes, 2009), aparecían con el eco de la guerra

¹²³Aun así, en dicho periodo hubo momentos de excepción. En las primeras décadas del siglo XX, en Europa y al margen de su uso por parte de la clase obrera, el ciclismo y los picnics de fin de semana se pusieron de moda, a la vez que aparecían los primeros albergues de juventud, en donde se hacía descuento a los jóvenes que pedaleaban el fin de semana. En los Estados Unidos la bicicleta experimentó un *revival* importante durante la Gran Depresión, cuando caía la venta de automóviles y, además, las actrices y los actores de Hollywood trataban de adoptar formas de vida más deportivas y saludables (Herlihy, 2004).

del Golfo, portando aquella pancarta: “Ningún soldado fue asesinado para llenar el depósito de este vehículo”. Dos décadas después, abrumados por el cambio climático, reclaman el pedaleo como un acto político y no sólo como un juego de niños.

En Coruña, una vez al mes, la Masa prefigura al pedalear un tipo diferente de vida urbana, un espacio distinto y una ciudad más amable. Por eso no sólo protestan sino que actúan y encarnan otra movilidad posible. Encarnan un tipo de “conciencia rodante” (Boal, 2012) que desnaturaliza y cuestiona la hegemonía del coche en el espacio público. Montando en bici e interviniendo físicamente en el entorno, los ecologistas que allí abundan intentan producir una imagen concreta de una sociedad más sostenible, incorporando sus ideales y transmitiéndolos, con más o menos alcance, a través de los pedales. El lema totalizante “Ninguén sen bici” alude al largo camino para transformar el paisaje: llenar la ciudad de bicis implica que *nadie* (plano quimérico) esté sin ella, horizonte ideal hacia el que dirigirse poco a poco. A su vez, la consigna “Usa la bici todos los días, celébralo una vez al mes” nos recuerda que ésta es movilizadora no sólo en los discursos sino también en la vida cotidiana de cada ciclousuario. Un artefacto teñido de verde en su día a día, en tanto en cuanto nos lleva hasta donde puede un cuerpo, reduciendo distancias y velocidades y delineando la escala de lo local; permite un desplazamiento flexible e individual –individualidad que se rompe en la Masa–, en sintonía con los tiempos y en contraposición con identidades políticas más colectivistas, como el socialismo; representa la antítesis del coche, de su coste, de su ruido, de su contaminación; es un vehículo accesible a casi todo el mundo y da acceso a la ciudad; se trata, como hemos visto, de una tecnología apropiable y que te pone en sintonía directa con el entorno más cercano, facilitando encuentros y relaciones.

La Masa Crítica, por tanto, es una expresión múltiple con variados trasfondos, entre ellos el ecologismo. Se sirve de lo que Horton (2009) ha llamado “materialidades ordinarias”, en este caso la bicicleta, que es a un tiempo simbólica (objeto icónico del discurso político) y práctica (objeto de uso diario). Materialidades como ésta que tienen su importancia en la producción y reproducción de identidades políticas. La bicicleta pensada y actuada como *materialidad verde*, dada la vinculación que establece Horton (2006) entre ecologismo y “política de la materialidad”, y que ha llevado a alguna gente a centrarse en objetos como los paneles solares, los molinos de viento, etc. Una cultura material, en suma, a través de la cual la comunidad cicloactivista convierte a la bici en un vehículo de oposición, a través del cual se comunica una particular visión del mundo, una serie de valores e ideas que aparentemente no tendrían cabida en otras materialidades; es decir que, en el caso del cicloactivismo, uno favorece un objeto en cuestión en tanto que entiende que éste no encajaría en el tipo de mundo al que se le contraponen, y que en cierto modo necesita para vivir (Douglas, 1998). Una materialidad ordinaria que, desde luego, no por ordinaria y cotidiana deja de ser importante; quizá sea importante por ser, precisamente, cotidiana y ordinaria. Lo decía al principio: ¡Cuánto hay de artificial en la división entre lo social y lo material! También, cabría añadir, cuánto de artificial existe en cualquier división y jerarquía. Así como la vida filosófica ha tendido a mirar la vida cotidiana como no filosófica e inferior, cabe romper, entre otras tantas cosas, con la separación de lo social y lo material: “Dejar de aceptar la separación de lo filosófico y lo no filosófico, de lo superior y lo inferior, de lo espiritual y lo material, de lo teórico y lo práctico, de lo culto y lo inculto” (Lefebvre, 1984: 24).

Hackear la ciudad: tapones, prototipos y máquinas de guerra

Coruña, Ferrol, Santiago, Lugo, Ourense, Pontevedra, Vigo, Pontearreas. Éstas son las Masas que existen hoy en Galicia. Una vez al año se juntan para la Masa Crítica Galega. También, anualmente y

rotando de ciudad en ciudad, una convocatoria internacional salpica la península: la Criticona de 2009 y 2010 en Madrid, la Masa Crítica Mundial de 2011 en Bilbao o la Pucelona de 2012 en Valladolid. En otros países destaca la *Ciemmona* anual en Roma o la *Vélorution Universelle* –juego de palabras entre *vélo* y *révolution*–, que junta cada año a las distintas Masas francesas y a cicloactivistas de todas partes en ciudades como París, Grenoble o Marsella. En todas y cada una de ellas, de la mensual a la anual, de la más pequeña a la más grande, de lo local a lo global, se suceden una serie de tácticas que son aplicadas en lo que dura el recorrido. En las Masas en las que he participado, ya sucediesen en Coruña, en Vigo, en la ciudad austríaca de Linz o en la multitudinaria Bicicrítica de Madrid en junio de 2012 –pedaleando, entre otros, al lado de Chris Carlsson, uno de los pioneros de la *Critical Mass* de San Francisco, y donde las miles de bicicletas discurrían por la ciudad como una suerte de marea o gran río, y de ahí la expresión de una activista a la hora de cambiar su posición: “pillar un buen afluente”–, dichas tácticas se aplicaban sobre el suelo urbano y en la interacción surgida con coches y peatones.

“El peatón tiene la razón”, solía repetirse a menudo en Coruña, recordando la obligación de detenerse en los pasos de cebra –algo que no siempre se cumplía– y señalando, como hacía Tomás, que todos somos peatones en algún momento del día. La “cuestión táctica” referida por Lois se visibilizaba también mediante el bloqueo del tráfico de coches, en lo que se conoce como “taponar” o “hacer taponos”. Según él, existe una “táctica de estar na rúa”, lo cual nos recuerda que la Masa Crítica es ante todo una *manera de estar* en el espacio público, o más bien, una *manera de hacer* el espacio. Llegada a una intersección, esté o no regulada por un semáforo, la Masa taponará el paso de los coches para asegurar y proteger a los pedaleantes. Uno o dos participantes, que no son designados sino que asumirán dicho rol sobre la marcha y podrán variar en cada cruce, cortarán el paso de los vehículos a motor en los carriles que cruzan, explicando y pidiendo calma a los conductores, pues el tapón será más efectivo si se mantiene un tono amable y no un tono provocador y antagonista. Antagonismo que en ocasiones se hace explícito en la forma de insultos, pitidos y acelerones. No obstante, pese a las discrepancias existentes en el seno de la Masa y a los conflictos que acaecen de cuando en vez, cabe recordar que tal bloqueo o taponamiento no supone más que una breve pausa del tráfico, una acción momentánea en favor de la seguridad general. Recuérdese el lema primigenio: “No estamos bloqueando el tráfico, ¡Somos tráfico!”, y de ahí el matiz remarcado por la mayoría: “No contra el coche sino a favor de las bicis”.

Siempre se ocupaba el carril entero, igual que se recomienda –para la circulación individual–, ocupar el centro del carril. En función de las zonas de la ciudad, de la densidad del tráfico, de la densidad de la Masa y del riesgo implicado, podían ocuparse más carriles, o incluso todos los carriles de una misma dirección. Respecto a las normas de circulación, éstas podían ignorarse en beneficio de la seguridad grupal. Uno de los requisitos y de los principios definitorios de la Masa era el de estar juntos. Sin embargo, a veces se alargaba, se estiraba, se fragmentaba. Por ello, y aunque se intentase mantener un ritmo de pedaleo inclusivo –que no fuese alto y que todo el mundo pudiese seguir–, los rezagados debían estar atentos y acelerar para mantener la unidad. Dicha “unidad móvil”, tal y como reconoce Tráfico a estos grupos, debía a menudo saltarse semáforos en rojo para seguir siendo unidad. Si la cabeza se encontraba el semáforo en rojo no quedaba otra que detenerse. Sin embargo, si la luz cambiaba cuando la Masa estaba atravesando la intersección, y si ésta –protegida por los taponos– era tan larga que se vería cortada en dos grupos al cambiar la señal, entonces era mejor seguir unidos.

Según Lois, estas tácticas y esta ocupación del espacio público permitían entre otras cosas *hackear* la ciudad. Al igual que el activismo tecnosocial en ReCiclos funcionaba abriendo y maleando la tecnología, la Masa abría a su manera la ciudad en tanto que materializaba y visibilizaba otras formas de

recorrerla, y en tanto que volvía transitable un espacio –y lo hacía, en su movimiento, habitable– para las bicicletas y para los ciclistas, habitualmente desplazadas y desplazados de las vías principales. La ciudad se hackeaba al intervenir en su materialidad, abriendo el acceso a sus calles y a sus avenidas. Hablando de la bici y de la Masa, tanto de su uso individual y cotidiano como de su uso colectivo y mensual, Lois se refería al “hackeo” y al “prototipo”:

“É prototipable a nivel técnico –facer unha bici de carga, por exemplo–, e ao mesmo tempo tamén é fácil *prototipar un espazo* cunha bicicleta: facer un tapón, cortar o tráfico, *abrir a cidade*, ir en dirección prohibida, saltarte semáforos sen molestar a ninguén, ser capaz de unir partes da cidade que doutra forma parecen que están moi afastadas, porque igual tes que dar máis voltas co coche ou porque a pé leva máis tempo...”.

Una idea, la del prototipo, que llega también hasta aquí de la mano del *software* libre, pues siempre se opera –o se prototipa– en el llamado “estado beta”, que está abierto como constructo. Abierto y producido entre todos los participantes. Para Corsín y Estalella (2010) el prototipo se define como bien público, dispositivo *in-the-making*, inacabado y sujeto a múltiples intervenciones, reconfiguraciones y reinventaciones, hechas por cualquiera y dispuestas a redefinir, en su acción, su sentido y alcance. Es decir, los prototipos adquieren valor en la medida en que se van haciendo, en tanto son construidos como procesos, paso a paso, pieza a pieza e idea a idea. Su fragilidad es a la vez su potencia: no son estables porque no han sido cerrados y no han sido cerrados porque su valor está en la apertura. Ahora bien, cuando Lois habla de prototipar un espacio y de abrir la ciudad no sólo se refiere a la capacidad de manipularla como si fuera un cacharro, de añadirle y restarle, de taponarla o llenarla de bicis, sino que –fuera del artefacto y de su materialidad– pone su atención en la acción prototipante. Esto es, tal y como apuntan los autores anteriores, ya no sólo estamos prototipando objetos sino formas de relación y de sociedad. En el caso del movimiento de la Masa Crítica, podría decirse, se está prototipando la acción política. Por ello el prototipo se vuelve una figura importante: objeto recursivo por excelencia que no hace sino prototiparse a sí mismo.

En este sentido, además de la coincidencia, el paseo, el encuentro o la celebración, la Masa ha de entenderse como prototipo, “prototipo de acción global”¹²⁴. Proceso abierto y en construcción, creativo y capaz de potenciar redes y alianzas, llegando a influir en la transformación de los hábitos cotidianos de la gente e incluso, a veces, en las políticas públicas de movilidad urbana (Lorenzi, 2010). Tomo de nuevo el ejemplo de la xerocracia, el modo en que el movimiento se expresa y se difunde, el modo en que habla de sí mismo. Se diseñan, se imprimen y se distribuyen *flyers* y octavillas con lemas, dibujos e ideas. A través de Internet, y al igual que ocurría con los objetos en el taller, tales imágenes y mensajes son distribuidos y compartidos, circulando a una escala global. Saliendo en su origen de San Francisco, tales partículas significantes son traducidas y readaptadas localmente en cientos de ciudades de todo el mundo, donde los activistas le aplican sus cambios y sus giros, sus enfoques particulares, añadiendo al modelo original sus rasgos y singularidades. Así, la Masa Crítica se narra y se construye como prototipo global polimorfo y multivocal, que renegocia sus significados a golpe de pedal y a través de los acentos locales que le son aplicados en los encuentros, paseos, festivales y manifestaciones alrededor del planeta.

¹²⁴Esta idea la he esbozado anteriormente en otro lugar y en compañía (Diz y Vázquez, 2012).

Si bien la Masa transforma y construye temporalmente zonas de relación a medida que va pasando por la ciudad, opera también sobre sí misma cada vez que pasa, al narrarse a través de Internet o al conjugar sus verbos con el habla de otros movimientos, o haciendo cuerpo con otros proyectos. Y no lo hace ella sola sino que lo hace con otros, en otros y a través de otros, y en mucha partes. Al igual que en ReCiclos se hacen bicis nuevas a partir de piezas viejas, funcionando en base al reciclaje de objetos y a la reapropiación tecnológica, también la Masa Crítica –a nivel global y en un plano metafórico– funciona como esa bicicleta sobre la que se aplican cambios y combinaciones, abierta, engrasada y resignificada, puesta a punto y devuelta a la calle.

Y es que la Masa Crítica, al menos en Coruña, no termina con el paseo mensual. Aunque, *stricto sensu*, ésta se refiera al recorrido en sí, las redes que entreteje o que ayuda a desplegar –en las que participan maseras, maseros y demás individuos, a veces con un contenido más lúdico, otras más reivindicativo– se desplazan fuera del evento mensual. ¿Ejemplos? Masas nocturnas, rutas cicloturistas en verano o en fin de semana (al Seixo Branco de “bici-picnic” o a la fiesta del Santo Hadrián de Malpica, por ejemplo, una ruta apta tanto para “asfálticos” como para “comepedras”), “bicicletadas” puntuales contra el desalojo del CSOA Palavea o contra el anteproyecto de ley del aborto retirado hace poco por el gobierno central, protestas frente a la Cumbre Europea de Transporte celebrada en la ciudad en febrero de 2010, *night rides* o “carreras nocturnas”, la creación del taller ReCiclos o la celebración de partidos de *bike-polo*¹²⁵.

Y mucho más: la participación de mecánicos y activistas en las Masas gallegas anuales y en las internacionales de Madrid, Bilbao o Valladolid, así como la asistencia a festivales como el *Cyclocamp* celebrado en Ottensheim (Austria); la organización de eventos anuales como las “12 horas en bici”, jornada en la que, alternativamente, se ha de pedalear sin interrupción durante doce horas; el *Park(ing) Day*, evento celebrado en todo el mundo que consiste en la ocupación de una plaza de aparcamiento para coche durante todo un día, llenándola generalmente de hierba, plantas o bicicletas; la marcha “Ciclonudista” –ausente desde hace un par de años–, en la que llaman la atención recorriendo la ciudad con sus cuerpos desnudos, denunciando su desprotección con el lema “Desnudos ante el tráfico”; la colaboración con centros sociales autogestionados (Própolis, Atochas, Palavea), dando charlas u ofreciendo talleres, o sacando ReCiclos a la calle para sumarse a varias ediciones del *Comida, Nom Bombas*, como en mayo de 2011, cuando se transportaba la comida en carros de bicicleta a la acampada del 15M; la colaboración con proyectos como la “cooperativa de consumo consciente y responsable” Zocamiñoa, en la que varios maseros se iniciaron como ciclomensajeros, distribuyendo productos ecológicos en los remolques de sus bicis, dándole a este vehículo una presencia inusual en una ciudad aún no acostumbrada a tales estampas; el desarrollo de estudios comparativos de movilidad entre varios medios de transporte, ejecutado por la asociación Mobi-Liza –de la que forman parte varios maseros– y encargado por el Área de Medio Ambiente de la Universidade da Coruña (UDC); la participación, a título individual o en nombre de ReCiclos y de la Masa, en varias *feiras da sustentabilidade* o “ferias de la sostenibilidad” organizadas por la UDC, montando un punto informativo y hasta un puesto de reparación; o la movilización junto a la plataforma “Salva o tren”, en apoyo de los servicios de cercanías que corren el

¹²⁵El *bike-polo*, bicipolo o ciclopolo es un deporte que hoy se juega sobre todo en bicicletas *fixies*, pero que nació a finales del siglo XIX, cuando la bici pasaba a ocupar el lugar del caballo y cuando se usaban, antes de introducirse los palos o *sticks*, las ruedas delanteras para golpear la pelota (Herlihy, 2004).

riesgo de desaparecer en beneficio de la línea de Alta Velocidad Española (AVE), y he ahí uno de sus lemas, el cual aún figura en un cartel de ReCiclos: “Non á vía da tiranía”¹²⁶.

Estos ejemplos dan muestra de las redes que se tejen entre la Masa Crítica y otros proyectos. En realidad, la Masa, el recorrido en sí, funciona como lugar de encuentro y medio de relación, entorno de empoderamiento y socialización en los movimientos y en el “mundillo” alternativo, en que la gente habla, comparte y se cuenta cosas. El paseo mensual, ReCiclos, la lista de correo y el foro funcionan como “nudos agregativos” del cicloactivismo (Lorenzi, 2010). Pero más allá de las dos ruedas se combinan iniciativas varias, produciéndose hibridaciones de distintos proyectos que actúan en movimiento; esto es, generando saberes y experiencias, en red y según la “lógica del enjambre” (Hardt y Negri, 2004), que deja aflorar una inteligencia sin forma –o mejor, sin forma fija ni consolidada–, descabezada y descentralizada, basada ante todo en la comunicación. Por ello la Masa funciona como una malla de agregación, un movimiento inclusivo y contagioso que, de algún modo –directa o indirectamente– genera otras “masas críticas” (ciclistas o no) que integran esa multiplicidad enmarañada de movimientos¹²⁷. Un ensamblaje, eso es también la Masa. De cuerpos, bicis, materias o proyectos. Un “ensamblaje global” (Ong y Collier, 2005) que no es sino un conjunto de prácticas múltiples que se territorializan y desterritorializan, cuya temporalidad es siempre emergente y cuyas variadas formas están en tensión, mudando o reformándose.



Ilustración 9. Parón en la Masa

¹²⁶Alguna vez, apoyando los servicios de cercanías y la intermodalidad –en este caso, el transporte de bicis en tren–, la Masa Crítica ha accedido a la estación de ferrocarriles, haciendo ver y sonar sus proclamas. En cuanto al transporte de bicis, los cicloactivistas critican las dificultades que encuentran cuando quieren subir su vehículo al vagón, que van a más cada año. “Un atentado”, dirán algunos para referirse a los cambios introducidos en los nuevos trenes, donde se retiraron varias colgaderas y se pusieron en su lugar máquinas expendedoras. A día de hoy, dichos trenes –los de la línea A Coruña-Vigo– tan sólo cuentan con tres plazas de amarre, debiendo reservar cada una con antelación, comprando además del billete del viajero un billete para la bicicleta, con un coste de cero euros. Sin embargo, las críticas de los cicloactivistas se disparan al referirse a otras líneas, como aquéllas con destino Ferrol y Lugo, en las que es imposible portar la bicicleta. Una situación que entienden como crítica y desfavorable, a la vez que incumple las ordenanzas fijadas por el Parlamento Europeo en febrero de 2008, que –en cuanto a los derechos y obligaciones internacionales de los pasajeros de ferrocarril– estableció que todos los trenes deben estar provistos de un área especialmente destinada al transporte de bicicletas.

¹²⁷En este sentido, vale la pena señalar cómo el propio concepto de “masa crítica” –que evidentemente no es propiedad exclusiva del movimiento cicloactivista– se ha ido generalizando y extendiendo en los últimos años entre otros tipos de activismo, deviniendo poco a poco un tropo recurrente en discursos de movimientos como el 15M, apareciendo continuamente en *tweets*, comunicados, foros y asambleas.

En ciudad, la Masa “está bien para quitar el miedo y compartir con los coches”. En efecto, como señala Julio, la Masa funciona como quitamiedos y escuela de aprendizaje para el ciclismo urbano. Lois, Julio o su hermano Lucio, con quien compartió durante años su primera bici, son sólo algunos de los cicloactivistas que se animaron a usar la bici a diario después de “probar” y participar en la Masa Crítica. Y es que una de las primeras sensaciones que dicen experimentar al rodar en grupo no es sólo el redescubrir ciertas calles y descubrirse en ellas ocupando su centralidad, sino también la sensación de seguridad que sienten yendo en grupo y siendo masa. He ahí que cada nuevo ciclouuario que se incorpora a las calles suponga una especie de celebración grupal; y he ahí una de las máximas que subyacen tras el mantra “llenar la ciudad de bicicletas”: a más bicis, más seguridad. Más seguridad para los ciclouuarios y para el resto de la población que habita las calles. Por ejemplo, *grosso modo*, cuando en una ciudad el uso de la bici comienza a equipararse con el uso del coche y del transporte público, cuando ésta deja de ser un ente extraño o un alienígena en la calzada, cuando se consolida como coprotagonista de la movilidad urbana, la velocidad de los coches tiende a disminuir. A menor velocidad, mayor capacidad de reacción de los conductores y menor siniestralidad. Como dice Julio: “Vas cambiando el imaginario. Poco a poco te respetan”. Te respetan porque pierdes gradualmente la condición de extrañeza y te vuelves más visible, algo a lo que no sólo contribuye la Masa sino también el servicio de Bicicoruña instalado por el *concello* en 2009. De hecho, aunque algún testarudo sea reacio a admitirlo, la mayoría aplauden y reconocen –con sus críticas correspondientes– el servicio municipal de préstamo. Justo lo contrario a lo que suele ocurrir con los coches: si bien uno, individualmente, te ofrece la sensación de seguridad, en cambio muchos –colectivamente y en la ciudad– vuelven a ésta insegura (Byrne, 2010).

En cambio, en los últimos tiempos, la Masa ha dejado de ofrecer la seguridad que otorgaba antaño. Uno de los efectos (o de las causas) de convertirse en un *jardín abandonado*, en la expresión de Lois, es que menguan los participantes y por tanto la fuerza y la densidad de la Masa; cuanto menos masa peor se pasa, y además se reduce el cinturón de seguridad que existe cuando hay más participantes circulando. A su vez, y esto fue clave para que gente como Toño, Xabi o Tomás dejaran de participar, se vienen descuidando con frecuencia las tácticas de taponamiento, bajando la guardia en los semáforos, formándose mini-grupos, fragmentándose a menudo la unidad del conjunto y aumentando por tanto las situaciones de peligro. Porque bajar la seguridad es bajar *los cuidados*, y viceversa, tal y como me explicaba un día Lucio y tal y como ha sido pensada la Masa desde una perspectiva feminista (Bruzzone, 2012): cuidados que tenían que ver, por ejemplo, con escuchar al otro, a los ritmos del otro, adaptando y reduciendo la marcha al ritmo de los más lentos. Con todo, para algunos fue la disminución de la alegría, del componente festivo y carnavalesco el factor determinante; para otros fue la pérdida del carácter reivindicativo, de un sentido compartido y su conversión en una “reunión de amigos” que anteponían “charlar y pasar el rato” a la parte más política; a otros, los que menos, les entró “un rollo de solidaridad con los conductores”, queriendo rehuir las inevitables confrontaciones de la hora punta al entender que “también son esclavos de la movilidad de esta ciudad y la sufren como nosotros”. Otro factor importante, que generalmente omiten a la hora de narrar su actual desencanto, tiene que ver con el éxito del servicio de préstamo puesto en marcha por el ayuntamiento: los cicloactivistas de la Masa Crítica, que “adelantaron” casi un lustro a la institución en sus reclamas (la Masa se inicia en 2005 y Bicicoruña en 2009), han experimentado en los últimos 2 ó 3 años un *sorpasso*, de tal modo que –como decía un día una joven en el recorrido mensual– “cada vez hay más gente en bici por la ciudad, pero cada vez vienen menos a la Masa”; dicha realidad, que en el fondo era el objetivo general, ha provocado en algunos –paradójicamente– una herida en su orgullo activista y en su fuero interno, incapaces de reconocer el éxito (paulatino) de la institución, como si estuviesen más cómodos en un estado previo, más contestatario,

minoritario y resistencial. En cualquier caso, la Masa Crítica coruñesa ha perdido músculo, pero aún sigue rodando.

Rodando y desafiando una idea extendida: “Coruña no está hecha para las bicis”. Al igual que en Madrid y en otros sitios (Lorenzi, 2010), esta idea ha contribuido con los años a construir en el imaginario la vinculación de la bici con el escape de la ciudad, relegándola a la montaña o al deporte de fin de semana, y nunca vinculándola con una alternativa real de transporte. Imaginario que se ha plasmado, al menos hasta hoy, en el diseño de la principal (y casi única) vía ciclista de la ciudad, el carril-bici que algún cicloactivista ha denominado graciosamente “carril-guiri”, al discurrir de punta a punta de uno de los paseos marítimos más largos de Europa, en un *modelo lineal* cuyo trazado obedece a la conexión directa de puntos de interés turístico –frente al *modelo en red* de ciudades como Barcelona, por ejemplo– y que, discurriendo a lo largo del litoral, carece de funcionalidad para la mayoría de ciclistas que usan la bici a diario, ya sea para ir a trabajar o a estudiar, o para hacer la compra y pasear, por el centro y por los barrios. Al final de cada Masa Crítica, antes de dispersarse o de reunirse en torno a unas cañas, dando varias vueltas a la estatua de María Pita, los allí reunidos manifiestan su convicción de que, en lo tocante a la movilidad urbana, otra ciudad es posible.

Es la ciudad, al fin y al cabo, el terreno más próximo para la acción política, el que está más a mano, abarcable con el cuerpo, a golpe de pedal, amenazado. La metrópolis convertida en lugar de producción y en lugar de lucha (Negri, 2008). Por ello se ha visto ensayar en los últimos años, especialmente a partir de mayo de 2011, lo que los activistas han llamado “huelga metropolitana”, una prueba más –tal y como explicaba en el anterior capítulo– de que no sólo el reciclaje se politiza sino que también la política se recicla. La tradición obrera de la huelga es readaptada a los nuevos tiempos. ¡Hay tantos parados que hoy hacen huelga a su manera! Ya no sólo se produce en la fábrica sino en toda la ciudad; el tiempo de trabajo no se restringe a los espacios convencionales sino que se expande al hogar y a las calles; ya no sólo la convocan sindicatos sino también movimientos; ya no sólo huelga de producción sino también de consumo, etc. Por tanto, si la precariedad se deslocaliza hoy a lo largo de la ciudad, habrá de ser toda la ciudad el escenario de la dramatización huelguista. En este caso, la Masa, que desde 1992 ocupa y *hackea* cientos de ciudades en sus paseos mensuales, ha servido como un valioso precedente. Taponando y cortando calles, ralentizando las conexiones metropolitanas, colapsando a veces las vías de acceso y la circulación del centro, ha puesto de relieve –desde un punto de vista contestatario– cuán importante es hoy actuar sobre el transporte, los servicios, la información o las telecomunicaciones.

En la mayoría de esas huelgas y en sus manifestaciones podías encontrarte, sin dificultad, a cicloactivistas de la Masa o ReCiclos, caminando con sus bicis llevadas de la mano. Y es que el paisaje del activismo también se compone de cosas, de trastos, de objetos: el megáfono, el silbato, el cartón, la pancarta, la cámara, el móvil, la cacerola... y últimamente, cada vez más, las bicicletas: bicicletas junto al portal de la anciana que va a ser desahuciada, bicicletas en las huertas urbanas, bicicletas en los centros sociales y en las asambleas, bicicletas en comidas y acampadas. Pero las bicis no sólo acompañan, como en el caso anterior, a los activistas en las marchas, sino que a veces son el vehículo estrella de la movilización, funcionando –tal y como insinuaba Lucio en clave deleuziana– como “máquinas de guerra”. Es, por decirlo a la manera de Cortázar (1996), como si la bicicleta, ese ser inocente, “ente dócil y de conducta modesta” (ibíd.: 57), se irguiese y nos advirtiese: “No ocurra que las bicicletas amanezcan un día cubiertas de espinas, que las astas de sus manubrios crezcan y embistan” (ibíd.: 58).

Así, por ejemplo, han aparecido recientemente los “bici-piquetes”, recorridos a poca velocidad usados durante las últimas huelgas para cortar y ralentizar el tráfico en ciertas zonas, mostrando –al igual

que ocurría en la Argentina del “corralito” en 2001–, la importancia de bloquear carreteras para incidir sobre el tránsito de personas, bienes y vehículos¹²⁸. O recuérdese el *Bike Bloc*, el “bloque de bicis” mencionado en la primera parte, gestado durante la contracumbre climática del COP15 como una “irresistible máquina de guerra”, en donde las bicis se usaban como escudos para bloquear el paso de la policía y para proteger a los manifestantes, mientras en Santiago de Compostela, el 12 de diciembre de 2009, se desarrollaba la “Pedalada contra o cambio climático”.

A veces las bicicletas se alzaban al aire, sobre los hombros, una vez terminada la Masa Crítica o luego de alguna pausa colectiva, cuando la Masa se echaba al suelo y hacía la ola de adelante hacia atrás, subiendo despacio hasta terminar dando un salto. En ese impactante y poderoso gesto, la bici se mostraba como artefacto arrojadizo, que no obstante hacía la guerra pedaleando, y a veces emplazándose a un ritmo y en un lugar en que no era bienvenida. En estos casos, en contracumbres, huelgas o manifestaciones, la bicicleta y el cuerpo de cada usuario trataban a su manera de ganar la ciudad, y en realidad actualizaban viejas prácticas y viejas tácticas en las que la bici era protagonista. He ahí los batallones ciclistas de la Primera Guerra Mundial, que dejaron de existir al consolidarse la guerra de trincheras; o las manifestaciones de los años 30, donde era habitual ver a los obreros con el puño en alto y con la otra mano en el manillar; o las tácticas empleadas por la *Résistance*, que durante la ocupación nazi en Francia se servía de las bicis para enviar mensajes, ocultándolos dentro del manillar, de los neumáticos o en el sillín; o las bicicletas empleadas por las fuerzas del Norte durante la guerra de Vietnam, transportando suministros escondidos bajo capas de maleza (Herlihy, 2004).

Alegría entre las piernas: (re)conectar con el entorno a golpe de pedal

“Hay otras alegrías en el uso de la bici”, decía Julio. Para él, imprimir velocidad y acelerar con la bicicleta el paso del caminante no era siempre una prioridad. De hecho, por épocas y “en función de los ritmos vitales”, “para no olvidarme de caminar” –como solía decir, medio en broma y medio en serio–, la dejaba a un lado y recorría a pie la ciudad. Al fin y al cabo, señalaba, también de ese vehículo podía uno crearse dependencia. Curiosamente, a su juicio, andar en bici tenía algo de “vagancia” y de “comodidad”: “Es cómoda, es de vagos, excepto cuando tienes que subir la cuesta arriba, aunque la gente medio lista sabe que puede subirla a pie... La bicicleta es cómoda porque aprovechas la inercia y te dejas llevar, sobre todo si tiene marchas”. Un “elemento de comodidad” en una ciudad notablemente llana, que para Julio cuenta tan sólo con una cuesta: “Mi teoría es que en Coruña sólo hay una cuesta, al ser el centro todo llano... Las cuestas están en los extremos. Sólo tienes una cuesta abajo para salir, pero ésa no cuenta; la ciudad es compacta, no tienes que subir y bajar todo el rato”. Una ciudad que está cambiando y extendiéndose cada vez más: “Están alargando la ciudad fuera de lo razonable, incluso para su gestión [...] Cuando a la gente la expulsaron a Arteixo, a Cambre, a Culleredo... Todo eso provoca los atascos de Alfonso Molina”.

Y sin embargo, pasado un tiempo e igual que le oí decir a otra gente, llega un punto en que echa de menos la bici, no sólo el artefacto sino lo que éste le permite hacer –o, con Latour (2008), lo que le *hace hacer*– con su cuerpo y con la ciudad: “En realidad, haces más ejercicio andando... pero si quiero

¹²⁸Serían los *piqueteros*, precisamente, quienes desarrollarían en uno de los primeros gestos que no tardarían en globalizarse, la analogía entre la fábrica y la metrópolis: “[...] trabajadores desempleados, que no pueden cerrar las puertas de fábrica alguna, deciden en cambio ‘piquetear’ la ciudad, cortando calles, impidiendo el tráfico, haciendo que la metrópolis se detenga. Dicho de otra manera, los piqueteros pusieron a prueba una especie de huelga salvaje contra la metrópolis” (Hardt y Negri, 2009: 263).

hacer recados, llegar a Elviña o hacer ciertas cosas, con la bici las hago más rápidamente”. He ahí una leve paradoja del vehículo por antonomasia de la desaceleración, usado para bajar el ritmo y “calmar el tráfico”: su utilidad radica en parte en la aceleración que proporciona, al menos respecto al ritmo del peatón. Eso sí, se encargarán de puntualizar la gran mayoría de mis informantes, incómodos tras señalarles la anterior contradicción: “Es eficiencia pero también es gusto y placer”, dirá Olivia; “Maximización, non aceleración”, apuntará Xabi. “Chegas antes, pero cun ambiente e cunhas situacións que non teñen nada que ver coas prásas e coa tensión que che proporciona o coche”. En el caso de Julio, su reencuentro con la bici siempre se desenvolvía en un plano fenomenológico, como si gozase al practicar –en sus derivas por las apretadas calles– cierto arte de la “*transurbancia*”, como si atravesar la ciudad en bicicleta fuese un modo de conocer e interpretar simbólicamente el territorio, una “lectura psicogeográfica” (Careri, 2004).

Cruzar la ciudad a pedales le permitía además replantearse las distancias. Julio, que al igual que su hermano Lucio pasaba mucho tiempo en las bibliotecas, recuerda cómo le afectó el traslado de una de ellas a Elviña:

“Nunca había ido hasta Elviña. Pasaron para allí la biblioteca y empecé a ir hasta allá... y a los cuatro días la dimensión había menguado. Como ya empezabas a tener unas referencias físicas de lo que te llevaba, puntos de referencia en el camino, pues era una cosa cortita... mientras que antes, en el imaginario, era ‘¡me la mandan al quinto coño!’”.

El recorrido le traía, al igual que para aquel ganadero *nuer* (Evans-Pritchard, 1977), la siguiente lección: muchas veces la distancia no está en los pies sino en la cabeza. Lección tan bien aprendida por migrantes y viajeros y que Julio hacía suya al aligerar el ritmo a pedales. Un ritmo que replanteaba a su vez una distancia, muy relacionada –según Lucio– con el “aislamiento artificial” producido en la ciudad a través de la infraestructura viaria. Para él, las carreteras y avenidas generan a menudo una “ruptura de la continuidad” que dificulta el movimiento a pie o en bicicleta, alejando al cuerpo de la posibilidad de recorrer la ciudad, de entrar o salir de ella.

Amante del cine, y habiendo colaborado en varias ocasiones –traduciendo o sincronizando subtítulos– con el CGAI (*Centro Galego de Artes da Imaxe*), frecuentado por él mismo y por otros mecánicos del taller, Julio echa mano precisamente de una expresión cinematográfica para describir su deslizamiento en dos ruedas por la ciudad: el *travelling*. Dicha técnica, que alude literalmente a ese “estar viajando” que implica el moverse por la urbe, y que puede traducirse aquí como “desplazamiento”, consiste en desplazar la cámara hacia los lados, movimiento realizado generalmente sobre un vagón que rueda por una vía. Redescubriendo el escenario urbano y desfilando gustosamente por sus adentros, Julio se mueve de lado a lado y ve moverse el paisaje, pasando a su través y mirándolo de modo distinto a cuando camina:

“La bici te da otra visión. El ojo se acostumbra y hay un montón de mundos que no ves cuando caminas, cuando vas siempre por el mismo sitio y no te fijas en el árbol, en si es una acacia o un granado... En cambio, con la bici, que hace ese efecto de *travelling*, te llaman más la atención cosas que, de otro modo, pasarían indiferentes”.

El pedaleo, pues, como una forma de mirada; desacostumbrar al ojo, desfamiliarizar lo mirado, para leer la ciudad de forma distinta. En Dinamarca, en Barcelona y luego en Coruña, los monumentos que le pasaban desapercibidos en la acera cobraban desde el asfalto una luz diferente. Después de todo,

las alegrías que él veía en la bici le llegaban a menudo a través de ese *vagar*, de ese *discurrir*, un vagar que parece muchas veces un anacronismo en el mundo de la prisa y la urgencia (Le Breton, 2011), y un *errar* que es demasiadas veces sinónimo del *error*, del fracaso, de lo improductivo o lo innecesario (Delgado, 2014). El goce y el placer del trayecto. He ahí el cachondo eslogan *Put the Fun Between Your Legs*: “Alegría entre las piernas”.

Una alegría que Julio era incapaz de vincular con el uso del coche en la ciudad:

“De hecho, no concibo desplazarme en coche en un ámbito relativamente reducido. Me niego. La cabeza no me lo permite. ‘¿Te llevamos? ¡No!’. Para mí no es una cuestión dogmática sino fisiológica: no tiene sentido moverse por la ciudad en coche [...] En los últimos diez años lo habré hecho un par de veces, y para cosas puntuales, por ejemplo una mudanza o un traslado de materiales a Própolis en furgoneta”.

Una cuestión fisiológica por la cual, en su experiencia, caminar y pedalear reducen la escala de la ciudad a lo que puede un cuerpo: su ciudad se agota allá donde se detienen sus piernas. Además, añadirá entre sonrisas, “el coche tiene una serie de obligaciones (seguros, permisos, carburantes, revisiones...), y de entre ellas una mayor que es el trabajar”. Al igual que su hermano Lucio, Julio mantiene una tensión constante con la esfera laboral, a la que intenta acceder tan sólo muy de vez en cuando y para desempeñar trabajos ocasionales o de temporada; en este caso, y a diferencia de lo que le ocurre con la bici, relaciona el tener un coche con su alto coste de mantenimiento y con un determinado estilo de vida cuyo epicentro suele ser el trabajo. He ahí la sintética frase de Andy Singer (*Drive to work/Work to drive*), que Lois –tirando de xerocracia–, traduciría y distribuiría en una de las Masas, dibujando un coche y el siguiente enunciado: “Mercar este coche para ir ao trabalho... Ir ao trabalho para mercar este coche”. Frase con la que pretendía llamar la atención sobre tal círculo vicioso y sobre un trasfondo mayor: la bici, y su coste medio irrisorio en comparación con el coche, no sólo invitaba según él a otra movilidad (y a un ideal de vida más bien localista), sino también a otro modelo de producción (reducción de la jornada laboral, etc.). Su razonamiento se resumía así, si cabe con un exceso de optimismo: al no tener un coche y al no tener que “hipotecarte” en su compra y mantenimiento, menos dinero necesitas para mantener tu vehículo (tu bicicleta) y, en resumen, menos necesidad de ir al trabajo.

Para expresar su relación con el entorno y describir su cotidianidad a pedales, tarde o temprano todos acababan refiriéndose al coche. Unos no podían verlo ni en pintura, otros no tenían ni carné, algunos lo usaban de vez en cuando –para un viaje largo, para ir a recoger a alguien al aeropuerto, etc.–, y otros, como Tomás, decían que “el coche no es malo en sí mismo. El *rollo* es su utilización; es una *full* [una porquería] si lo usas mal”, y su mal uso era un uso excesivo en ciudad. Si ReCiclos era *la casa de las cosas* en tanto que es la morada la que junta buena parte de nuestros objetos cotidianos, el coche se presenta en cambio como extensión del hogar, casa rodante exterior al mundo doméstico en la que también se come y se consume, incluyendo imágenes y *media*, y donde se escuchan confesiones íntimas y conversaciones familiares como si estuviésemos en la cocina de nuestra casa (Mapes, 2009). Extensión privada que ocupa (o “coloniza”, dirán) el espacio público. “Objeto-Rey”, “Cosa-Piloto”, prioridad de aparcamientos y accesos: “el espacio se concibe según las coacciones del automóvil. Circular sustituye a Habitar” (Lefebvre, 1984: 128). Objeto significativo, “signo del consumo y consumo de signos” (ibíd.: 130), el coche –dada la feminización de los objetos en la publicidad– se hace mujer para ser comprado (ardiente, obediente), pero “el automóvil es ante todo (y para todos, hombres, mujeres y niños) vivido

como falo, como objeto de manipulación, de cuidados, de fascinación. Proyección fálica y narcisista a la vez, poderío pasmado por su propia imagen” (Baudrillard, 1995: 79).

Frente al “encapsulamiento” del coche, decía Julio, en sus paseos en bici había algo de voyeurismo: “ves a gente pero sales ya inmediatamente”. Aludía entonces al *flâneur* baudeleriano, espectador urbano de la sociedad industrial, callejeador nato, que miraba pero a la vez participaba directamente en el entorno. Eso sí, en ciudad has de estar muy pendiente del tráfico, y por ello a veces ocurre justo lo contrario: la gente te ve pero tú no la ves, y así te lo recuerdan días después con un sencillo “te vi pasar...”.

“En bici tienes una *flexibilidad* mayor que en coche”, sigue Julio, marcando la bipolaridad a través de los contrastes extremos que enuncia. “Hay una selección de con quién quieres hablar”, y así uno echa de pronto el pie a tierra y se reconvierte en peatón para iniciar una charla. Al contrario, la circulación en automóvil se le antoja menos contemplativa y menos interactiva –y esto lo dice como un observador externo, pues él no conduce–, un discurso muy extendido sobre todo al valorar el papel del coche en la ciudad y en sus accesos metropolitanos. La sensación de protección ante un ambiente aparentemente incierto e inseguro, la velocidad del desplazamiento, el aire acondicionado, la atención puesta en la radio y en las señales, la publicidad a ambos lados de la vía o el teléfono móvil anulan progresivamente la posibilidad de diálogo con el entorno inmediato (Ocampo, 2004). *Neutralización* visada a convertir a los conductores en telespectadores: “A diferencia del *flâneur*, el telespectador no transita para descubrir sino para evadir” (ibíd.: 93). Tránsito aislado y acelerado que tiene entre otros efectos, para el autor, la reducción de la mirada (el mundo se reduce al tamaño de la ventanilla); la atrofia de la percepción táctil (la imagen se antepone a la experiencia y el individuo deviene “burócrata de la percepción”); y la imposibilidad de reconocer identidades, anulando la memoria corporal y reduciendo el paisaje a pasaje. Por ello, en su elogio del camino y en su dura crítica al “ojo hipertrofiado” del conductor de automóvil, dirá de él Le Breton –quizá exageradamente, como a menudo lo hacen mis informantes para clarificar sus jerarquías y marcar bien sus fronteras– que es “el hombre del olvido: el paisaje desfila a su lado, más allá del parabrisas, sin que él sienta nada, en una especie de anestesia sensorial y de hipnosis con la carretera” (2011: 80).

Refiriéndose al aspecto más sociable de la bici, Olivia, con gracia, afirma: “La bicicleta funciona un poco como los perros... La gente va a sacar a los perros y termina hablando entre sí. La bici es un motivo de interacción”. Son los perros, precisamente, los coprotagonistas de la escena desarrollada tras la ventana, correteando en el campillo que rodea la biblioteca desde la que escribo. Detengo las manos y contemplo por un segundo: sus dueños forman un círculo y parlotean largo y tendido; aunque éstos les hablen como a personas, en realidad son los perros –en esta escena– los que hacen hablar a sus dueños. Al volver a teclear recuerdo que Olivia, a sus treinta y tantos, continúa sin carné. No le gusta andar y por ello valora “la sensación agradable” que siente al pedalear: “No hay el estrés de aparcar, vas percibiendo lo que hay en tu entorno, no haces ruido y es calmado”. Frente a la soledad con la que se ha asociado su uso fuera de la ciudad (Augé, 2009), Olivia narra su experiencia en términos de un vehículo relacional, a través del que ve acentuada su interacción con la gente y con el espacio, manifestando los valores de “comunicación” y “sociabilidad” que tanto relacionan con el vehículo: “La bici urbana no es solitaria porque te permite interactuar con el entorno: puedes mirar a la cara, te ven, puedes parar, puedes ir en paralelo con otros y hablando...”. No precisas conocer al otro para saludar e intercambiar unas palabras, pues existe entre parte de los ciclistas urbanos una suerte de compadraje –al estilo gremial o a la manera

de los camioneros en la carretera— que se traduce en guiños cómplices y en saludos, a viva voz o con el timbre. “Interactúo con gente que no conozco porque van en bici. Hay *un esfuerzo de reconocimiento* hacia quien se atreve a ir entre los coches. Hay un apoyo: ¡olé por ti! Somos uno. Tenemos que apoyarnos”.

Interacción también con las calles, con el asfalto y con los adoquines. No por casualidad uno de los primeros modelos de bicicleta se denominaba *boneshaker* (“agitadora de huesos”), y así hay quien ha definido la bici como un “vehículo de percepción” (Switzky, 2002). Percepción sensorial que juega su papel a la hora de delimitar el territorio: “El hombre capta la realidad a través o a partir de sus sentidos” (García, 1976: 33). Recorrer la ciudad en bicicleta se vuelve así una profunda acción sensorial: la mirada constante y la necesidad de ser visto; el tacto sentido en cada bache o en cada semáforo en rojo, cuando el pie toca el suelo; el oído atento al mapa sonoro de claxon, motores y ambulancias; el olfato activado en un vehículo abierto, máquina aireada que cruza el ambiente. Sentidos que se agarran a la ciudad y la hacen más aprehensible, manteniendo al cuerpo en estrecho contacto con el espacio, abarcando con él más ciudad, más territorio. A fin de cuentas, “lo que uno puede hacer en un espacio determina su modo de sentirlo” (Hall, 1987: 72), a la vez que “el diferente empleo de los sentidos produce diferentes necesidades en relación con el espacio” (ibíd.: 181). “En bici estás más conectado con el entorno”, repetirán una y mil veces. Y al estarlo, trazarán sus rutas en función de éste: atajos, itinerarios con los que dar un rodeo y evitar las pendientes, rutas que eluden a ciertas horas las vías con mayor tráfico, maniobras para dejar atrás a los autobuses y no salir ahumando tras sus tubos de escape, en un disparo bien poco saludable de monóxido de carbono y dióxido de nitrógeno, etc.

Práctica activa de la ciudad, movilidad articulada en base al cuerpo. “A mí, por ejemplo, no me gusta el deporte, y la bici son esos diez minutos en los que mi cuerpo tiene que acelerar, moverse y sudar”, dice Olivia. “El cuerpo está muy presente: te exige una cierta continuidad, que tus músculos estén más o menos en forma”. Al contrario que el coche, santuario y zona de protección frente a un exterior supuestamente amenazante, en donde el conductor permanece atado y prácticamente inmóvil —“aunque la automovilidad es un sistema de movilidad, el conductor sólo tiene que hacer un mínimo de movimientos una vez que está atado al asiento” (Dennis y Urry, 2011: 52)—; y al contrario que otros medios de transporte como el avión, que pese a su apariencia de seguridad es un lugar en donde es prácticamente imposible vivir —paradigma del encierro y del cuerpo disciplinado, en donde la gente se desplaza en la medida en que no se mueve, que está junta pero que no se toca, y que recuerda que todo encapsulamiento supone a la vez la administración de algún nivel de secreto (Anta, 2013)—, la bicicleta mantiene al cuerpo sin aislamiento alguno, a la vista de todos, en público y a merced del tiempo, y su acción y movimiento es condición *sine qua non* para su funcionamiento.

Si bien los cambios en el tiempo, o más bien en la velocidad, condicionan y transforman las formas de vida (Virilio, 1997), y si bien —como advertía Illich—, sumado todo el tiempo que cada uno dedica a su coche, incluyendo el mantenimiento, los atascos o la búsqueda de aparcamiento, su velocidad media en ciudad no supera a la de la bici (López, 2012), hay otro tiempo (el atmosférico) con el que nuestros protagonistas interactúan a diario. Olivia, por ejemplo, asegura que “la bici te trae una dependencia bastante fuerte de los elementos naturales”. Ella mira al cielo y hace cálculos a su manera: “Veo si está lloviendo o si está despejado. Si tengo tiempo y llueve, para volver espero a que escampe. Me permite esa flexibilidad... del mismo modo que en la huerta te tienes que adaptar”. Dedicando sus energías, últimamente, a una de las huertas urbanas y comunitarias aparecidas en Coruña, actividad que para ella tiene mucho de político, no sólo por su utilidad sino por “reivindicar que la producción de

alimentos esté controlada por las personas que los consumen, y por cambiar la concepción de la ciudad”, adapta su ritmo de pedaleo –igual que cuando sacha o siembra– a los ritmos naturales que alumbran y riegan la ciudad: “Puedes flexibilizar un poco tus ritmos. Me gusta adaptarme. Me genera una satisfacción ese *saber-hacer*, ese saber adaptarte a tu entorno. No puedes forzarlo: tiene sus ritmos y tú tienes que interactuar con ellos”.

Sin duda, el tiempo atmosférico es uno de los *hándicaps* que han de sortear estos cicloactivistas. De hecho, aún hoy, cualquier ciclousuario es alguien que, a diario, ha de responder a un montón de preguntas, debiendo justificar el uso que hace de la bici, dada la extrañeza y la excepcionalidad con la que tal artefacto es vehiculado al imaginarlo en vía urbana: ¿Y no te cansas? ¿Y no sudas? ¿Y no llegas tarde? ¿Y no es peligroso?... Y desde luego, uno de esos *peros* –tal y como se refería Tomás a las reticencias con las que se encontraban en los primeros años (“los peros y los peros”), y que para él sólo eran “tópicos”– era el tiempo coruñés, su humedad, sus fríos, sus vientos y sus lluvias. Del mismo modo que en verano, al igual que para el obrero, el cóctel de sol y asfalto esculpe en el cuerpo aireado un “moreno de ciclista”, tatuando manos, brazos, cuello y pantorrillas, el largo invierno obliga a éste a cubrirse, adaptándose a las inclemencias. Sin embargo, tal y como suele recordar Toño, haciendo hablar a su experiencia: “No existe el mal tiempo sino la mala indumentaria”. Así, llegado el día, el cuerpo se cubrirá y se echará a las calles, sin por lo demás establecer una gran ruptura con respecto a los hábitos cotidianos de vestimenta, pues ahí radica la diferencia para con el ciclismo: el suyo es un hábito más, incorporable al día a día de su vida en la ciudad.

“Los alemanes, los daneses, los *señores del norte*, que viven en nieve y andan en nieve... Es una mentira mala, el gran tópico”, dice Tomás, aludiendo como de costumbre a los países septentrionales, usados como prueba de que al ciclismo urbano no lo tiene por qué frenar el mal tiempo. Además, indica, “la lluvia trae coches”, así que no hay que entregarles la ciudad –perdiendo así la “batalla”– ni abandonar la bicicleta:

“La esencia de la lluvia es que trae coches. Cuando llueve, la gente no se quiere mojar, y para no mojarse es capaz de tirarse una hora en un atasco. Hay dos maneras de no mojarse: debajo de la capota de un coche o debajo de un traje de aguas. Yo elijo el traje de aguas porque en mi vida... ¡Es que estar parado en un atasco es lo más triste que te puede pasar! *Son horas que me duelen*. Cada hora que paso en un atasco me desgarró, me desgarró”.

Él ya se ha “comido” alguno, entrando en furgoneta a la ciudad. En su praxis, el tic-tac del reloj no sólo pasa sino que se incorpora, pudiendo desgarrarte o correr a tu favor. La alegría de la bici, para él, también consiste en hacer que el tiempo no duela.

Toño, a su vez, parece preparado casi para cualquier cosa. En su alforja una capa de lluvia, eficaz si no sopla mucho viento. En sus ruedas, guardabarros y una faldilla delantera bien grande, que evita las incómodas salpicaduras. A veces lleva un pantalón impermeable y unas polainas, aunque prefiere mojarse un poco a ir incómodo. De abrigo, en los días duros, un forro polar *windstopper*, para cortar el viento. En los primeros años le salían sabañones en las orejas; ahora lleva una banda que las protege. También, para el frío, mejor una braga de cuello que una bufanda, pues se fija más a la piel y genera una cámara de aire caliente. Guantes en las manos, claro. En su diálogo con los elementos, Toño cambia su indumentaria a medida que pasan las estaciones; si la Masa actúa sobre la ciudad como una máquina de ritmos, su pedalear cotidiano se adapta y dialoga con los ritmos naturales. Combinando el ciclismo urbano con el

cicloturismo –que suele practicar en vacaciones–, Toño siempre trata de hacerse con materiales que valgan para la ciudad y para la montaña. Pero sus culotes y sus zapatillas de suela rígida –que evitan que se doble la planta y hacen más efectivo el pedaleo– los reserva sólo para escapadas. “Y para andar por la ciudad [al margen de los complementos señalados] *ropa de calle*... ¡No tienes que andar de romano!”.

Hacer una etnografía ambulatoria y a pedales implica poner el cuerpo en acción, descubriendo sobre la marcha nuestras capacidades e incapacidades físicas, y a veces nuestra propia *resistencia*. Si en la época dorada del *Tour de France*, para fans como Augé (2009), el ciclismo profesional tenía mucho de “épica” y “epopeya”, aún hoy, en las cuestas de la ciudad, algún gracioso recurre de vez en cuando a los héroes del Tour y los extrapola descaradamente al ciclismo urbano, ya no para alabar el esfuerzo sino para burlarse de uno. Así, el antropólogo –al igual que el resto– deberá atender a mitad de repecho a las mofas de los transeúntes, que en nuestro contexto tienen en Induráin, Olano y Contador unos destacados referentes... a los que acuden siempre y cuando no se acuerden de silbar la canción de Chanquete y de la serie de televisión “Verano Azul”.

“Hoy, cambiar la vida es, en primer lugar, cambiar la ciudad”, decía Augé en su estudio de las dos ruedas (ibíd.: 19). Cambiar nuestras maneras de relacionarnos en ella y con ella: cambiar la ciudad cambiándonos a nosotros mismos. Moverse de un lado a otro, deambular y encontrarse con alguien, acentuar las interacciones, ver y ser visto, tocar, percibir, cambiar el ritmo, romper con la pasividad y poner a trabajar el cuerpo... y hacerlo, en este caso, local y sosteniblemente a través de la bici, vehículo que deja aquí de estar confinado al deporte y al tiempo libre. “El milagro del ciclismo devuelve a la ciudad su carácter de tierra de aventura o, al menos, de travesía” (ibíd.). Una travesía que acorta los viajes y al mismo tiempo reduce la escala de la ciudad, la “reequilibra”, como dice Lois. Un reequilibrio que guarda relación con los llamados “intangibles” de la bicicleta, que van del ahorro en gasolina, infraestructuras y gasto sanitario a la mejora de la convivencia y de la calidad del aire, o al repunte del pequeño comercio y de la economía local; intangibles baremados, entre otros, por el doctor Alexander Grous, de la *London School of Economics*, y referidos generalmente a la sanidad, al medio ambiente y a la producción laboral, ámbitos a los que tiende a beneficiar la bicicleta¹²⁹.

“En pocos segundos el horizonte limitado se libera, el paisaje se mueve. Estoy en otra parte, soy otro y sin embargo soy más yo mismo que nunca; soy ese nuevo yo que descubro” (Augé, 2009: 39). En su elogio de la bici, el francés describe su experiencia, al igual que mis informantes, en términos de alegría, autonomía y libertad. “Una máquina de felicidad”, dirá Lucio, también “curativa”, “porque haces otro juego con los lugares”. El viento en la cara, la posibilidad de dirigirse en cualquier dirección. Para él, en su panegírico sincero pero a veces algo ingenuo –pues elude todo conflicto–, el vehículo trae consigo el descubrimiento de uno mismo y el descubrimiento de los otros. Una experiencia ligada al tiempo y al espacio. Por un lado, montar en bici es una “experiencia conquistadora del cuerpo” (ibíd.: 41). Por otro, “es aprender a administrar el tiempo, tanto el tiempo corto del día o de la etapa, como el tiempo largo de los años que se acumulan” (ibíd.: 43). Que la ciudad, al volverse ciclable, se convierta de nuevo en un lugar de encuentro. A eso aspira Augé: “Se trata... de devolver sus cartas de nobleza al azar, de comenzar a romper las barreras físicas, sociales o mentales que anquilosan la ciudad y de devolver el sentido a la bella palabra ‘movilidad’” (ibíd.: 64).

¹²⁹Véase: http://españasemueve.es/noticias/investigacion/733-cada-ciclista-ahorra-276-euros-a-la-sociedad-en-beneficios-intangibles.html#disqus_thread.

La ciudad nerviosa: cuerpos manchados en la jungla de asfalto

Ocurre algo curioso con la bicicleta, flexible y maleable no sólo a nivel tecnológico sino también cultural. En todo el mundo, tal objeto tiene algo de ambiguo y contradictorio. Al fin y al cabo, su valor y simbolismo dependerán del contexto y los usos que, de un modo u otro, le sean dados. En ciertos ámbitos resulta un instrumento de liberación (la infancia, el socialismo, el feminismo), mientras que en otros es un signo de atraso; es la quintaesencia de la era victoriana –y también, en nuestro caso, de la posguerra (Delibes, 1966, 1988)– y a la vez una máquina preñada de futuro, tal y como insinuaba un joven Paul Newman en *Dos hombres y un destino*, ambientada en el siglo XIX; transporte “verde” pero ligado al desarrollo del coche y las carreteras; producida en aras de la sangrante industria del caucho... y símbolo de bienestar (Boal, 2002). Irónicamente, hoy encontramos que los países “en vías de desarrollo” potencian y animan a la producción y al consumo de automóviles como medida de crecimiento de las exportaciones y la economía, mientras que los países “desarrollados” comienzan a incentivar la vuelta a la bici como medida de descongestión de los centros urbanos y de disminución de la contaminación (Herlihy, 2004). Con la bicicleta uno se topa con más de una paradoja, como en lo referido a la condición de “civilizado” antes mencionada:

“Pasa como con el nudismo. Ir desnudo puede ser hipercivilizado o subcivilizado, o eres un naturista socialdemócrata sueco o un reductor de cabezas de la Amazonia [Y, de hecho, cabría preguntarse, ¿acaso los jíbaros van ‘desnudos’, pues el ‘desnudo’ también es una definición plenamente cultural]. El uso civil de la bici es víctima de un contrasentido por el estilo. Los ciudadanos se desplazan en bicicleta en los países más pobres (Cuba, Marruecos, Vietnam) y en los más ricos (Holanda, Japón, Canadá). Hay países que van tan atrasados que la gente todavía va en bicicleta. En cambio otros son tan avanzados que la gente ya empieza a ir en bici” (Delgado, 2011a).

Tal tecnología es tan flexible y diversa como los usos que de ella se hacen y los valores que a ella se asocian. Funciona, además, como una extensión del cuerpo, y de ahí las expresiones, en lengua castellana, “andar en coche” y “andar en bici”. Como otras tecnologías, la bicicleta actúa como prolongación del organismo, al igual que la computadora prolonga el cerebro, el teléfono la voz y la rueda las piernas y los pies (Hall, 1987). A veces, en un juego de ausencias y presencias, la bici advierte el cuerpo que está, pero que no se ve: la máquina de Toño, amarrada siempre a la misma señal que hay bajo su casa, nos señala cuándo éste está y no está en ella; en el portal de mi edificio, mis vecinos y mis compañeros saben que no estoy cuando no ven las dos ruedas empotradas bajo los buzones; llegando a la asamblea, uno sabe con quién se encontrará si antes repara en las bicis de la entrada. Estrecha relación la del cuerpo y la máquina, palpable también a la hora de circular, cuando nuestros brazos son nuestros intermitentes. Cuerpo que prolonga su relación con el pedaleo, a veces lejos ya de la calzada, llegado al bar o a la “mani” luego de candar el vehículo, portando con orgullo las luces o los reflectantes del pantalón. Cuerpo que, en recorridos largos y en vías interurbanas, como en el viaje a Vigo para la Masa Crítica Galega en septiembre de 2010, ha de anticiparse a las exigencias de la carretera, siguiendo una regla repetida durante el camino: “Comer antes de tener hambre, beber antes de tener sed”. Bicicleta, por cierto, a la que se aplican afectos y efectos humanos, bien cuando está “cansada” o bien cuando “le han dado una paliza”, ya fuese a base de kilómetros o a base de golpes.

En el caso de Toño y de Olivia, por ejemplo, ambos conciben la bici como una *prótesis* de su cuerpo. Para ella, al contrario de la rigidez y la fijeza de los itinerarios del bus urbano, “la bici te permite ir a muchos sitios de forma directa, como si fuese una prótesis de ti, una potencia”. Él, que posee varias

bicis que él mismo ha montado (“No es lo mismo comprarla que hacerla tú mismo”), admite que “tienes un vínculo emocional con ellas”, del mismo modo que Xabi, en un tono más burlón, admitía “ter pasado cousas moi bonitas xuntos”. Así lo continúa explicando Toño:

“Te montas en una bici que has montado tú, en la que te montas todos los días y que mantienes tú... y ya sé: hace aquel ruidito, debe de ser aquello; tengo que hincharle las ruedas; hoy estoy un poco más cansado, pues le tengo que meter un piñón más... ya me lo piden las piernas; esa relación hombre-máquina es la que siento todos los días”.

Una relación de escucha y de atención, de cuidados, en la que el cuerpo sabe lo que pide la máquina, en la que la máquina se deja hacer por el cuerpo, y en la que éste ha de convivir con el cuerpo de aquélla. En resumidas cuentas, y tal y como ocurre con otros vehículos (incluido el coche), cuidar a la máquina para que ésta te cuide, y dejarse hacer por ella. Toño nunca ha tenido mascota, y aunque no llegue a comparar su vehículo con una de ellas... es él quien alude a las mismas. Y continúa diciendo:

“Es como una prolongación, como una prótesis de tu cuerpo. Lo que más me gusta de la bicicleta, y para mí es un símbolo que ya se ve en los pósters antiguos, es la sensación de libertad, esas alas... Y aún ahora, el hecho de que puedas ir con una máquina tan simple a cualquier sitio, que la cuidas tú, que la mantienes tú... para mí es una sensación de libertad que no tengo con ningún otro objeto”.

Si bien, en sus inicios, el velocípedo era un extraño invento que convertía al hombre en caballo (Herlihy, 2004), obligando al jinete a desempeñar una función hasta entonces desarrollada por animales, y asistiendo –para los más críticos de la época– a una *animalización* del hombre, en el caso anterior, habiendo anotado la idea de “prótesis” sugerida por Olivia y Toño, podría decirse que asistimos a un ligero proceso de *maquinización* del hombre y la mujer. En este sentido, la bicicleta no es sólo un actante que nos hace movernos por la ciudad de un modo determinado, delimitando ciertas distancias al alcance de lo que puede un cuerpo, en contacto directo con el entorno, de modo flexible, alegre y regulable, a la vista de otros, etc., sino que se incorpora como una parte más del organismo, como su prolongación. En ciertos casos, atendiendo a los recorridos y a las prácticas cotidianas, “no está claro quién hace y quién es hecho en la relación entre el humano y la máquina” (Haraway, 1995: 304).

He ahí la extraordinaria figura del *cyborg* –aquí no aplicable, pues si bien a un nivel simbólico la bici se interconecta con el cuerpo, su referida condición de prótesis explica que ésta prolongue al cuerpo sin estar de facto incorporada–, criatura híbrida compuesta a la vez de organismo y máquina, ser fronterizo que tiene algo de *monstruo* en tanto que lo que hace es *mostrar* (otras formas, combinaciones o posibilidades); criatura gestada en origen en la ciencia ficción, y que no obstante sirve hoy para discutir la validez de las fronteras entre realidad y ficción, así como los límites entre lo físico y lo no físico. Concepto con que acercarse a las formas contemporáneas del “tecno-cuerpo”, que apunta a la disolución paulatina de binomios como “organismo-máquina” o “natural-artificial”, presentando el desafío de aceptar que, cada vez más, el cuerpo se vuelve una entidad híbrida (Velasco, 2010). Y he ahí el oxímoron de la “antropología cyborg” (Downey *et al.*, 1995), que asume que las máquinas también están dotadas de agencia y que influyen en la construcción de conocimientos y subjetividades, criticando la pertinencia del “Anthropos” como sujeto y objeto exclusivo de nuestra disciplina.

Por ello enfatiza Jackson (2002) las dinámicas intersubjetivas que son producto del encuentro de lo humano y lo tecnológico (extensión de lo humano), pues lo social es vivido intersubjetivamente e incluye objetos, ideas y palabras imbuidas de consciencia y deseos. En su análisis, recuerda cómo a veces las tecnologías son vividas como si fueran extensiones del cuerpo, y otras veces son sentidas como intrusas e invasivas. Si la relación entre individuo y máquina funciona, las diferencias entre ambos son entendidas como complementarias, pues todo parece en equilibrio y bajo control. Pero si la tecnología no responde a sus expectativas, el individuo se angustia y se enfada, tal y como haría con una persona con la que acaba de enfrentarse. Es decir, cuando la tecnología no nos resulta amenazante, nos relacionaremos con las cosas igual que con las personas (antropomorfización); y en cambio, cuando es la gente la que nos amenaza, nos relacionaremos con ella como si fueran cosas (cosificación). Así, dirá Jackson, aunque *a priori* la persona y la máquina son entidades muy distintas, la experiencia nos revela que las semejanzas y las diferencias serán subrayadas en base a cada interacción, en base al contexto y a la situación.

Para nuestros protagonistas, que hallaban en la bicicleta una tecnología limpia y complementaria (una prótesis, en algunos casos), el automóvil representaba en cambio una amenaza, no sólo a su integridad física sino a la salud del entorno. “¡Pedaleamos por vuestra salud!”, rezaba un cartelito en una de las Masas, colocado en la parte trasera de una bici y desprendiendo una concepción holística de la salud y del pedaleo; y es que la bicicleta, recordemos, no era para ellos sólo un objeto *sagrado* sino también *salvador*: “É un instrumento que permitiría o cambio social –explica Xabi–. Considero que, se usásemos máis a bici, teríamos unha mellor relación entre nós [...] Encher as cidades de bicis faría de nós mellores persoas. A bicicleta xera ‘buen rollo’ [*sic*]”. Y en cambio, en la calzada se libra cada día una batalla por el espacio. “La bici es el caballo de batalla en la guerra que ha comenzado”, cantaba La Malarazza. Una guerra que contrapone el ritmo “suave”, “limpio” y “alegre” de la bici al ritmo “acelerado”, “violento” y “nervioso” del coche. Así, hablarán de la necesidad de “pacificar” y “calmar” el tráfico, reflejo de la ciudad nerviosa. Una ciudad, como todas y en toda época, que “si representa una oportunidad, lo es para unos más que para otros; si representa un riesgo, es para unos marginal, para otros amenazador” (Signorelli, 1999: 39). En cambio, los activistas decían luchar por un bien común, por la salud de todos.

Echarse a la calle en hora punta, serpentear y colarse por cruces e intersecciones, exponerse a los puntos ciegos o rodar junto a vehículos de mayor peso y tamaño implicaba adentrarse en una especie de jungla, en una *jungla de asfalto*, aludiendo al clásico cinematográfico de John Huston. Una jungla en la que, también en el ámbito urbano, no prospera el más fuerte sino el mejor adaptado, la bestia que más se amolda a su nicho ecológico: “Lo que mejor se ajusta a la violencia estructural de una ciudad abandonada a sus propias energías es, reconozcámoslo, la humilde y vulnerable bicicleta” (Delgado, 2011a). Desde luego, y al menos en los tramos cortos, atravesar el centro, dejar atrás sigilosamente la fila de coches atascados o que esperan la luz verde del semáforo, silbar al sortearlos o mirar de reojo al conductor enojado que te adelantó con imprudencia tres calles antes, o sentir la “envidia” de los demás –decía Tomás– al bajar la calle de la Torre (“Tú ves miradas. Por ejemplo las de la gente que lleva en la parada de bus media hora esperando, y de pronto ve pasar a un tipo en bicicleta...”), son escenas cotidianas que, en muchos casos, parecen corroborar la afirmación anterior.

A la bicicleta la sitúa Lois “en medio do coche, da xungla, da violencia”. En ese ambiente es donde surgen lo que más de uno denomina “tácticas de supervivencia”: circular por el centro de la calzada, tomar calles con menor tráfico, evitar a veces la línea recta, saltarte algún que otro semáforo... Toño, que como él mismo asegura lleva “peleando” treinta años con los coches, que se lleva mal con ellos “desde siempre”, que se sacó el carné a los 35 “por obligación, por si me salía algún trabajo”, y que hoy se siente

“quemado” tras haber pasado por varias etapas (“hablar con ellos, cabrearlos, insultarlos, hacerles malos gestos... hasta ahora, que intento ignorarlos, no alterarme... *concentración zen*, para que no me suba la tensión”), reconoce que su experiencia le ayuda a la hora de dar consejos a los novatos, consejos “para sobrevivir en la jungla que sigue siendo Coruña...”. Hace algún tiempo, en el foro de las Masas, dejaba un *post* con algunos de estos consejos, para ejercer lo que él llama una “conducción defensiva”:

- *Circula por el centro del carril y hazte respetar*. Si circulas arrimado a la acera te arriesgas a que te adelanten sin respetar la distancia de seguridad [1’5 m] y puedes quedar “empanado” entre un coche y la acera [Por ejemplo una vez que el coche gira a la derecha mientras tu discurre casi a la par]. También te arriesgas a que un coche aparcado abra las puertas sin mirar [La temida y conocida como *door zone* o “zona de puertas” (D’Andrade, 2012), causante de numerosos golpes]”.
- Por la carretera hay que circular por el arcén.
- *Circula a la velocidad adecuada*. La solución está en escoger calles tranquilas.
- *Busca una ruta segura*. Alternativas a las vías con tráfico rápido y denso.
- *Mantente alerta*. Atento a todo lo que ocurre a tu alrededor. Evitar giros bruscos (eres el vehículo más frágil).
- *Ten la bicicleta en buen estado* [O cuida a la bici para que ésta te cuide a ti. Ella se adapta a ti y tú a ella; pronto te das cuenta cuando has de tomar la bici de otro].
- *Hazte ver por la noche*. La luz de la dinamo tiene la ventaja de ser potente y siempre está disponible. Pero detrás es conveniente [Hoy en día ya es obligatorio] un reflectante y una luz roja intermitente, a pilas, que no se apague cuando pares en los semáforos [Tal y como le ocurre a la luz de dinamo, que funciona tan sólo mientras pedaleas y aprovechando la energía generada]. Usa prendas reflectantes.
- *Ata bien la bici*. Lo mínimo: un candado tipo “Pitón” o un buen candado en forma de “U”; atar el cuadro y las dos ruedas.
- *Normas. Acatarlas y adaptarlas*. Por ejemplo, en los semáforos, conviene detenerse adelante, evitando el humo y sacándoles unos metros de ventaja.

Ganar la ciudad para las bicicletas supone convivir en dicha jungla, ser visto y hacerse respetar “en un escenario que no es favorable”, dice Julio, en el que “tienes que adaptarte a las circunstancias”. Sin embargo, con objeto de no caer en una simple ecuación moral (coche malo/bici buena), y pese a lo fácil que resulta etiquetar a los automóviles como los “grandes villanos”, conviene tener en cuenta –tal y como advertía Jacobs ya en los 60– que “los efectos destructivos de los automóviles no son una causa sino más bien un síntoma de nuestra incompetencia para construir ciudades” (2011: 33). Incompetencia que en el caso coruñés, y especialmente en el plano de la movilidad, lleva a ignorar la incompatibilidad entre una dependencia excesiva del coche privado y una concentración urbana de usos: “Según quien gane la mayoría de las batallas ocurrirá uno de estos dos procesos: erosión de las ciudades por los automóviles o sacrificio de los automóviles por las ciudades” (ibíd.: 388). Sacrificio que no tiene por qué ser sinónimo de prohibición, sino sólo de regulación. Pese a los cambios graduales, el balance sigue corriendo a favor de las cuatro ruedas, que hallan además en el código de circulación (“subcódigo coactivo”) su mayor aliado: “El Objeto-Piloto ha suscitado no sólo un sistema de comunicación, sino los organismos e

instituciones que se sirven de él y que le sirven” (Lefebvre, 1984: 130). Mientras tanto, expuestos a un medio violento –y no exentos a veces, ellos mismos y décticamente, de ciertas reacciones violentas–, estos cicloactivistas comparten cada día un trocico de jungla con turismos, deportivos y todoterrenos, cuyos conductores parecen refugiarse en el interior de sus vehículos, al igual que ocurre –precisamente– en las grandes reservas africanas de animales salvajes.

En ese escenario desfavorable, adaptarse es a veces jugar con las normas, o directamente transgredirlas con cierta responsabilidad. Si bien el código, según el Reglamento General de Circulación 2004 (RD1428/2003), equipara a las bicis con los coches en tanto vehículos que han de circular por la calzada –o por el carril-bici, de haberlo–, y si bien dicho código es entendido por Lois como conjunto de “normas de convivencia”, él y los demás consideran que tal “subcódigo coactivo” –en la expresión de Lefebvre– está pensado por y para el coche. Victimismo que, en ciudades rápidas como ésta, parece justificado. “A tensión –dice Xabi– ven porque estás rodeado de vehículos que non compiten contigo nas mesmas condicións”, y entonces recuerda el lema de la marcha Ciclonudista: “*Desnudos ante el tráfico*”. “O tráfico está monopolizado por un vehículo que ocupa o 85% do escaso espazo urbano que existe nesta cidade e que, a maiores, contamina, fai un ruído brutal e pon en risco a túa vida”.

A Toño, manifiestamente molesto, esas normas le parecen una “injusticia”:

“Dicen que hay que llegar a una *convivencia*... A mí me parece una injusticia el que tenga que respetar las mismas normas un vehículo que es más ecológico, que no gasta gasolina, que genera una población más sana... Una bicicleta puede pesar unos 12 kilos y un coche unos 1200, ¿en qué cabeza cabe que un vehículo que pesa 100 veces menos tenga que cumplir las mismas normas de circulación? [Velocidad y peso son, cabe decir, los dos principales patrones que determinan la capacidad de control y reacción sobre un vehículo] [...] Yo, esa convivencia, no la voy a hacer; no voy a hacer ese doble juego ni esa doble moral: esa paz nunca va a llegar porque no les interesa [Refiriéndose al caso coruñés]. Hay una impunidad total: la doble fila, el nunca ir a 50, aparcar donde me sale de las narices...”.

Julio, cuya formación en Derecho le lleva a estar al tanto de las cuestiones legales, también aconseja “estar atento en la bicicleta” y ocupar el centro de la calzada, en una ubicación bañada en simbolismo. “Viene mal ponerte en un lateral: tienes que ocupar el centro del carril. Eso es ilegal. Hay un margen de legalidad que te permite no estar en el borde...”. Y jugando y maniobrando con el código de circulación, añade:

“Se supone que es una cosa excepcional, pero yo la aplico como regla general [...] *Tú eres un tráfico un poco raro*. Además, la gente no te adelanta a 1’5 metros de distancia sino a mucho menos... Si vas escorado tienes más interacciones: las puertas, las alcantarillas... y el estado de la carretera suele estar peor, más machacado por los buses; en el borde hay más irregularidades que en el centro de la calzada”.

“Hay una cosa paradójica”, continúa, destacando algo que otros comparten: “Yo ando en medio de los coches pero no he sacado el carné y no conozco todas las reglas de circulación”. Curioso detalle. Hay un saber que crece a base de circular, comenta, pero no es un saber oficial; para él, el código de circulación es “un método antipedagógico y recaudatorio para darle el negocio a las auto-escuelas”. Por ello, si bien le gustaría que todos supiesen cómo circular, mientras tanto –y al margen de auto-escuelas e

inexistentes carnés de bici (a los que probablemente se opondría), y estando exenta la bicicleta, al contrario de lo que ocurría hace décadas, de una placa de matrícula que en cambio sí ata y controla a los coches, favoreciendo ese carácter incógnito y liminal de las dos ruedas—, su circulación se basa en un “saber-hacer” producto del “estar atento”:

“En la bici lo que tienes que hacer todo el rato es prever los comportamientos de los otros. En el coche también, pero estás en una situación menos débil [...] Por ejemplo, si te saltas el semáforo sabiendo cómo te lo tienes que saltar... [Apunta, para excusarse, que muchos peatones, en efecto, también se los saltan a diario]... Controlas de un lado, controlas del otro y haces la maniobra. Y es práctico ponerse de primero, para no chupar humos y porque los coches tardan mucho en arrancar. Cuando se pone en verde yo ya no los adelanto, porque hay puntos ciegos y el coche no cuenta contigo”.

“Hay una serie de prácticas e inteligencias que vienen bien —sigue Julio—, también para la cabeza. En el fondo, andar en bici sirve para desconectar, aunque sea en medio de la tensión: piensas en eso concreto y no en otras cosas. ¡Es una terapia!”. De hecho, dice haberla recomendado para rupturas sentimentales: “Si estás jugándote el pellejo ya no piensas en otras cosas”. Y es que la bici, o así lo veía Xabi, también te permite escapar en la ciudad, aunque no de ella: “Ao mellor non te escapas nun sentido territorial, pero a bici si que che permite escapar doutro tipo de fronteiras: emocionalmente, da monotonía, da presión dos ritmos...”. Una desconexión o un escape idealizado, paradójicamente, en base a la tensión. Terapia fundada en la concentración. “Concentración zen”, decía Toño, admitiendo la dualidad: “A la vez he de estar con todos los sentidos alerta para zigzaguear entre coches; si haces todo lo que te dicen las normas, entonces te pierdes buena parte de las ventajas de la bicicleta”.

Para Byrne (2010), quien veía en sus viajes en bici la posibilidad de tomar rutas alternativas a las prefijadas para el coche —por ejemplo visitando los barrios traseros de las ciudades—, andar en bici suponía una forma de meditación. Una meditación que, pese a las edulcoradas palabras de Julio y Toño, parece casi inalcanzable en los circuitos de la ciudad nerviosa. A pesar del ritmo tranquilo abanderado por los cicloactivistas, parte de sus rutinas están envueltas en la lógica dominante del tráfico rodado. “En ciudad voy en tensión, una tensión que me da picos: me pongo frenético, luego rebajo, dependiendo de la zona”, admite Tomás. “Es como una dentadura, como una gráfica de picos; no es tan sosegado como el caminar”. Si es una “jungla” y una “guerra” ha de haber nervio y tensión. “En Coruña aún te la juegas”, reconoce Tomás. “No puede ser que sigamos teniendo esta sensación de tensión... Cada cierto tiempo tienes un conato de bronca”.

Tensión nerviosa que viene inflada, a veces, no sólo por las políticas públicas desplegadas o por el carácter residual que la bicicleta tiene aún en la mayoría de las ciudades españolas, sino también por todos los “peros” esgrimidos por las personas que “no se atreven”, apuntan los cicloactivistas, a subirse a la bici —aunque algunos, en su derecho, elijan no hacerlo o ni lo consideren—, así como por parte de los ciclistas que se encuentran con barreras psicológicas y emocionales que poco tienen que ver con la topografía, el clima o las infraestructuras viarias. Existe un “paisaje del miedo” en lo que concierne al ciclismo urbano (Horton, 2012). Paisaje complejo y generado en gran medida por el uso y el abuso que el coche hace de la ciudad, pero en el que el temor a pedalear va más allá del miedo al accidente: miedo a ser visto, a ser violentado, a mostrar el cuerpo en público (sudando, expuesto o ejercitándose), etc. Paisaje embutido en una cultura generalizada del miedo en la que, curiosamente, éste crece a pesar de

que (quizá) nunca hayamos estado tan seguros. Cultura en la que los miedos son producidos y donde ignorar los consejos sobre seguridad supone transgredir una frontera moral.

He ahí, señala Horton, medidas como la educación vial sólo para ciclistas, que al no educar a los automovilistas genera un sentido de culpa en los primeros, aunque es cierto que los segundos sí son educados y evaluados para tener el permiso; la separación o “segregación” respecto a los vehículos motorizados a través de carriles-bici, que nutren el imaginario de los lugares “seguros” que le corresponden a las bicis, al contrario que las vías “normales”, concebidas como territorio exclusivo (natural) del coche; las campañas de promoción del casco, que construyen el ciclismo urbano como práctica temible y peligrosa, trayendo un descenso del número de ciclistas y, según lo explicado a propósito de la seguridad, un aumento de la peligrosidad al neutralizarse la lógica del *safety in numbers*; o las campañas de promoción del cinturón en los coches, que pueden traer aparejada una mayor desatención en ciudad y un sentimiento de vulnerabilidad entre los ciclistas. Ejemplos que reflejan una redistribución desigual de los peligros, convirtiendo al ciclismo urbano en algo peligroso a fuerza de querer volverlo seguro, y que se traducen en una obsesión por “ser vistos” que también tiene efectos en el mercado –compra de chalecos, luces y reflectantes que son adquiridos como prueba de conciencia–, al consolidarse como negocio el miedo... y la seguridad.

Miedo que circula de punta a punta por la ciudad y que se cuela en el interior de muchos cuerpos a través de lo que John Forester denomina la “superstición de la inferioridad ciclista” (Furness, 2006), interiorización por la que se asume que la calzada es un lugar demasiado peligroso para las bicis. Creencia que no casa con la realidad, como indica Forester y como reflejan las estadísticas, pues tanto el número como la gravedad de los accidentes en coche son mayores que los que se producen en bici¹³⁰. Complejo de inferioridad interiorizado por algunos y azuzado por otros, especialmente por aquellos conductores para quienes las bicis –en la ciudad y más aún en la calzada– son materia *fuera de lugar*. Los ciclistas son percibidos así, en muchos casos y por algunos conductores, como elementos extraños, molestos e inoportunos, y más aún, indignos de ocupar el espacio, o mejor, el mismo espacio que ellos¹³¹. He ahí la importancia de las tácticas desplegadas individualmente, cambiando el borde por el centro de la calzada –traslación física que es también simbólica–, y he ahí el éxito de la Masa a la hora de otorgarle a la bicicleta

¹³⁰Véase, por ejemplo, el Barómetro anual de la bicicleta (DGT, 2013), en donde un 79,1% de los ciclistas no ha sufrido nunca ningún accidente, donde éstos suceden con mayor frecuencia en la montaña (46,3%) que en la ciudad (42,4%), y donde –respecto al tipo de lesión sufrida– un 98% de los accidentes fue leve, esto es, sin hospitalización o con una hospitalización inferior a las 24 horas, frente al 1% grave, con una hospitalización superior a las 24 horas. Disponible en: <http://www.dgt.es/Galerias/seguridad-vial/investigacion/estudios-e-informes/INFORME-BAROMETRO-BICICLETA-15.pdf>.

¹³¹Uno de los argumentos más conocidos que suelen enfrentar a ciclistas y automovilistas, y que los segundos (no todos, evidentemente) esgrimen para criticar el uso que los primeros hacen de la calzada, es reprocharles a los ciclistas que –al contrario que ellos, o al contrario de lo que ellos creen– no ayudan a pagar el coste de las carreteras, al no pagar peajes ni gasolinajes y al estar exentos del famoso Impuesto de Circulación (Impuesto a Vehículos de Tracción Mecánica o IVTM desde 1990). En realidad, además de que quien conduce una bici puede también conducir con mayor o menor frecuencia un coche –o, a efectos del pago de tasas, ser el titular de un vehículo matriculado y dado de alta en los registros públicos–, el cliché anterior ignora, entre otras cosas, que las calles de la ciudad suelen ser consideradas (todavía y *a priori*) como espacio público, teóricamente libre de acceso y empleo. Algunos, devolviendo el golpe, argüirán que los coches, pese a ser bienes privados que ocupan un espacio mucho mayor, se benefician en ocasiones –por ejemplo– de lugares de aparcamiento públicos, gratuitos o a bajo precio. Además, cuando alguien usa la bici para ir a comprar a la tienda, él o ella no ocupa ningún espacio en el *parking* de coches, y sin embargo el coste que supone haber creado ese aparcamiento repercute en los precios de cada uno de los productos que pueda comprar en la tienda y cargar luego en la bicicleta.

una centralidad de la que habitualmente carece. Puede que a menudo estén en el margen pero, desde luego, no están al margen.

Cuerpos extraños, inoportunos, molestos: “un tráfico un poco raro”, decía Julio. En el asfalto, entre autos, taxis y buses, los cicloactivistas operan todavía como cuerpos disonantes; son, en la expresión que Puwar usaba para denunciar los prejuicios hacia los migrantes, “invasores del espacio” (Ávila y Malo, 2007). Y si bien es precisamente a través del cuerpo como las personas viven, perciben y producen el espacio, y a sabiendas de que la espacialidad de una práctica incide y refleja la identidad de sus practicantes, será precisamente dicha concepción –la del espacio y la de su ubicación en él– la que tratarán de subvertir rodando calle arriba y calle abajo. Trasladarse del borde que le reserva la norma al centro de la vía supone circular simbólicamente hacia un lugar de centralidad, habitualmente ocupado y reservado a los automóviles, visibilizando el cuerpo y la bicicleta donde *a priori* no se le espera.

He ahí que los cuerpos, tan presentes en sus praxis y en las verbalizaciones que de ellas hacen, presentes en las retóricas de la salud, el ejercicio y los cuidados, se aparezcan aquí –analíticamente y en clave douglasiana– como *cuerpos manchados*. Por un lado, en un ámbito general, el culto al cuerpo puede enmarcarse en una de esas “religiones civiles” que han visto popularizarse desde los años 60 el ejercicio físico individual, y que desde los años 80 se tradujeron en la proliferación de gimnasios en las ciudades (Martínez, 2010); gimnasios, dice Julio con sorna, “donde *la peña* no deja de disciplinarse, a veces yendo en coche para pedalear durante una hora... ¿en una bicicleta estática!”. En este sentido, es cierto que existe una ingente propaganda que nos recuerda que tenemos un solo cuerpo y que hay que salvarlo: “Durante siglos se intentó convencer a la gente de que no lo tenía... y hoy se busca obstinada y sistemáticamente convencer a la gente de su cuerpo” (Baudrillard, 2010: 155). Operación, esta última, orquestada en base a multitud de productos, *gadgets* y accesorios que muestran, en gran medida, cómo “el descubrimiento del cuerpo pasa primero por los objetos” (ibíd.: 163).

Por otro lado, y en la línea de lo expuesto en la primera parte al introducir el concepto de *cuerpos manchados* para describir el aplacamiento policial de los activistas en las frías calles de Copenhague, la “suciedad” atribuida aquí por ciertos políticos, urbanistas, conductores y peatones al ciclista urbano tiene que ver con una cuestión de orden y ordenamiento, sabiendo que el orden implica restricción y que el desorden tiende a ser ilimitado, destruyendo la configuración simbólica y ofreciendo a la vez los materiales de ésta (Douglas, 2007). Al introducir el concepto bajo este enfoque decía lo siguiente: que los cuerpos manchados desentonan e irrumpen en el paisaje, provocando sobre quien los mira una niebla fría, pues trastocan los parámetros de éste y, al hacerlo, ponen en riesgo las cualidades que lo definen; son cuerpos manchados porque sobre ellos recae el estigma del desorden (también de la inferioridad y de la vulnerabilidad), porque representan la suciedad moral de aquello que no está donde le corresponde (en la montaña o en el parque, en el carril-bici o en la infancia), materia fuera de lugar cuya impureza no anida tanto en su materialidad como en su distribución en el espacio; son al fin cuerpos manchados porque su amenaza radica en que pueden manchar el espacio.

El cuerpo del ciclousuario y su bici, en medio del tráfico, vistos pues como materia contaminante, desordenada y desordenante, que *pone* y que *está* en peligro, y que por eso ha de ser separada, o en el borde junto a las alcantarillas o en la acera o en el carril-bici, mostrando que la segregación urbana no lo es sólo de grupos sino de accesos y usos del espacio. *Sucio*, en este sentido, es lo que está donde no le corresponde, amenazando el orden de un espacio (la calzada, la ciudad) que en las últimas décadas se ha naturalizado por parte de políticos y conductores (y de una mayoría de políticos conductores), como territorio exclusivo del coche. He ahí la ironía de que, frente al ideario verde de estos protagonistas, y a

pesar de los probados índices de contaminación automovilística, sean ellos los “contaminantes”... Polución, como se verá, que no se restringe al pavimento sino que se extiende a las aceras (“A bici é un problema nas *aceras [sic]*”, dirá Lois, pues afecta, en efecto, a la convivencia con el peatón) y a las comunidades de vecinos, donde las bicicletas –sin posibilidad de pasar la noche fuera, bien por la ausencia de aparcamientos seguros bien por la falta de costumbre y el alto número de robos– pelearán por un hueco escaleras arriba, o en las terrazas o junto a los buzones... Un vehículo flexible, maleable, también ambiguo (tanto en su legislación como en su capacidad de hibridación, ocupando a menudo un limbo entre el peatón y el coche), y cuya ambigüedad representa para unos una potencia y para otros una amenaza, tan típica de las condiciones liminales de los objetos-frontera.

Caen las primeras gotas y la ciudad se desborda. El tic-tac de los limpiaparabrisas como agujas locas del reloj. Vaivén de nervios. Cada vez se ve menos. ¿Quién llegará a tiempo? Una sirena despereza a la mañana. Apretada, molesta y desafinada sinfonía de cláxones. Coreografía urgente de cuerpos sin cabezas corriendo bajo los paraguas. Un choque, un golpe, dos insultos. Corre el taxímetro. Una gabardina resopla en el asiento trasero. Saco chubasquero, pantalón de aguas y reflectantes. Tomo la bici en el portal. La primera callejuela la atravieso en sentido contrario, con la mano derecha en el freno de atrás. Tengo cuidado al dar la curva, atento al asfalto mojado. Malditas gafas: otra vez empañadas. Al atravesar la zona del paseo marítimo hago más fuerza. El viento no perdona: me inclino según su corriente. Siento un placer enorme, en el semáforo, al rebasar la hilera de coches embotellados. No me regocijo. Dos peatones se cruzan como balas antes del paso de cebra, en el cual sorteo la superficie blanca y deslizante. Sé que la tarde traerá más lluvia, telón de fondo de la *ciudad nerviosa*. Todo se acelera y en cambio todo va más lento. Queda uno, sin prisa, que se va cobijando de cornisa en cornisa. Buses rojos aceleran para cumplir frecuencias. Recuerdo a Tomás: “La esencia de la lluvia es que trae coches”. Tantos coches en esta ciudad del norte.

El ritmo acelerado, el frenesí de la vida urbana, se disparan en mañanas como ésta. Y sin embargo es un disparo nervioso, una sacudida, un espasmo, raramente eficiente, peligroso. A esta ciudad intensa en que la emergencia se hace regla, que se tensa y te tensa, algún día la llamé *ciudad nerviosa*. También para Simmel el tipo de individualidad metropolitana se caracterizaba por un *acrecentamiento de la vida nerviosa*, “que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones internas y externas” (2002: 389). Al compartir esta idea y las escenas anteriores con Tomás, él daba su particular visión, adoptando su singular sentido del humor y centrándose principalmente en el nervio motorizado:

“Tú tienes un coche, con unas capacidades. Si no existiese nada más que tú y él, éste te llevaría a un sitio y a una velocidad que tú puedes decidir. Si no hubiera unas limitaciones de velocidad... además de todos esos hijos de puta que te rodean y que no hacen más que molestar, y de esos cabrones que no hacen más que poner reglas, tú llegarías al fin del mundo y serías un tío muy feliz, con una potencia debajo del culo que te puede poner a 200 km/h. ¡Eso lo saben todos los que tienen un coche! Saben que si no existiesen el resto de los humanos que le están tocando las pelotas llegarían al punto al que quieren en ese momento [...] Y entonces les empieza a sobrar gente: ‘¿Pero qué hace toda esta gente aquí!’ [Risas]. Y no se dan cuenta de que todos están pensando lo mismo [...] ¿Cómo no te vas a poner nervioso, si estás sufriendo la *impotencia*? [Nótese el tono fálico asignado al coche y aludido subrepticamente]. Y la impotencia te la da el tener un vehículo que tiene la capacidad de llevarte a los sitios pero que no la está ejerciendo... Eso pone nervioso a cualquiera”.

Una vez tocado el aspecto nervioso, Tomás contrapone el ritmo tranquilo y el cariz sentimental ligado a la bici, fuertemente idealizado aunque comúnmente compartido entre los mecánicos y los maseros con los que compartí calzada y palabras:

“¿Por qué los ciclistas urbanos somos felices? Porque no tenemos esa presión y sabes que a ti es muy difícil que te hagan llegar tarde [Alguna vez escuché que era “imposible” usar la excusa del tráfico para justificar un retraso en bici... dando por sentado (idealizando) que ésta nunca se atasca ni se embotella]: Puedo llegar mojado, si no llevaba la indumentaria correcta; puedo llegar un poco sudado, si tuve que meterle presión a última hora; puedo llegar cabreado [Una excepción, apunta], si un taxista se me cruza a la derecha... ¡pero llego! Y saber que tienes que ir a un sitio y que vas a llegar es una garantía de felicidad [...] Entonces, *los coches* [Metonimia] se ponen nerviosos por eso, porque son esclavos de una idea que no cumple las expectativas. No les da la libertad, no les da movilidad”.

Al principio, Tomás decía que se sentía “oprimido” cuando tenía que llegar a Coruña en furgoneta y atascarse en la avenida. Decía que aquel tiempo le desgarraba, le dolía, que se sentía oprimido por no ser “dueño de mi movilidad”. Expresión similar a otra usada por Illich, para quien los ciclousuarios son “*maestros de sus movimientos* que no bloquean los de los demás” (Furness, 2006: 96). La ciudad nerviosa la pueblan múltiples seres y objetos, es cierto, múltiples cuerpos, ritmos y rabias, pero en su salvaje latido suena con estruendo un motor de automóvil. El pulso de la urbe se orquesta en base a un modelo dominante de *dependencia* del coche, generado irónicamente por la *independencia* que supuestamente éste otorga al conductor, y que sin duda le otorga fuera de la ciudad y al tener que moverse a grandes distancias. Modelo insertado en un sector mundial del transporte que depende del petróleo en un 98%, lo que representa un 50% de todo el consumo mundial de crudo, siendo en las ciudades donde se consumen tres cuartas partes de la energía y siendo responsables de al menos tres cuartas partes de la contaminación mundial (Dennis y Urry, 2011). Un modelo, además, donde el coche no ha de ser visto como una entidad independiente, sino que es sólo un nodo dentro de un sistema de producción y consumo más amplio, parte de una movilización mayor.

Esta cultura coche-centrista que precisa de una poderosa infraestructura, “*Autopía*” globalizada en la que “los automóviles son más un derecho que una responsabilidad” (ibíd.: 51), aparece conectada con múltiples instituciones, industrias y profesiones relacionadas: autoridades que expiden los permisos, policía de tráfico, compañías de seguros, refinado y distribución de gasolinas, construcción y mantenimiento de carreteras, hoteles, moteles y áreas de servicio, concesionarios de venta y reparación, construcción de viviendas en barrios residenciales y zonas no urbanizadas, centros comerciales y complejos recreativos, publicidad y *marketing*, diseño, urbanismo... Complejo entramado en el que el automóvil es la pieza fundamental, cuyos impactos medioambientales derivan de todo su ciclo de vida y de los sistemas de infraestructuras relacionados, que incluyen, además de la extracción de materias primas, “la producción de vehículos, el funcionamiento y el mantenimiento, así como el mantenimiento de las infraestructuras viarias, los costes hospitalarios, los costes emocionales de las muchas muertes y lesiones que causan, etc.” (ibíd.: 61). Poderosa crítica, compartida por la mayoría de mecánicos y maseros.

Defendiendo las potencias de la bici en función de las impotencias del coche —a menudo con un tono de superioridad—, refiriéndose a la jungla de asfalto, a la ciudad nerviosa y a la movilidad urbana, Tomás ataca el mito de la libertad y la autonomía:

“No son gente que tenga ganas de coger el coche. ¡No es cierto! Ese mito del coche sólo lo tienen los chicos de 18 ó 19 años... Todos los pringados que están en los atascos son pringados que no tienen otra opción. ¡Tú dales una opción! Si haces un carril-bici de verdad, si haces un carril-bus de verdad, se bajan del coche en seguida. La gente lo que quiere es tranquilidad y llegar a su hora. El problema es que no hay alternativa: el transporte público no está donde tiene que estar, no llega a donde tiene que llegar... y es caro”.

Mito también desbancado por autores como Ward (1996: 74), quien comenta: “Al contrario de lo que anuncia la propaganda de la industria del automóvil, muchos automovilistas no son conductores voluntarios, sino que consideran el coche como una necesidad cara y lamentable”. Independencia, autonomía, libertad... “eso es lo que existe en la cabeza de los publicistas”, dice Tomás, prosiguiendo con su relato:

“Lo cierto es que la bici no es publicidad, es la realidad. Tú no has visto ningún anuncio de bicis que diga ‘eh, vas a llegar siempre a tu sitio’... ¡No lo necesitas! La realidad está por encima de la publicidad. Lo otro que te quieren vender es mentira. Con un coche lo que te vas a comer son atascos, no libertad. *Tendrás libertad si te vas lejos*, pero aquí hablamos de movilidad urbana. La ciudad es un come-coches, es lo peor que hay para el coche. Los truquitos, el listo, el burro... mamonadas. ¡A mí eso no me da felicidad!”.

Velosofía: emoción, ciclismo mutante y eficacia existencial

A Lois la Masa Crítica le cambió la vida. Así lo reconoce él mismo al atribuirle una “eficacia existencial”, al hablar de la bicicleta y de las relaciones que ha construido en torno a ella como de un verdadero “territorio”. Lois llegó a la Masa en el verano del 2007, después de militar en el CS Atreu! y estando familiarizado con los movimientos sociales de base. Sobre ruedas acabaría encontrando la felicidad que no halló en otros activismos, vividos muchas veces –comenta– “como algo patológico, no que sufrimos”. En cambio, señala:

“Facer activismo coa bici é todo o contrario, tamén polo perfil da xente, cun sentido do humor moito máis presente; síntome moi ben no *mundiño* este [...] De facer unha política que ten moito de autoconsumo (un discurso consolidado, unha burbulla na que estás cómodo) á bicicleta, á Masa, ao ReCiclos; foi como *reconciliador co mundo*, ata co mundo do traballo e da mecánica. Mellorou moitísimo a miña vida [...] A Masa Crítica, a min, cambioume a vida, como –en maior ou menor grado– a moita xente. Ao mellor non se conseguiron cambiar as políticas das institucións ou da administración, pero si que hai unha *eficacia existencial* que cambia os hábitos de vida”.

“Cambiar la vida”, como aquel verso de Rimbaud rescatado por los sesentayochistas. La bicicleta, para Lois como para los demás, no es una cuestión baladí. El único veinteañero de los mecánicos de ReCiclos, hoy se ha aventurado junto a otro de los maseros en la cooperativa de ciclomensajería *Velo Aí Vai*, ocupándose de su propio taller luego de haber trabajado una temporada en el de otro. Y es que su historia con la mecánica viene de lejos, ligada en parte a su infancia y al taller de coches de su padre, en el *concello* de Cee (Costa da Morte), de donde viene, dice, su “*culto ao transporte*”: “A min de neno gustábanme moito os coches, as motos... e as bicis menos, porque é algo ao que tes un acceso máis fácil,

mentres que o outro se reserva para unha idade e vaiche facendo salivar... De aí ven *o tema emocional do transporte*".

He ahí el automóvil, símbolo de la edad adulta y del deseo juvenil salivando en la boca. En frente, la eterna vinculación de la infancia y las dos ruedas. Y he ahí el culto a la bicicleta como un culto sentimental, bañado de unas emociones que contrastan con aquéllas que hoy en día Lois atribuye a los coches. Automóviles que han proporcionado a sus propietarios, generalmente, cierto estatus social a través de las ideas de velocidad, seguridad, protección, éxito sexual, éxito profesional, libertad, familia y masculinidad: "Hay una serie de 'emociones automovilísticas' inherentes al hecho de poseer y ser dueño de un automóvil" (Dennis y Urry, 2011: 51). *Motion & Emotion*. Del latín *emotio*, etimológicamente la emoción viene a ser el "impulso", el "movimiento". Para Lois, la emoción del transporte ciclista venía no sólo de los recuerdos de infancia y de la ligazón con su padre, sino de la antítesis que para él representaba respecto al carro. Toño, que en última instancia dice preferir a la moto antes que al coche ("porque es más parecido a la bici, en el sentido de que no vas en una burbuja que te aísla del entorno"), también se refiere a una emoción positiva referida a las bicicletas: "Es bueno como una *progresión emocional*... Simbolizan la visión que yo tengo del futuro". Emociones, no obstante, que puestas en movimiento se encuentran con más frecuencia de la esperada.

Al fin y al cabo, la propia historia de ambos vehículos se encuentra muy unida. Las técnicas que se aplicaban en la elaboración de bicis se trasladaron a inicios del siglo XX a la producción de autos. He ahí una paradoja, entendida desde la perspectiva actual de los cicloactivistas y al igual que había ocurrido con las carreteras: la explosión de las bicis trajo consigo la explosión del automóvil. Muchas tiendas ciclistas se convirtieron en gasolineras. Innovaciones en un principio aplicadas a las dos ruedas (neumáticos desmontables, radios, cambios, velocidades, etc.) pasaron a ensayarse en los vehículos a motor. La tecnología de la bicicleta fue aplicada a las motos. También en los primeros pasos de la aviación serían los mecánicos especializados en velocípedos quienes jugaron un papel determinante: Wilbur y Orville Wright usaban bicicletas para sus experimentos con túneles de viento, mientras que Glenn Curtiss diseñó los primeros aeroplanos. De hecho, el primer avión de combate empleado en la Gran Guerra fue diseñado por un mecánico de bicis. Y hasta el mismísimo Henry Ford, antes de alcanzar fama mundial, se manchaba las manos de grasa mecanicando con bicicletas (Herlihy, 2004).

Y lo mismo ocurre con la historia de los valores y de las emociones ligadas a ambos vehículos. "La libertad, la autonomía, la individualidad", dice Olivia, "todos esos valores que se le atribuyen a la bicicleta son también los valores del coche". En cambio, apunta, "la bici implica un poco de esfuerzo por tu parte: no eres pasivo, no estás utilizando el petróleo como tu prótesis, sino que estás utilizando un mecanismo como prótesis de tus piernas... pero tus piernas tienen que seguir funcionando". Y si bien es cierto que la bicicleta, *a priori*, se presenta a la vista como un vehículo más privado que el automóvil – pues, por lo general, sólo transporta a una persona –, su uso y la movilidad que proporciona la vuelven intensamente pública. Por eso Olivia, para quien tienen más sentido los valores "de la comunidad, del compartir y de defender la interdependencia entre las personas", recurre a diario a la bicicleta para vivir la ciudad a su manera.

Xabi, al igual que Tomás, admite que con el coche nunca sintió esa libertad, y que dicha sensación responde ante todo a una cuestión de *marketing*. Por su parte, Julio dice que es bueno "tener flexibilidad", y que la gente "tiene que tener derecho al coche", por ejemplo "si tienes a una persona mayor y tienes que ir al médico". Empero, atacando el ciclo de consumo, la instrumentalización de la cuestión ambiental y las políticas públicas respecto al coche, comenta con cierta rabia:

“Tienen que montar el plan PIVE¹³² para que la gente siga comprando coches, porque resulta que no puede tener el coche de hace 10 años porque es peligroso y contamina... ¡y es mentira! No les importa si contamina, lo que quieren es que siga funcionando el sistema productivo, un sistema que no funciona de forma natural sino que hay que estar metiéndole incentivos todo el rato”.

Un sistema que, al menos en nuestro contexto, no opera como lo hace ReCiclos, esto es, imitando el ciclo natural y convirtiendo los residuos en nutrientes, sino que sobreproduce y sobreconsume incesantemente. Al contrario, muchas zonas de África, Latinoamérica y el sudeste asiático han encontrado incontables formas de mantener los coches en condiciones, fundiendo, forjando o fabricando piezas de recambio; he ahí, por ejemplo, que el promedio de vida de un coche en la India sea de 25 años (Ward, 1996).

Volviendo a los valores y comparando ambos vehículos, Lois –para quien la bici se ha convertido en un eje vital, hoy incluso en su medio de sustento– señala:

“Hai ese factor de independencia, de moverse –por exemplo con respecto ao bus– sen horarios, sen itinerarios, de ir moi rápido... pero eu creo que *o fondo ecolóxico da bici* é moi distinto, porque a independencia que che permite o coche é falsa. Ti, nin sequera *repostando [sic]*, nunca pagas os custos ambientais, militares, todo o custo que hai para a sanidade pública por enfermidades respiratorias, por lesións en accidentes... Todo iso é a *liberdade liberal*, unha ficción; é invisibilizar relacións de dependencia [...] Cunha bicicleta, en cambio, o fondo ecolóxico e social é distinto... O que hai que inverter en sanidade, en asfaltado... é moito menos, e estás facendo algo máis responsable”.

Un fondo diferenciador, remarca Lois, en una época –más aún en los años de crisis– en la que los grandes fabricantes de coches (Peugeot, Volkswagen, BMW, Audi, Mini o Maserati) se vuelcan en la fabricación de bicis y en el diseño de cuadros, pedales y manillares. Y es que hasta la firma de lujo Gucci se ha puesto a fabricar bicis, una prueba más de que el vehículo está de moda y de que incluso – literalmente– te lo puedes encontrar *hasta en la sopa*, dada la apuesta reciente de la marca de pastas Gallo por comercializar y llevar a las tiendas y a los supermercados pasta con forma de bicicleta.

Comparando ambos vehículos en dichos términos *emocionales*, y en sintonía con lo expuesto en el anterior epígrafe al abordar las relaciones de poder y las cuestiones de género, Lois entiende que “unha cidade automobilizada, a unha velocidade alta, é unha cidade orientada a ese ideal normativo da masculinidade”. Por el contrario, “unha *cidade ciclable* podería cambiar iso, podería destruír ese ideal que ten que ver cunha masculinidade normativa, cun consumo normativo de enerxía”. “Podería destruír – continúa– esos desexos de transporte, esa ficción que ten moito que ver co liberalismo, unha ficción de autonomía, de independencia, de individualidade”. Ficción sostenida por una máquina dominante (el

¹³²Se refiere al Programa de Incentivos al Vehículo Eficiente puesto en marcha por el Ministerio de Industria, Energía y Turismo, hoy ya en su sexta edición (PIVE 6). Dicho programa consiste en “potenciar una disminución del consumo energético nacional mediante la incentivación de la modernización del parque de vehículos turismo (M1) y comerciales (N1) con modelos de alta eficiencia energética, con menor consumo de combustibles y emisiones de CO2, todo ello en el marco del Plan de Ahorro y Eficiencia Energética 2011-2020. La finalidad de dichas subvenciones es facilitar y fomentar la retirada de la circulación de unos 175.000 vehículos con más de diez años de antigüedad para la categoría M1 y con más de siete años para la categoría N1. Véase: <http://www.minetur.gob.es/energia/es-ES/Servicios/VehiculoEficiente/Paginas/programa-vehiculo-eficiente.aspx>.

coche), motor de un sistema que Lois ha definido alguna vez –echando mano de sus múltiples lecturas y de su encomiable bagaje teórico– como “turbocapitalismo” (Luttwak, 2000); un sistema que aparece cuando deja de ser controlado, alejado del modelo del *welfare state* expandido desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la década de los ochenta. Objetos, deseos, energías, ficciones; la reapropiación que se haga de la ciudad en clave tecnológica vendrá dada no sólo por las cualidades materiales del propio vehículo sino por el uso colectivo que de él se haga.

En este sentido, cabe decir que Lois ve la historia de ambas tecnologías como un camino de ida y vuelta, entendiendo que la bicicleta está preparada para relevar al coche: “A bici e o coche non están tan separados, e no fondo a bici –que foi o primeiro transporte de masas– preparou a subxectividade para o coche, para ese transporte independente e libre de horarios e itinerarios”. En la historiografía del coche, Lois entiende que la bici es presentada como “cavernícola”... “pero non é así. Hai un *continuum*... Pode ser algo positivo, de ida e volta, porque penso que a bici está preparada para substituír ao coche”. Reemplazar gradualmente al automóvil en un periodo histórico en el que se reivindica otro tipo de movilidad, donde la transición mitológica comentada al inicio va pasando, a fuerza de avances y retrocesos, del fuego al aire, de la combustión industrial a la energía verde, del coche a la bicicleta.

Periodo en el que la Masa Crítica requiere para su propia existencia de una excepcionalidad (la de ser masa), algo que era habitual –en efecto– en las primeras décadas del siglo XX. Entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, antes de que la revolución del Ford T hiciera del automóvil el vehículo más popular, se sucedían las estampas en que –después de la sirena y al salir de la fábrica– los obreros inundaban las calles montando sus bicis camino a casa. Escenas que pueblan la historia del cine, como en aquella hermosa y dolorosa cinta del Neorrealismo italiano (*Ladrón de bicicletas*), dirigida por Vittorio De Sica en 1948. Escenas donde, en gran medida, la bicicleta carecía del talante político y resistencial que había cobrado a finales del siglo XIX. Vehículo popular y ordinario, cuyo uso en Galicia se extendía ante todo por los terrenos llanos (*Terra Chá, Mariña Lucense*), usado principalmente como transporte de trabajadores y trabajadoras, objeto habitual –por ejemplo– en las *Rías Baixas*, a la puerta de las fábricas conserveras. Objeto propio de la clase obrera y del régimen fordista. En cambio, hoy, en nuestras calles, la Masa es una excepción que junta cuerpos y bicicletas en el mismo plano espacio-temporal. “O precariado é algo máis que gañar pouco... tamén ten que ver coa *flexibilidade*”, dice Lois. Pareciera que, en la era del precariado, cuando nadie acude en grupo a la fábrica, a la misma hora y a pedales, cuando maniobras sólo y entre coches, como un cuerpo flexible entre el tráfico, el coche como símbolo de clase diese paso a la bici como símbolo flexible de un tiempo nuevo.

Zigzagueando entre barrios, moviéndose de arriba abajo, raramente veas a Lois sin su bicicleta. En su época en la facultad de Derecho era uno de los pocos que subían pedaleando hasta el campus. Con los años no sólo él ha cambiado, sino también su bici. “En primeiro ano de carreira eu aínda era un rapaz de aldea, cunha bici de montaña... e ir á Masa tamén me serviu para ver que igual tiña que usar outra bici, ou transformala... que é o que lle pasa a moita xente”. Gente que encuentra en la Masa Crítica una escuela de aprendizaje, también de tácticas, técnicas, hábitos y estilos. “¡Ah, ti levas gardalamas e tes portaequipaxes! Eu cargo cunha mochila ao lombo e empápome’... Iso é algo que a Masa ensina á xente”. Sería a raíz de su participación en la Masa Crítica cuando empezaría a desplazarse en bicicleta a más y más sitios, hasta el punto de no separarse de ella. Recuerda con especial énfasis su época en ReCiclos, cuando comenzaba “unha dinámica de *ciclismo de carga*, de cargar bicis e mobles e madeiras para o taller, de buscar nas tendas e nos *contenedores* [*sic*]. Esa parte foi nova para min: ir pola noite coa bici e co remolque, recollendo calquera cousa que houbera tirada”. Más adelante llegaría el cambio más

importante, al empezar a trabajar como ciclomensajero, primero en la cooperativa de consumo Zocamiñooca y luego en *Velo Ai Vai*. Pero antes, como él mismo remarca, un “punto de inflexión”: el *Cyclocamp* celebrado en Ottensheim (Austria), festival que tuvo lugar en julio de 2011 a orillas del Danubio.

Tan pronto llegué ya estaba perdido. Combinando autobús y autoestop, arribé al pequeño municipio de Ottensheim, al norte de Austria, a diez kilómetros de la ciudad de Linz y a sólo treinta del horror de Mauthausen, la tarde del 26 de julio. De las pocas expresiones que conocía en alemán, aprendidas entre los activistas de la *bike-kitchen* de Viena, la mitad las olvidé por el camino. Después de vagar un buen rato por aquel lugar pintoresco, contemplando bajo el sol del verano la calma cerrada de aquella comunidad, Otto –amable señor que cruzaba a pedales aquel pueblo solitario– me indicó en inglés la ubicación de la acampada, algo apartada y a unos pasos del colosal Danubio. Una vez alcanzado el bosque, en chanclas y pantalón corto, habiendo montado ya su tienda de campaña, Lois me saludaba en la distancia. En su maleta una bicicleta plegable. Bici viajera, prestada por uno de los maseros coruñeses y llegada en avión hasta tan lejos. A falta de tiempo, Lois había visto truncada su idea de llegar pedaleando a aquellas tierras.

El *Cyclocamp* se presentaba como “festival transnacional y *Do-It-Yourself* para activistas y amantes de la bicicleta”. Festival hecho por y para las “ciclo-cocinas” (*bike-kitchens*) o ciclo-talleres europeos, para *freakbikes* o “frikis” de las dos ruedas, para *bike-gangs* o “bandas bicicleteras”, incluyendo talleres de construcción y de reparación, cursos de soldadura, asambleas, charlas y presentaciones de cada proyecto, literatura, karaoke, teatro, conciertos, reciclaje, carreras o *alleycats*, cine y documentales, cerveza, cerveza, acampada, cerveza, tatuajes y serigrafía (siempre con imágenes de bicis y de herramientas), costura, cocina vegana y *Food Not Bombs*, Masa Crítica, fotografía, bicipolo, construcción de rampas para saltar al Danubio (!), justas con *tall-bikes*, paseos, bici-yoga (estiramientos donde la bici funciona como soporte y a veces como extensión del cuerpo, realizados en ocasiones en el camino y en movimiento), ciclo-orquesta (tocando los timbres y sacando sonidos de las partes más insospechadas de la bici), etc.

Aunque en clave horizontal y descentralizada, la organización del encuentro corría a cargo de las tres *ciclo-cocinas* austríacas: Viena, Linz y Graz. A la primera de ellas pude acercarme varias veces durante las tres semanas que pasé en Austria. En realidad, una *bike-kitchen* opera bajo los mismos parámetros que los “ciclotalleres” o “ciclo-oficinas” del movimiento. A diferencia de ReCiclos –que sólo contaba con la colaboración de Concha, la propolera que vivía encima y que seguía bajando al subsuelo para conectarse a Internet, trayendo cada lunes y hacia el final del taller lo que Lucio, con gracia, llamaba una “tortilla social”, preparada por su madre–, una *bike-kitchen* cuenta con una cocina que suele ser la vía principal de ingresos. Así, en un plano metafórico, no sólo se “cocinan” bicis a través del reciclaje, la auto-reparación y el reensamblaje, sino que se cocinan y se sirven platos con los que alimentar el proyecto.

En el caso de la ciclo-cocina vienesa, ubicada en el bajo de un tranquilo barrio de la capital y de proporciones mucho menores a las de ReCiclos, los ingresos llegan tanto de la cocina como de la venta de una rica cerveza artesanal producida no muy lejos de allí. Lo que comes y lo que bebes no tiene precio, sino que se deja a la voluntad de cada uno; con lo que obtienen pagarán mensualmente 340 euros de alquiler. Dentro, el olor dominante es el mismo de siempre: caucho y grasa... y algún condimento perdido en el aire. Sobre el techo, ruedas colgadas. Contra la pared, bicis almacenadas. Tras la barra y en alemán una frase que Peter –con un moño hecho con una llave mecánica y vistiendo una camiseta del *Bicycle Film Festival*– me traduce: “El único arte en el capitalismo es la capacidad de resistir a la

autoridad”. Afuera, en la acera, un buen número de macetas conforman una “jardinería de guerrilla” (*guerrilla gardening*), un tipo de acción directa encaminada a reivindicar un uso diferente del espacio, en este caso un espacio urbano que se tiñe de verde y se llena de flores y plantas. Justo al lado, ocupando permanentemente la plaza de aparcamiento de un coche, una bici-remolque de enormes dimensiones ocupa la calle en una suerte de *Park(ing) Day* continuado.

En Ottensheim, la primera edición del *Cyclocamp* reunía a cerca de 200 personas y a unos 30 proyectos. El éxito del festival llevaría, al año siguiente, a la celebración de un doble encuentro en Leipzig (Alemania) y Grenoble (Francia); en 2013 se haría coincidir el festival con la *Ciëmmona* de Roma, y en 2014 el *Cyclocamp* llegaría hasta Stanciova, en Rumanía. Un encuentro transnacional que daba cuenta de la multiplicidad de proyectos y perspectivas que giran hoy por todas partes alrededor de la bicicleta. Ciudades como Coruña, Berlín, Londres, Budapest, París, Zagreb, Madrid, Milán, Toulouse, Córdoba, Melbourne o Verona, entre otras, contaban con representación en tal evento: cicloactivistas de la Masa, mecánicos de talleres, ciclomensajeros, payasos que recorrían el mundo a pedales y todo tipo de *freaks* y apasionados contaban con un espacio para presentarse y compartir con otros, tejiéndose durante algo más de una semana una red solidaria y de saberes levantada en torno al reciclaje y a la autogestión.

A pesar de la dificultad para encontrar vocablos técnicos en lenguas ajenas, las manos puestas a trabajar siempre hablaban un mismo lenguaje, y las partes de la bici actuaban como engranajes semánticos que hacían que todos llegasen a entenderse. Aquella experiencia sería determinante para Lois, quien se volcaría especialmente en las sesiones de soldadura y construcción de las *cargo-bikes* o “bicis de carga”, aprendiendo y tomando notas de las diversas técnicas allí dispuestas.

“O punto de inflexión foi o *Cyclocamp*, por ter o referente de xente que o vivía máis... O que me cambiou foi ver a parte profesional, ver que había xente que se adicaba a iso. Eu sempre fun moi escéptico ao respecto, pero ver que non era tan só algo social ou político... Iso animoume moito”.

Una vez de vuelta en Coruña, combinando las lecciones del *Cyclocamp* con una búsqueda intensiva en Internet –leyendo, viendo tutoriales, compilando artículos, etc.–, Lois se sumergiría a fondo en el llamado “ciclismo mutante”. Al igual que los *freaks* del ciclo-campamento, este ciclismo tiene algo de *monstruoso*, pues se compone de mezclas e hibridaciones y –cual bicho mutante o monstruo espacial– siempre *está o va* más allá. Tal y como lo explica Lois en su blog de *velosofía*, “o ciclismo mutante combina a reconfiguración dos deseños de bicicleta máis convencionais coa alteración da sintaxe da mobilidade”. Dos son sus objetos predilectos: la *tall-bike* o “bici alta” y la *cargo-bike* o “bici de carga”. La primera, el vehículo con más éxito de cualquier Masa Crítica y objeto habitual en el mundo circense, suele crearse soldando en vertical dos cuadros de bici reciclados, funcionando –dice Lois– como “desafío simbólico”: “Expresa tanto o desexo de erosionar as xerarquías do tráfico como (a tese situacionista) de pasar da circulación entendida como *traballo* engadido á circulación entendida como *pracer*”. La bici de carga, por su parte, guarda un perfil más utilitario, aunque sigue siendo una “creación tecnocomunicativa anómala”, infrecuente en el paisaje de muchas ciudades.

Sumergido de golpe en esta mecánica experimental, Lois sería el principal promotor de la “Ciclofactoría”, ubicada en una sala de la okupa de Palavea, donde Ribas y yo charlábamos largo y tendido durante el primer capítulo. Combinando durante una época su activismo en ReCiclos con su labor en Palavea, Lois se serviría junto a otros de este último espacio –más aireado y más óptimo para pintar o

soldar— para diseñar sus cacharros y comenzar a fabricar bicis altas y de carga. Como él decía, en tono burlón y rememorando la alegría festivalera de Ottensheim: “Se os punkis de alí o facían... Se ti ves que un punki fai unha cousa... ¡velo factible! [Risas]. O desexo ven de alí”. Un deseo que se engazaría con el de muchos otros en el *Hackmeeting* celebrado en Palavea en octubre de 2011, un encuentro internacional de hackers activistas (*hacktivistas*), ligado estrechamente a la reapropiación tecnológica, el prototipo y el código abierto.

Con gente tan dispar cruzando saberes y herramientas, de aquel encuentro no sólo salió una bici de carga usada hoy en los repartos de la cooperativa *Velo Aí Vai*, sino también la confirmación —para Lois— del camino a seguir. Confirmación y reconciliación, dice, no sólo con el trabajo y con la mecánica sino también con su padre, aquel hombre cuyo taller de coches inundaba sus relatos de la infancia y que, por una u otra razón, se unió gustosamente al *Hackmeeting*. Dos mecánicos en la familia, seis ruedas entre los dos, unidas en un juego de reapropiación tecnológica:

“Foi como unha reconciliación. Meu pai currou un montón e me ensinou moitas cousas... Un tipo conservador, de dereitas... Supoño que aquilo lle abriría un pouco a mente [Risas]. De pronto alí, entre xente chegada de moitos lugares e que manexaba unhas ferramentas que lle eran familiares, e outras que mesmo lle gustaría ter e non tiña (como unha curvadora)... Penso que lle gustou, e igual mudou a imaxe que podía ter dos centros sociais”.

Llegado a este punto, Lois se embarcaría en el proyecto de la ciclomensajería, muchas veces hablado y soñado por Tomás y otros mecánicos. “Coger forma” y “estar en forma” (sin estar “como una moto”) era una condición necesaria para hacer el reparto de los pedidos, cargando libros, verduras o productos ecológicos; por ello, Lois se entrenaba duramente durante meses y hasta empleaba pedales especiales que le permitían ganar varios metros al avanzar entre los coches. Más adelante, con la cooperativa ya en marcha, él se encargaría del taller y su socio del reparto. La Veloz en Zaragoza, la bicimensajería Trèvol en Barcelona o Coopedal en Madrid son ejemplos de las cooperativas de “economía social” y “ecomensajería” que vienen apareciendo desde hace una década en nuestras ciudades, mutando poco a poco sus paisajes y sus ritmos. Precisamente, y sabiendo que la bicicleta es uno de los vehículos más eficientes en cuanto a movilidad urbana, el grupo maño “La Veloz” tomaría ese nombre para romper la percepción contraria, diciéndose así rápidos, eficientes y ecológicos (Torres, 2003).

Todo un viaje de prácticas y experiencias, de ideas y objetos, de tecnologías. Un viaje que para Lois ha traído, al fin, bienestar y alegría. Él mismo lo dijo: la Masa mejoró su vida. A pesar de la dureza del trabajo en la cooperativa, tan difícil al comienzo, su vida le permite hoy estar al tanto de sus pasiones, ejercerlas a diario, combinando su cicloactivismo con sus rutinas cotidianas, haciendo de lo cotidiano el escenario de lo político y dándole cuerpo y espacio a su “filosofía bicicletera” o, como él la define, a su *velosofía*. Una filosofía de vida en torno a las dos ruedas, que entiende el pedalear —en la herencia de Guattari (1990)— como una práctica “ecosófica”. Recordemos aquí el aforismo de Bateson (1993): *Así como existe una ecología de las malas hierbas existe una ecología de las malas ideas*. Así, para Guattari, no se ha de abordar la contaminación —por ejemplo— desde una perspectiva exclusivamente tecnocrática, tal y como suele ocurrir desde las altas instancias, sino a través de una articulación ético-política que él llama “ecosofía”; articulación entre tres registros ecológicos distintos: el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad. O como dice el propio Lois en su lectura de Guattari: “Confrontar o ecoloxismo de expertos cunha transformación cultural sobre un fondo ecolóxico”.

Filosofía de la bicicleta que lo será también de muchas más cosas. Por tal razón, Lois entiende la Masa Crítica como una “máquina ecosófica”: “Un movimiento ecoloxista que opera no ámbito cultural, psicológico, urbano... na producción de *artes de vida* distintos”. “La ecosofía social consistirá, pues, en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etc.” (Guattari, 1990: 20). Un tipo de ecología ambiental, pero también moral, relacional, social, ideática, sentimental; un tipo de práctica en el que cada nodo está enredado e interconectado, y es interdependiente, tal y como quedaba de manifiesto en la contracumbre del clima en Copenhague. Práctica ecosófica con la que intentar reconstruir el ser-en-grupo, a sabiendas de que el capitalismo postindustrial –o “Capitalismo Mundial Integrado”, como dice Guattari– tiende cada vez más a descentrar sus núcleos de poder “de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad” (ibíd.: 42), vía medios de comunicación o a través de la publicidad. Por ello, esta ecología social deberá reconstruir las relaciones a todos los niveles del *socius*, sin olvidar que el capitalismo se ha deslocalizado, desterritorializado, “en extensión, al extender su empresa al conjunto de la vida social, económica y cultural del planeta, y en ‘intensión’, al infiltrarse en los estratos subjetivos más inconscientes” (ibíd.: 46).

He ahí que la velosofía no separe el cicloactivismo de la lucha por la ciudad, la movilidad, el urbanismo, la ecología, la reapropiación tecnológica, la relocalización de la economía, las migraciones o las cuestiones de género. Velosofía que parece beber, en parte, de la “ecología política”, que introdujo las relaciones entre ecología, economía y poder. Véanse los estudios de Escobar (1999, 2008), quien plantea cómo el capitalismo reduce y convierte a la naturaleza en mercancía, y cómo la lógica del mercado subordina lo social a la obtención del máximo beneficio. Aquí, en cambio, Lois pedalea para vivir tanto como vive para pedalear, integrando la bicicleta en un discurso y una práctica mucho más amplios, en un todo social integrado, político y ecológico a la vez.

Hacia una nueva cultura de la movilidad urbana

Está claro que la experiencia moderna de la velocidad posibilitó otra concepción de la geografía urbana, sobre todo para el transporte y las comunicaciones. En 1628, cuando el médico inglés William Harvey publica *De motu cordis*, obra de ruptura con los principios del calor corporal vigentes desde la Antigua Grecia y sostenidos durante más de 2000 años, se estrechan del todo los vínculos entre el cuerpo y la ciudad. Las ideas de Harvey en torno a la respiración y a la circulación de la sangre coincidieron con el nacimiento del capitalismo moderno y el auge progresivo del individualismo. El individuo, como la sangre y el dinero, debía circular ininterrumpidamente, de tal forma que para moverse en plena libertad debía distanciarse sensorial y sentimentalmente de los lugares, sin apegarse a ellos en demasía. Hoy en día, cuando el deseo de circular ha triunfado en las ciudades sobre los estímulos sensoriales del espacio en que se desplaza el cuerpo, “el individuo móvil contemporáneo ha sufrido una especie de crisis táctil: el movimiento ha contribuido a privar al cuerpo de sensibilidad” (Sennett, 1997: 274).

El hallazgo fundamental de Harvey se nos antoja hoy evidente: el corazón bombea sangre a través de las arterias y recibe ésta de las venas. Empero, tal descubrimiento echaba por tierra la antigua idea de que la sangre fluía por el cuerpo a causa de su calor y de que existía un calor innato en los cuerpos, siendo los masculinos más calientes que los femeninos; es decir, si en la Atenas de Pericles se entendía que era el calor que había en la sangre la que la hacía circular, Harvey sostenía que era la circulación la que la calentaba. Tal y como en la vieja Grecia la ciudad se presentaba y se idealizaba –al igual que el cultivado cuerpo del gimnasio– como una obra de arte, y tal y como más adelante, en la Roma de Vitruvio, la

ciudad era pensada según las proporciones del cuerpo humano, en la era moderna los hallazgos de Harvey encontraban su traducción en el diseño y la planificación urbana. De pronto, la ciudad al igual que el cuerpo debía estar hecha para respirar y circular. He ahí las metáforas que sobre ésta se aplicaban: sus arterias, su corazón o su pulmón, como decían en el Agra al reclamar su parque en el Observatorio. Metáforas presentes en la literatura: *El vientre de París*, de Émile Zola, donde el mercado de Les Halles era el estómago de la capital. La piel había de respirar, y así la ciudad a través de sus anchas avenidas. El París de Haussmann y tantas otras ciudades valdrían aquí como ejemplo. La revolución médica hallaba su aplicación urbana en el lenguaje de la salud pública, imparable desde el siglo XVIII: cloacas, recogida de basuras, alcantarillas, desagües, pavimentación de los viejos adoquines medievales tan difíciles de limpiar, etc. Una reconfiguración de la ciudad en base a la circulación y al individualismo: había que dificultar el movimiento de los grupos organizados por la ciudad y, además, desterrar la idea de un espacio compartido.

Se inauguraba entonces, y aún hoy bebemos la herencia de aquellos días, la era en que el espacio quedaba reducido a un medio para el movimiento. Ahora clasificamos los espacios en función del tiempo que nos lleva atravesarlos: “A medida que el espacio urbano se convierte en una mera función del movimiento, también se hace menos estimulante. El conductor desea atravesar el espacio, no que éste atraiga su atención” (ibíd.: 20). He ahí el desafío de la bicicleta en tanto vehículo de percepción, capaz de reconectar con el entorno y suavizar la “crisis táctil” inaugurada con la ciudad moderna, síntoma del “hastío de los sentidos” con el que pagamos el progreso de la civilización (Sloterdijk, 2003). Si la metáfora globalizadora del flujo sobrevuela los paisajes metropolitanos (Pratt, 2006), es en las calles de la ciudad, convertidas a menudo en carreteras, donde ésta se evidencia y se espacializa. En ellas, el automóvil continúa representando aquella imagen de progreso ligada a la velocidad y al libre desplazamiento, un imaginario que se encuentra cada vez con más y más detractores: “Su efecto sobre el espacio público... es que el espacio se vuelve insignificante o irritante a menos que pueda subordinarse al movimiento libre” (Sennett, 1978: 24). En cuanto uno pueda aislarse en un coche para disponer de libertad de movimiento, “deja de creer que el medio pueda tener significado, salvo como forma de lograr el objetivo del movimiento propio” (ibíd.). Reconectar con el medio a pedales es así resignificarlo, revalorizarlo, reincorporarlo. Por ello la bici ofrece la opción de calmar el tráfico, pues –como sugiere Sennett y como ya advertía Tomás– una vez que la calle queda reducida a su función de tránsito, la regulación del tráfico a través de semáforos y señales parece una garantía para encender y hacer estallar a diario la violencia de la ciudad nerviosa.

Para Toño, quien hace balance de sus treinta años de ciclismo urbano en Coruña,

“... ha mejorado poco la seguridad y la comodidad para ir en bici, no sólo por no hacer infraestructuras –que no son imprescindibles– sino porque no se ha calmado el tráfico, y *calmar el tráfico* quiere decir quitar su intensidad y su volumen... Ningún gobierno ha hecho eso porque no les interesaba y porque pensaban que podían perder votos si se metían con el sacrosanto coche y con el sacrosanto negocio del petróleo y de todo eso con lo que va asociado”.

A la sacralidad de la bici se le contraponen la del estigmatizado coche, de igual manera que “el ‘otro’ social [casi] siempre está en otro lugar espacial” (Signorelli, 1999: 129). He ahí la división funcional y simbólico-moral de los vehículos en la calzada, y he ahí la lucha por la ciudad, pues el espacio ocupado

revela prestigio y *posición*, siempre en él se despliega una actividad social y, además, la defensa del derecho a la ciudad legitima el rechazo a ser apartado de ésta por la vía de la segregación (Lefebvre, 1976).

En este sentido, la bicicleta y la acción de los cicloactivistas –tomando el análisis de la proxémica de Hall (1987)– contraponen al movimiento centrífugo de la ciudad contemporánea un movimiento centrípeto y relocalizador, o si se quiere, usando la expresión del autor, intenta convertir la urbe en un espacio “sociópeto”, para los sentidos y para las relaciones. Al fin y al cabo, “la sensación que el hombre tiene del espacio está relacionada muy de cerca con su sensación de sí mismo, que es una íntima transacción con su medio” (ibíd.: 83). Por ello, en el juego de distancias entretenido entre el cuerpo y la ciudad, la bici acerca el uno a la otra, y al hacerlo recomponen el medio y el sentido de las relaciones que lo alimentan. Eso sí, cabe decir que si bien la *territorialidad corporal* enunciada por Hall convive y se ensambla con la territorialidad urbana, esto no ocurre –como parecería desprenderse de su estudio– de manera fija y predeterminada, casi filogenética, sino ante todo por medio de la relación; es más, dicha territorialidad es siempre una relación que puede o no recoger los valores sincrónicos y diacrónicos, o metafóricos y metonímicos, que la cultura le asigna (García, 1976).

En los últimos años, ciudades europeas como Viena, Copenhague o Londres han ido confiscando espacio al automóvil. Esta última introdujo en 2003 la *congestion charge* o “tarifa de congestión”, peaje urbano aplicado a los conductores que acceden al centro. Otras, como Estrasburgo, han venido introduciendo desde los 90 una extensa red de tranvías públicos, combinando la peatonalización del centro con la restricción del coche privado mediante la creación de “aparcamientos disuasorios” en las periferias, a un precio reducido que suele incluir un viaje al centro (de ida y vuelta) en tranvía. Mucho más cerca de casa, la ciudad gallega de Pontevedra ha consolidado en la mayoría de sus calles la “zona 30” (restringiendo la velocidad de los automóviles a 30 km/h), lo cual le ha llevado a obtener numerosos premios a propósito de la sostenibilidad, la seguridad vial, etc. Medidas para una época en la que, según la Federación Europea de Ciclismo, 35 millones de personas usan la bici en Europa como su principal medio de transporte¹³³. Medidas para un mundo en el que, según la Organización Mundial de la Salud, 7 millones de personas mueren al año como consecuencia de la contaminación¹³⁴.

En este sentido, cabe señalar una nueva concepción institucional de la movilidad que se ha tratado de desarrollar (y a veces de aplicar) en numerosas ciudades, tal y como se recoge en el *Libro Verde: Hacia una nueva cultura de la movilidad urbana*, publicado en 2007 por la Comisión Europea¹³⁵ y en donde se habla de la “congestión crónica” en los centros urbanos, del aumento de accidentes, de la necesidad de fomentar la marcha a pie y en bicicleta y de organizar la “intermodalidad” o “comodalidad” entre los distintos modos de transporte, así como de la importancia de reconciliar el desarrollo económico de las ciudades y su accesibilidad, por una parte, con la mejora de la calidad de vida y la protección del medio ambiente, por otra. Objetivos que, en el caso gallego, han sido incorporados al *Plan Director de Movilidade Alternativa de Galicia* (2011)¹³⁶, aprobado por la Consellería de Medio Ambiente, Territorio

¹³³Véase: <http://blogs.elpais.com/love-bicis/2011/06/a-pedales-por-bruselas.html>.

¹³⁴Véase: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/03/25/actualidad/1395735959_473888.html.

¹³⁵Disponible en:

http://ec.europa.eu/transport/clean/green_paper_urban_transport/doc/2007_09_25_gp_urban_mobility_es.pdf.

¹³⁶Disponible en: <http://www.cmati.xunta.es/seccion>

[tema/c/Mobilidade_Mobilidade_sostible?content=Direccion_Xeral_Mobilidade/Mobilidade_alternativa/seccion.html&std=obxectivos.html](http://www.cmati.xunta.es/seccion/tema/c/Mobilidade_Mobilidade_sostible?content=Direccion_Xeral_Mobilidade/Mobilidade_alternativa/seccion.html&std=obxectivos.html).

e Infraestructuras, y en el que –centrado especialmente en la bicicleta– se establece la necesidad de “fomentar os modos de transporte non motorizados”, “promover a convivencia da bicicleta co peón” y crear una “rede básica de vías ciclistas de carácter interurbano e metropolitano”.

En el caso de Coruña, tales políticas no se han traducido notoriamente a nivel infraestructural, pero sí en lo que concierne al fomento de la bici a través de la puesta en marcha en 2009 del servicio municipal de préstamo Bicicoruña, cuatro años después de la primera Masa Crítica local. Hoy en día, tales servicios se expanden con más o menos éxito por todo el país: en 2009, cuando arranca Bicicoruña, hay ya más de 74 sistemas funcionando, localizados en unas 100 ciudades y distribuyendo 16.549 bicis públicas en 1.115 estaciones (Anaya, 2009). Cifras que sin duda han aumentado en los últimos cinco años. Su precedente, ya se ha dicho, se encuentra en el programa de “Bicis Blancas” promovido por los provos en 1964¹³⁷. Si bien la idea no cuajó al principio, el diseñador industrial y miembro de la contracultura holandesa de la época, Luud Schimmelpenninck, tiene mucho que ver en los actuales sistemas públicos dispersos por la geografía europea. A finales de los 90 desarrolló un sistema informatizado que, a través de una tarjeta magnética, permitía a los usuarios coger una bici en un lugar y dejarla en otro. Llamó a su sistema *Depo/white bike* y trató de implantarlo en Ámsterdam en 1998. La idea no salió adelante, pero *Depo* es hoy la base técnica y conceptual empleada por las dos multinacionales de la publicidad (*Clear Channel* y *JCDecaux*) que han comercializado los sistemas de *SmartBike* y *Cyclocity*, luego rebautizados localmente como *Bicing* (Barcelona), *Sevici* (Sevilla) o *Vélib'* (París). Si bien *Clear Channel* ofrece la instalación y el mantenimiento de la red de bicis mediante acuerdos económicos, *JCDecaux* lo hace a cambio de la explotación de espacios publicitarios (López Rojo, 2007). Dicho sistema ha sido adoptado en ciudades de todo el mundo, combinado con otros como, por ejemplo, el de Copenhague –donde se toma una bici como un carrito del supermercado, dejando una moneda en el depósito– o como el de Berlín, donde el modo *Call a Bike* activa la bici mediante una llamada de móvil.

En Galicia, tales servicios están siendo instalados desde 2007 con la colaboración del INEGA (Instituto Enerxético de Galicia). En Coruña, una veintena de puestos se distribuyen por la ciudad, gestionados por la Empresa Municipal de Vivienda, Servicios y Actividades, S.A. (EMVSA). Puestos que funcionan automáticamente, donde cada usuario ha de identificarse (y quedar “fichado”) a través de una tarjeta. El horario de préstamo va de las 07:30 a las 22:30h en verano y de las 07:30 a las 21:00h en invierno, con un tiempo máximo de uso continuo de dos horas, y debiendo abonar 30 euros al año por el alta y el mantenimiento. Aunque Lois reconoce que la introducción del servicio “tuvo un impacto moi importante e conseguiu que moita xente se animara a *redescubrir a súa cidade*”, por otra parte le parece un “despilfarro”:

“O custo por km é moito máis elevado en Bicicoruña que se ti tes a túa bici e te responsabilizas dela, a coidas e todo iso... Por unha parte porque, ao mellor, os usuarios se despreocupan ou non lle dan bo uso porque xa lla van dar reparada; non hai unha preocupación polo que hai detrás do mantemento dese servizo. Por outra parte, a administración tampouco toma medidas que son básicas, como cubrilas cun teito para que pola noite non as vandalicen, para

¹³⁷No ha de confundirse el programa de “bicis blancas”, aparecido en Ámsterdam en los 60 y destinado a potenciar el uso público de la bici, con las “bicis fantasma” o *ghost bikes*, a menudo pintadas de blanco y colocadas en los “puntos negros” de innumerables lugares (la primera de ellas en Missouri, en 2003), como memorial y señal de duelo para marcar la muerte de un ciclista. Acompañadas de una corona o un ramo de flores, la bici fantasma es una tumba abierta que denuncia la inseguridad ciclista en las calles.

que non se oxiden [...] Todo iso ten un custo enorme detrás (cambiar pezas, reparar...) que non se da cando alguén ten a súa bici”.

Por un lado, aunque pueda resultar contradictorio, es al objeto privado (la bici particular) al que se le atribuye el valor simbólico para generar una ciudad diferente, más cercana, más pública. La paradoja de la libertad se vuelve así un culto al objeto, a la posesión singularizada de una máquina a menudo intransferible. Un culto, no obstante, muy relacionado con las características propias de cada uno: “Es bueno compartir bici –dice Julio– pero hay elementos personales (relacionados con la talla y con el cuerpo) que hacen mucho más beneficioso el que cada uno tenga la suya propia”. Por otro lado, es la intimidad de las rutinas y de los cuidados la que garantiza una relación especial cuerpo-máquina, que poco tiene que ver con el consumismo y con la lógica del usar-y-tirar. Para muchos de estos cicloactivistas el servicio de préstamo tiene una contraparte, por ejemplo la restricción de horarios, o la desigual distribución de las estaciones a lo largo de la ciudad. Restricción que forma parte de un sistema de disciplinamiento mayor, que coarta su autonomía y su libertad de movimientos, por ejemplo a través de los aparcamientos de bicicletas: la prohibición de “atar” o “candar” la bici al mobiliario urbano (farolas, señales, contenedores) es entendida como una “pérdida de movilidad”. Olivia habla de una “pérdida de autonomía”: “No voy a aparcar en un aparcamiento de bicis si tengo que andar diez minutos más”. Ella, que cree que haría falta que los edificios tuviesen opciones más seguras para guardar las bicis, reconoce – respecto a Bicicoruña– que le gusta que una bicicleta pueda ser usada por varias personas, aunque critica también la restricción de horarios, el que no duerman fuera y a buen recaudo, o que la gente las use para bajar una cuesta y luego sea una furgoneta la que las recoja.

Otros, como Xabi, manifiestan su escepticismo hablando de “maquillaxe”:

“Está ben, pero como un paso intermedio. Non considero que as bicis de préstamo sexan a solución. Teñen un mantemento que deixa bastante que desexar [...] Houbo xa tres modelos de bicis, pero estas teñen que ser coherentes coa xeografía. As novas teñen tres velocidades e cambio e dinamo de *buje [sic]*... ¿A quen lle viu ben? ¿Ao vendedor! Gastaron máis nas bicicletas, pero estas non teñen a polivalencia que esta cidade esixe”.

“Yo me pregunto –dice Tomás– si en una ciudad como ésta, donde sólo está el carril-ocio, el *carril-guiri*, no hubiese sido mejor invertir esa pasta en infraestructuras, que permitirían que la gente se animase más a usar la bici, y ya sería todo exponencial: cuantos más ciclistas tengas, luego habría la opción de montar el servicio”. Críticas a un servicio que, si bien es aplaudido en primera instancia, también es criticado desde varios ángulos. Ahora bien, no cabe pensar que en procesos abiertos como ReCiclos o la Masa hay una total unidad en cuanto a las formas de concebir una ciudad ciclable. Tomás, por ejemplo, se refiere a los carriles-bici cuando habla de infraestructuras, pero dichos carriles generan entre el cicloactivismo numerosos debates. De hecho, en la propia Masa Crítica, en Coruña y en otras ciudades, que en su origen incorporaba como uno de sus lemas el de “¡Carril-Bici, ya!”, éste ha debido acostumbrarse a convivir con lemas y visiones distintas, visiones que alumbran otros modelos de ciudad. A nivel estatal, por ejemplo, existen organizaciones como Bicilibre, Ciudad Ciclista o el colectivo Recicleta (presente en el *Cyclocamp*), que atacan directamente dichos carriles al entenderlos como un obstáculo para integrar plenamente la bicicleta en el mundo de la movilidad urbana.

Es cierto que desde hace unos años se ven muchas más bicicletas por la ciudad, particulares y de préstamo. La Masa tuvo un papel importante al visibilizar las dos ruedas y al captar a nuevos ciclistas

urbanos. Lo que la Masa y su conciencia ecológica no consiguieron lo hizo más adelante la crisis y el precio del crudo, y también ReCiclos. Luego llegó el servicio de préstamo municipal, que respondía a la creciente demanda de otra movilidad; he ahí una prueba, al igual que con las *Bicis Blancas* de los “contra”, de cómo el movimiento puede anticiparse a la institución y marcarle el camino. También es cierto que, creciendo el número de bicis han crecido los “problemas de convivencia” entre peatones y ciclistas. La falta de carriles y el paisaje del miedo antes retratado han convertido las aceras en el sendero habitual para los usuarios de Bicolor. En muchos casos, ganándose a pulso y a fuerza de velocidades excesivas, algunos de ellos han continuado reproduciendo, ahora en las aceras, su categoría-estigma de materia sucia y sustancia insalubre, pues también aquí se hallaban fuera de lugar.

Respecto a tal convivencia, los cicloactivistas tienen claro que la ciudad es primero para quien la camina, que el peatón ha de tener prioridad. “Es él quien tiene que pararse todo el rato a expensas del coche, el que se encuentra reducido”, dice Julio. “*Peatones somos todos, pero coches no*”. Xabi, a su vez, entiende que el carril-bici es una “usurpación” del espacio del peatón:

“Os peóns xa teñen un espazo escaso. Hai que recuperar o espazo que o coche lle ten roubado; foi unha *colonización brutal do espazo* [...] Unha cidade ten que concibirse primeiro para o peón e o cidadán... para recuperar os espazos da cidadanía [...] Non se trata de prohibir. Trátase de compatibilizar o uso do espazo público”.

En cambio, el actual carril-bici del litoral no es para él una vía funcional sino más bien un “adorno”, “inoperativo”, en el que uno se puede encontrar farolas, señales y hasta ambulancias aparcadas. “¡Vai por aquí e non por alí!”, exclama al referirse a su concreto trazado, viendo su delimitación como doma o domesticación de la bicicleta y de sus posibles itinerarios. Aludiendo al colectivo maño Pedalea y a su visión crítica del carril-bici como “*apartheid*”, Xabi dice estar a favor de éste “sempre e cando se incorpore progresivamente a bici ao tráfico rodado, compartindo o espazo”.

“Vía ciclista” (específicamente acondicionada para las bicis), “carril-bici” (cuando discurre adosado a la calzada), “carril-bici protegido” (con elementos laterales que separan del resto de la calzada; es el llamado carril “segregado”, lo cual en gran medida supone un pleonismo, puesto que todo carril-bici, en tanto en cuanto separa a la bicicleta de los demás medios de transporte en la calzada, segrega), “acera-bici” (con trazado independiente de la carretera), o “senda ciclable” (vía para peatones y bicis que discurre por espacios abiertos, parques o bosques) son algunos de los vocablos técnicos con los que la Dirección General de Tráfico (DGT) intenta organizar (espacializando) el tráfico ciclista. Sin embargo, para gente como Lois permanece el horizonte a conquistar de una “ciudad calmada” en la que no haga falta el carril-bici, aun sabiendo que –respecto a la variable edad, tanto por arriba como por abajo– éste siempre podría facilitar la movilidad de aquellos que han de rodar más despacio o con menor destreza.

Aunque aquí no pueda profundizar en el tema, es bueno tener presente estos debates. Para los más críticos con la DGT y con las políticas públicas relacionadas con la bicicleta, el carril-bici es un lugar no seguro, que impide circular con tranquilidad a más de 5 km/h, el ritmo medio del caminante. Carriles por lo general mal trazados y diseñados, llenos de puntos ciegos y cruces peligrosos y sin visibilidad, muy estrechos, imposible de mantener en ellos las distancias laterales de seguridad respecto a vehículos,

peatones y mobiliario urbano. Carriles en donde abundan los accidentes¹³⁸ y cuya pretensión primera es sacar de la calzada al creciente número de pedaleantes, obstáculo para el tráfico fluido. “El carril-bici es el opio de los ciclistas”, dirán algunos.

En este largo camino hacia una nueva cultura de la movilidad urbana existen posiciones aparentemente irreconciliables, fruto de una “sordera colectiva” (Douglas, 1986) en la que ninguna de las partes es capaz de oír lo que dice la otra. “¿No es infantil este sistema de partidos, donde nunca pueden dar la razón al otro?”, se pregunta Julio. “¿No es un sistema anti-diálogo y anti-cooperación para el desarrollo de una ciudad?”. Muy a menudo, a decir verdad, esta pregunta también se vuelve pertinente en las relaciones institución-movimiento, incapaces de hacer dialogar sus desacuerdos, sabedores ambos de que el desacuerdo es en gran medida la condición necesaria para su existencia antagonista. Para Tomás, sin embargo, que sabe que hay un doble sentido (“ideologías que te llevan a la bicicleta y la bicicleta que te lleva a ciertas ideologías”), gestar y concebir ciudades “más humanas” y “más hermosas”, cambiar el concepto y la praxis de la movilidad, ha de ser un desafío general, al margen de posiciones partidistas. Por eso él carga contra lo que denomina, con ironía, “*la movilidad de la inmovilidad*”: “Contratan planes de movilidad para no ejecutarlos, con la esperanza de que no les obligue a tocar cosas, de que no les obligue a mover nada”, dice en referencia al plan de movilidad realizado por el reconocido urbanista Salvador Rueda, que lleva circulando los últimos años de cajón en cajón, guardado una vez que cambia el gobierno municipal. “Papel mojado, tiempo perdido. Hacer como que hago para no hacer nada... y no perder votos”, dice Toño, admitiendo estar “hasta las narices de esa política” y cargando contra la “impunidad” de los conductores: “Esa ‘libertad’, entre comillas, nos trae un montón de incomodidades al resto... pero el negocio sigue estando ligado al petróleo y al motor de combustión... Nos toca cambiar desde abajo, porque desde arriba no van a hacerlo”.

Pero cambiar y mejorar el entorno consiste también, dice Tomás, en “aportar, invitar, convencer, ayudar, dar pistas, insistir...”, en salirse a veces de la guerra de posiciones y del juego simple de antagonismos. He ahí el surgimiento, en los últimos años, de colectivos y asociaciones ciudadanas ligadas en su origen de forma más o menos directa a la Masa, como la asociación Mobi-Liza, en la que Tomás ha colaborado activamente a la hora de desarrollar “*a carreira dos medios*”, conjunto de mediciones y comparaciones que registraban los tiempos de duración –a través de la ciudad– de los recorridos efectuados a pie, en bicicleta, en moto, en coche y en autobús, resultando ser la bicicleta –después de la moto– el vehículo más eficiente para la movilidad urbana. O he ahí los cursos de mantenimiento y uso de la bici impartidos por los cicloactivistas para el *concello* y la universidad. O también la aparición de la *Plataforma pola Mobilidade*, nacida como reacción a la retirada del carril-bus en diciembre de 2011¹³⁹.

¹³⁸A modo de anécdota, en los últimos años se ha hecho célebre, dada su viralidad en Internet, el caso de Casey Neistat, “guerrero del carril bici”. Multado por no circular por el carril-bici en la ciudad de Nueva York, y con el afán de demostrar la peligrosidad que dicha senda conlleva a veces para el ciclista, decidió no abandonarlo nunca, haciéndose grabar por un compañero. Taxis, tráileres, vallas de obra, papeleras, conos, coches en doble fila y hasta coches de la policía fueron entonces obstruyendo su camino. En vez de detenerse, y acatando la orden policial de circular “siempre” por el carril, Neistat se empotraba inevitablemente contra ellos. Aquí el singular vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=bzE-IMaegzQ>.

¹³⁹Activo desde septiembre de 2008 a diciembre de 2011, el carril-bus que recorría parte del centro urbano y que funcionaba además como una suerte de carril-bici fue retirado entre gran polémica una vez que el Partido Popular llegó al ayuntamiento. Con el tiempo, la apuesta del gobierno local ha sido sustituir tal vía por la denominada Red E (Red Urbana Eficiente), basada principalmente en la aparición en ciertas calles de “vías prioritarias vigiladas”, caracterizadas por usar las nuevas tecnologías al servicio de la movilidad, o más bien, tal y como lo definen sus

Ejemplos varios, en definitiva, de cómo quienes conocen la ciudad como la palma de su mano –aquellas personas que la recorren, la caminan o la pedalean– se mezclan y se organizan para actuar sobre el entorno, interactuando con las instituciones e incidiendo a veces en su campo de acción. Y esa “inmovilidad” institucional se ve así forzada, poco a poco, a adaptarse a la demanda creciente, al nuevo ritmo que demanda su época.

Y así las bicicletas, objetos inocentes y a la vez tan graves, máquinas simples en un mundo complejo, giran y hacen girar la ciudad y a sus habitantes, mutando los ritmos, la lente, el enfoque. Y en las palabras de mis informantes un ardiente deseo de ciudad, de otra ciudad, la misma pero distinta. *Bicicletas viejas, ciudades nuevas*. En busca de la ciudad perdida. Ciudad “colonizada” por el nervio y la aceleración, por el rastro humeante de los motores, perdida porque un día (o así lo creen, lo recrean y lo rememoran los protagonistas de estas páginas) fue lugar de encuentro y relación, perdida porque ya no se encuentra al escapar de sí misma, hacia fuera, hacia cualquier lugar. Y los cuerpos rodantes de los activistas circulan a su través como mensajes, la redescubren localmente a un palmo del suelo, tal como circulan las piezas en ReCiclos, tal como circula la Masa por todo el mundo, tal como circulaba aquella cadena de acero templado de Lois, que un día no le valió para salvar su bici de un robo y que al otro día se enganchó a un portal, resistiendo a la cizalla e impidiendo el desahucio de una octogenaria. Objetos que viajan y significan, que tienen efectos sobre el entorno: hacen ciudad porque también son ciudad. Objetos que vienen y van y que a veces resurgen como de entre los muertos, como mi vieja bicicleta amarilla, presentada al comenzar el capítulo. Hace unas semanas, tecleando estas páginas, Lois me avisaba por teléfono: haciendo el reparto la había visto candada en el centro, apenas envejecida. Tomás bromeaba al respecto: “Fue ella la que te dejó. Necesitaba tiempo. ‘Este tío no me trata bien, no me cuida’... Querría estar con Xabi, el novio perfecto para cualquier bicicleta”.

El mismo Xabi que anhela, al igual que el resto, “que a bici se vaia mimetizando e incorporando como algo máis da cidade, como algo importante”. Objetos que hacen paisaje. Paisaje de objetos. Hay que pelear por las bicicletas, dice, al igual que por los árboles: “Trátase de seres vivos, non de mobiliario urbano”. Árboles que, cual metáfora talada de raíz, se vienen derribando sin cesar en los últimos años, sin ir más lejos a la altura del paseo marítimo y con motivo del controvertido carril-bici; por eso la Masa Crítica de diciembre de 2010 fue una Masa temática (“especial arboricidio”), y por eso se plantó un árbol en su recorrido, para... –tal y como recordaba Tomás evocando aquel poema de Taramancos–... “para darle unha alegría ao vento”. Hay que incorporarla, insiste Xabi, “incorporala e facer que se respete e se coide... porque no fondo, se coidas unha bicicleta –ao igual que se coidas unha árbore– estás coidando

defensores, al servicio de “un nuevo concepto de gestión del tráfico”: cámaras de vídeo-detección para impedir la doble fila y los aparcamientos indebidos en las paradas de bus y en las zonas de carga y descarga, el *parking express* o “aparcamiento en superficie” (con un límite de veinte minutos), “semáforos inteligentes” que dan prioridad a los autobuses para mantener las frecuencias programadas, etc. Aunque tal asunto requeriría de un análisis pormenorizado, tan sólo destacaré –teniendo en cuenta dicha tendencia– la paulatina consolidación de unas técnicas de gestión del tráfico que tienen mucho que ver con aquellas *tecnoloxías del control* explicadas en la primera parte (Deleuze, 1995), basadas en una extensión de la vigilancia, volviéndose ésta –precisamente– también móvil. Por otra parte, y en sintonía con la moda tecnológica de la *Smart city* o “ciudad inteligente”, muy en boga en la política municipal, las nuevas premisas se encaminan hacia la conversión de los espacios urbanos en “entornos codificados” (Dennis y Urry, 2011), coordinados a través de una red de sistemas de transporte inteligentes: “El *software* acabará siendo tan importante para la movilidad como la capacidad física. Las estructuras urbanas pasarán a actuar como nodos de datos que se fusionen y compartan cada vez más información con infraestructuras y bases de datos digitales cada vez más ubicuas” (ibíd.: 111).

ás persoas. No fondo é tirar dun ben que é para todo o mundo”. Porque en el fondo, como en aquellas frases garabateadas en la pizarra de Própolis, estamos hablando de algo más que de bicicletas.

TERCERA PARTE

LENGUAJES DEL PRESENTE

*“Y así uno puede reírse, y creer que no está hablando en serio, pero si se está hablando en serio,
la risa ella sola ha cavado más túneles útiles que todas las lágrimas de la tierra...
De una vez por todas sería bueno ponernos de desacuerdo en esta materia.
Hay quizá una salida, pero esa salida debería ser una entrada”*

Julio Cortázar, *Rayuela*.

Capítulo 5

ENTRE NARICES ROJAS

ANTROPOLOGÍA FRACASADA DEL HUMOR Y LA RISA

“No quería parecer un idiota en nuestro primer encuentro, pero hoy el viento no daba tregua, azotando ‘la flecha’ y zarandeando los puestos de verduras, arañando los tenderetes de libros extendidos en la plaza, llevándose entre los feriantes mis papeles y mi gorro de lana. Y así corría yo entre discos y antigüedades, persiguiendo mis cosas con mi habitual torpeza, entre frutas y caftanes, a los pies de la basílica gótica y en la margen izquierda del río Garona [...] Apenas una semana antes, disparando palabras desde su móvil a gran velocidad, Cyril –el más veterano de la brigada de payasos *Nezfragés*– me soplaba la hora y el lugar de nuestro primer encuentro. ‘*La flèche*’, luego lo entendería, era la aguja, el campanario de la basílica, estructura independiente que apunta al cielo de Burdeos a 114 metros sobre el suelo. A mi llegada, varios *clowns* esperaban ya a los pies de la torre, protegiéndose del viento en las escaleras y queriendo pasar desapercibidos... Reparando en sus bolsas, llenas de disfraces y maquillaje, me acerqué para presentarme. Mi presencia les parecía extraña. Cuando les pregunté si formaban parte de la brigada y si estaban allí para la ‘acción’ de la tarde, bajaron el tono, dudaron un segundo y, después de mirar a cada lado, asintieron con la cabeza. Para mi infortunio, cuando avancé hacia ellos para presentarme dos fornidos aparecieron en escena, situándose a mis espaldas y quedándose allí un par de minutos. De pronto un silencio incómodo. Los brigadistas miraban de reojo a los dos hombres, luego me miraban a mí y después cuchicheaban: ‘CRS’, parecían decir. Yo, recién llegado, no acababa de comprender. Cuando los dos musculosos desaparecieron en el mercado mi duda quedó despejada: ‘Eran CRS’ (*Compagnies Républicaines de Sécurité*). El alivio de la comprensión me trajo el ansia del malentendido: el extraño, el nuevo, el otro (el antropólogo), se presentaba torpemente y traía con él, aun sin saberlo, a dos agentes de las fuerzas del orden” (*Diario de campo*, 6 de febrero de 2010).

Como cada mañana de sábado, un rumor de mercado llenaba la plaza del hermoso barrio de Saint-Michel de un bullicio de gritos y mercaderes, a sólo un paso de las incontables tiendas de ultramarinos abiertas noche y día, en este viejo *quartier* antes ligado al puerto y a los toneleros, que acogió desde mediados del siglo XX a tantos españoles y portugueses, y que en aquellos días –siendo la barriada con más migrantes de la ciudad– recibía a búlgaros y demás comunidades del este, así como a una

numerosa población árabe. Aunque recientemente, según he averiguado en la distancia, la plaza está siendo renovada y el barrio se encuentra expuesto a un incipiente proceso de gentrificación, con muchos vecinos tradicionales mudándose a la otra orilla del río en busca de alquileres más bajos y reemplazados poco a poco por “creativos” y jóvenes *bobos* (*BOurgeois-BOhème*), combinándose así el colorido paisaje de túnicas y platos tajín con galerías de arte y talleres de arquitectura, era éste el escenario de mi primer encuentro con los *Nezfragés*, la brigada de payasos bordeleses ligada al movimiento internacional CIRCA, singular acrónimo del *Clandestine Insurgent Rebel Clown Army*.

Sentía como si mi primera aparición hubiese sido un “*flop*”, voz inglesa que en la jerga clownesca significa “fracaso”. Pese al subrayado de la coincidencia reinaba todavía una cierta desconfianza, palpable más aún cuando Denis, uno de los recién llegados, recibe el consejo de “llevar a Carlos a dar una vuelta”... mientras el resto formaba un corro para comentar lo sucedido. Al cabo de un rato, volviendo al campanario y encontrándome con Cyril, mi primer contacto, la tensión –en lo que a mí respecta– se desinflaba poco a poco. En seguida se sucedieron las bienvenidas y las burlas desenfadadas sobre mi acento. Sin embargo, aquel episodio permitía medir la presión del grupo: estaban convencidos de haber sido fotografiados por los dos agentes. A una señal, nos dividimos y fuimos entrando uno a uno en el sótano de una de las casas que rodean la plaza, donde se prepararía la “acción” de la tarde, una penetración en el complejo comercial de IKEA, en las afueras de la ciudad. Antes de alcanzar el sótano, un policía saluda por el nombre a varios de los jóvenes, quienes –desconcertados y deseando pasar inadvertidos– no dan ocultado sus nervios, prueba del enmascaramiento de la vida urbana, “baile de disfraces” que revela que lo oculto y lo clandestino, en realidad, no está en lo privado sino en lo público (Delgado, 1999). Al parecer, unos días antes de mi llegada, tras la conflictiva manifestación del 19 de enero organizada por el CRSP (Colectivo para la Regulación de los Sin Papeles) con el apoyo de la brigada, se había incrementado la vigilancia policial sobre el grupo. ¿Se habían colado en la lista de correo? ¿Habían pinchado algún teléfono? ¿Por qué estaban allí los CRS? Tratando de descifrar cuánto había de real y cuánto de paranoia en sus palabras y discusiones, observo cómo van apagando sus móviles, extrayendo tarjetas y baterías. Incluido ya en su círculo y habiendo superado el mal trago anterior, recuerdo con una dosis de ironía que, al menos en algunas ocasiones, “*la antropología no es un deporte de riesgo*”¹⁴⁰...

He ahí mi primera llegada al campo, con tropezones, burlas y malentendidos. Una llegada al terreno alejada de la imagen de “héroe” con la que Sontag (1996) ligaba la “ocupación total” del antropólogo a mediados de los años sesenta. Imagen con la que también ha sido pensado el hombre político (Balandier, 1994), y que en cambio encuentra en el payaso su perfecta antítesis, un ser (un anti-héroe) que no sólo ha de aceptar sino que ha de amar sus defectos, haciendo –y ahí está su gran reto– *del fracaso un éxito*. Tal vez, aquí se verá, el antropólogo y el *clown* no sean figuras tan distantes: “El etnógrafo copia a menudo (se vuelve nativo), imita (habla la lengua del otro) e incluso se burla (pudiendo tergiversar, a sabiendas o no, los significados culturales)” (McCormack, 1999: 128). Pudiendo ser transgresor e irreverente, cuestionando lo obvio, desafiando el sentido común y preguntando

¹⁴⁰He ahí el título de uno de los divertidos libros de Barley (2007). Antes de ir a estudiar a los Toraya de la isla indonesia de Célebes, el autor mantiene una extensa correspondencia con una conocida compañía de seguros. Habiendo contratado un seguro médico para un trabajo de campo de dos meses de duración, Barley decide leer la letra pequeña del mismo: el paracaidismo está específicamente prohibido, así como cualquier otro deporte peligroso; pero no, leerá, “la antropología no es un deporte de riesgo”... Llevando la vista del papel a su equipaje, el macuto con aspirinas, pastillas potabilizadoras de agua, medicamentos contra dos clases de malaria, cremas contra piojos y garrapatas, etc., parecían desmentir a la compañía.

obsesivamente, el antropólogo también puede exponerse a la crítica y a la vergüenza, como quizá ocurra con esta tesis.

Basta recordar, en este sentido, los trabajos de Barley (1989, 2007), en donde el payaso y el etnógrafo se encuentran en la inocencia e ingenuidad del que mete la pata al desconocer (o al saltarse) los códigos locales, algo que también se le reprochó a Chagnon (2006) en su obra sobre los *yanomamö*; en sus hilarantes relatos –planteados y publicados como las “caras B” de sus investigaciones, allí donde Barley retrata sus experiencias de campo, como hizo Rabinow (1992) y demás gente–, subyace la crítica a ese autor omnisciente que sobrevuela muchas monografías, incapaz de confundirse o de ser engañado, que impone a la realidad un simulacro de orden. O véase el caso de Eriksen (1995), quien advierte que muchos antropólogos juegan involuntariamente el papel del *clown* cuando están en el campo, hablando de forma extraña e imprecisa, preguntando de un modo inapropiado y hasta rompiendo reglas sin tan siquiera saberlo. O, mucho más cerca, el ejemplo de Gómez-Ullate (2009), que en su trabajo entre *hippies* y “contras” admite haber sido tachado tanto de “*Rainbow* de fin de semana” como de “uno de los nuestros”, llegando a dudar “de si era un antropólogo haciendo una investigación sobre hippies o un hippie que necesitaba una excusa para estar allí” (ibíd.: 29), y reconociendo haber confundido el objeto con el campo y con el grupo de estudio. Errores, empero, que guardan a veces significativas oportunidades, tal y como da cuenta Ferrándiz (2011), que durante un pasaje de su investigación sobre el culto a María Lionza fue confundido repetidas veces con un psicólogo, con un turista, con un periodista y hasta con un sacerdote; presentado erróneamente por algunos como “padre Paco”, la gente le besaba la mano y pedía su bendición, y paradójicamente, su condición provisional de “cura” le abría numerosas puertas a un sinfín de relaciones.

La “fiesta fracasada” de Abélès (1988) junto a los *ochollo*, invitando a quien no debía, comprando un solo buey y mezclando a gente de barrios distintos, o el “fracaso magistral” que según Joseba Zulaika supuso la aparición de *Naven* (Bateson, 1990), obra ignorada en su momento y convertida más tarde en libro fundamental, en donde el autor reconocía su ineficiencia sobre el terreno y la insuficiencia de datos, son sólo dos ejemplos de *fracasos de campo* inherentes a nuestra humana condición. “Dejar abierta la posibilidad de fracasar”, escribe Latour (2008: 350), “es la única manera de mantener la calidad de la comprensión científica”. Nada nuevo bajo el sol. Piénsese en los errores inaugurales de Malinowski, no en aquellos asuntos privados publicados tras su muerte sino en sus *Confesiones de ignorancia y fracaso* (1975): “Es obligación del investigador de campo rendir cuidadosas y sinceras cuentas de sus fracasos e inexactitudes” (ibíd.: 130), y de entre ellas señalaba –haciendo autocrítica de su trabajo en las islas Trobriand– su ignorancia respecto a la botánica o a la toma de fotografías, así como el “pecado” –al que desde aquí yo mismo me sumo– de pensar que “mañana será otro día”.

Un fracaso entendido como concepto moderno, hijo del liberalismo y de la lógica del progreso y la razón, visible dentro y fuera del continente, en el intento europeo de modernizar África bajo el colapso del “proyecto modernista global” (Ferguson, 1999), o en la quiebra de los mercados japoneses y de instituciones financieras como el Banco Mundial o el FMI (Miyazaki y Riles, 2005). Torpezas, equívocos y accidentes que se suceden cada día, presentes en la vida de payasos como Hans Schnier, el protagonista de aquella novela de Heinrich Böll (1972), o en las películas de Berlanga, que representan siempre una especie de fracaso colectivo; incontables ejemplos de escenas y “culturas fracasadas” (Marina, 2010), de fallos y de pequeñas derrotas tan abundantes en la vida cotidiana y que, sin embargo, se desvanecen sin dejar rastro en tantos y tantos trabajos de investigación (Tejero, 2014).

El presente capítulo tiene como base etnográfica una estancia de algo más de tres meses en la ciudad de Burdeos, entre enero y mayo de 2010, donde pude convivir con la comunidad activista e integrarme en la brigada de los *Nezfragés*. Acciones, *stages*, entrenamientos, asambleas, entrevistas y manifestaciones constituyen aquí el grueso de experiencias. Abandonado el CS Própolis y apenas unas semanas después de la cumbre del COP15, mi llegada a la Aquitania servía para complementar en clave multisituada un bagaje de campo que venía de lejos, pues parte de la investigación con la que obtuve el Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en julio de 2009 se sustentaba en mi *fieldwork* entre payasos, en cursos, festivales y escuelas de nuevo circo. En este caso, incorporarse a la brigada implicaba pasar a la acción y renombrarse en medio de una milicia de burlones, combinando la mirada inexperta de antropólogo con la mirada pintoresca de Flaco, *clown* torpe y despistado que halló su nombre entre narices rojas.

Los usos políticos del humor, la condición social de la risa y las tácticas del cuerpo ejemplificadas aquí a través de los juegos y las acciones del payaso-activista, de sus parodias y de su lenguaje, guiarán el sentido y el rumbo de estas páginas. Un rumbo localizado en este caso en territorio francés, pero que gira en cambio sobre sí mismo para dar cuenta de una narrativa transnacional que ocupa desde hace años un papel importante en el seno de los movimientos sociales, en los que el humor se ha convertido en la herramienta y el lenguaje con que decir lo indecible, con que aliviar el dolor de una crisis que no es vivida sino como fracaso social, tal y como se vería un año después en las calles, plazas y barrios de numerosas ciudades españolas y de todo el mundo.

EN UNA BRIGADA DE PAYASOS ACTIVISTAS

Durante el COP15, *clowns* de CIRCA –en una proporción semejante de hombres y mujeres, la mayoría jóvenes– pasaban sus gélidas noches en Ragnhildgade, la fábrica abandonada que nos servía a mí y a mis compañeros como lugar de cobijo y aprovisionamiento. En uno de los bloques, al final del corredor, una ristra de zapatones se amontonaban bajo la bandera del ejército rebelde, batallón de patosos risueños en cuyo estandarte lucía un casco militar, una nariz roja y una gran sonrisa, sobre el fondo de una estrella de cinco puntas y con corazones en lugar de sables. Más de una vez pude asistir a sus asambleas y acompañarlos en sus acciones, desfilando alocadamente entre las cadenas humanas y la policía – para “asistir” a los demás activistas y “rebajar” la tensión, decían, provocando a veces la risa de los agentes–; celebrando una fiesta improvisada en una gasolinera de Shell, lanzando “vivas” a la industria petrolera y al elevado precio del barril de crudo; o penetrando en embajadas internacionales, en el *No Borders Day of Action*, al grito de “*Yes borders, yes deportations!*”, combinando la entrada alborotada en el edificio con la simulación de una aduana –pintada con tiza a las puertas del mismo–, bloqueando el paso y pidiendo papeles a transeúntes y a policías.



“Nos reímos frente al horror para resistir, nos reímos frente al peligro para redimensionarlo”, decía el colectivo activista Wu Ming (2002: 125) al arrancar el siglo XXI, resonando su frase a aquella otra de Ionesco, dramaturgo de lo absurdo, que ponía de manifiesto cómo a veces nos reímos para afrontar el miedo: “Tomar conciencia de lo que es atroz y reír de ello es dominar lo que es atroz” (Ionesco, 1965: 25). Es cierto que desde las primeras contracumbres el humor estuvo muy presente, y así ocurrió también en Copenhague, como prueban los juegos de palabras analizados en el segundo capítulo. Lo que los activistas conocen como “frivolidad táctica”, especialmente visible en las celebraciones del *Pink Bloc* o “bloque rosa”, ha ido aunando a colectivos como CIRCA, que desde hace más de una década han apostado por “un nuevo lenguaje” de la protesta (Graeber, 2002), que no es sino un reciclaje del teatro de calle, la acción directa no violenta, el circo, la fiesta y el carnaval. Marcaron un hito, para los activistas, las protestas de Praga en el 2000, contra el Banco Mundial y el FMI, con payasos y hadas atacando a los policías con pistolas de agua y haciéndoles cosquillas con plumeros, lanzando preguntas al aire y haciéndolo con ironía, una ironía que ha de ser entendida –usando la expresión de Alberto Cardín– como “deformación interrogante” (Barley, 1989); deformación que es sinónimo de “alteración” o “desvío”, y he ahí la importancia de la voz inglesa *diversion*, a la vez “diversión” y “desvío”... desvío del sentido y del significado. Un desvío fundado en una “política de la imaginación” (Graeber, 2009) que nos recuerda, por un lado, que la imaginación y el presente son a la posmodernidad lo que la racionalidad y el futuro son a la modernidad, y por otro lado, que la creatividad y la imaginación son fuentes de poder y de resistencia, usadas por los payasos activistas para redefinir la situación o, al menos, jugar con sus marcos.

Los pacíficos combatientes o “*clownbattants*” de CIRCA se alinean por vez primera en Inglaterra, con motivo de las movilizaciones contra la guerra de Irak en 2003. Sin embargo, no será hasta el 2005, en la cumbre del G8 en Gleneagles (Escocia), cuando empiecen a cobrar notoriedad en el mundillo activista. Pronto el ejército se expandirá por numerosos países, entre ellos España y Francia. En el caso francés, las técnicas y tácticas de este curioso activismo llegarán de la mano de John Jordan (alias *Kolonel Klepto*), invitado a París en abril de 2005 (Jeanneau y Lernould, 2008). Este “artista”¹⁴¹, uno de los impulsores del movimiento *Reclaim the Streets* a mediados de los 90 y uno de los promotores del “Ejército Insurgente y Clandestino de Payasos Rebeldes”, que hizo suya una frase que Cyril solía repetir entre los *Nezfragés* (“hacer la guerra con amor”) y con quien pude intercambiar algún que otro correo electrónico, sembraría entre numerosos activistas franceses el deseo de formación de brigadas, esparcidas desde entonces por el país galo. Brigadas que emergían, decían, frente a la “captura de la imaginación” por parte del neoliberalismo (Fremeaux y Ramsden, 2007), apelando a las emociones y a los sentimientos, llevando al terreno político elementos como el juego, el placer o la alegría, y escenificando un cuerpo grotesco alejado de los cánones de la moda y de la publicidad, inserto en una retórica carnavalesca, en las fronteras entre el arte y la vida.

Batallones bufonescos, paródicos, ridículos y absurdos, y que no obstante, en tanto que ejército y pese al elogio de la “improvisación” y de los “métodos imperfectos” –como decía el manifiesto de CIRCA¹⁴²– necesitan tácticas, rutinas, entrenamientos y disciplina, así como códigos, contraseñas, uniformes, marchas, signos (de “reunión” o de “retirada”, por ejemplo) y armas... de juguete: “Somos

¹⁴¹Expresión nacida en el seno del movimiento. Concepto que mezcla las categorías de “artista” y “activista”, en otra de esas definiciones creativas que funcionan como una suerte de invocación ritual de ciertos valores de contestación y rebeldía, más con un valor performativo que descriptivo, jugando como tantas veces con el lenguaje como una primera expresión de su particular desordenamiento del mundo.

¹⁴²Véase: www.clownarmy.org.

un ejército porque vivimos en un planeta en guerra permanente. Una guerra del dinero contra la vida, del beneficio contra la dignidad, del progreso contra el futuro”, rezaba el texto. En Copenhague, las asambleas juntaban a *clowns* de España, Alemania, Italia, Holanda, Dinamarca, Bélgica, Inglaterra o Francia, y en sus encuentros quedaba de manifiesto que la risa es un fenómeno aparentemente universal, pero que el humor que la provoca es enormemente variable; y es que las pasiones son tan culturales como los artefactos (Geertz, 2000), y por eso Weston La Barre decía que la risa era una “variable geográfica” (Jáuregui, 2008), originada a partir de una interpretación cognitiva de la realidad. Por eso se reunían antes de cada acción, para conocerse y consensuar los protocolos necesarios: divididos en *affinity groups*, por lo común según criterios lingüísticos, tomaban decisiones mientras se reían de sus semejanzas y diferencias, usando el humor políticamente y sabiendo que reírse en grupo, no pocas veces, invita a participar de unas mismas inquietudes, configurándose en el reír un espacio común de debate (Townsend, 1999). Risas, a veces también nerviosas, previas a un despliegue táctico que poco tenía que ver con el del *Black Bloc* –visto en la primera parte–, del que más de un payaso se mofaría. Un bloque negro, a su vez, que pese a respetar por lo general la “pluralidad de tácticas”, no siempre simpatizaba con las más festivas: he ahí, por ejemplo, el cántico de Ribas y demás okupas en manifestaciones: “¡Menos carnaval y más guerra social!”.

Fue en aquel ambiente donde conocí a Vincent, bretón de *L'Art Nez Rouge*, de Rennes, quien me pasó el contacto de Cyril y me habló de los *Nezfragés*¹⁴³. Para él, igual que para otros, “el payaso cumple la función de espejo”, pues refleja –o así lo ven mis informantes– sentimientos y emociones comunes a los mortales. En Coruña, Copenhague o Burdeos el argumento se repite: “La mirada del *clown* es un espejo a través del cual vemos su interior y nuestro reflejo en él”; así, como dirán los brigadistas en clave casi antropológica: “*Nous sommes vous*”. Idea compartida por Zijderveld (1982), para quien el humor actúa como espejo cultural, y también por Jara (2000: 40), para quien “el *clown* ejerce de espejo sobre el que mirarse y reconocerse, y por tanto, de modelo desmitificador de la supuesta gravedad de vivir”. Símbolo primordial de autorreflexión e identidad humanas (Soja, 2008), lugar sin lugar, especie de utopía –“En el espejo me veo allí donde no estoy” (Foucault, 2010: 71)–, y por tanto una suerte de metáfora que “es como” y a la vez “no es” (Ricoeur, 1975), que es a la vez un depósito de trucos y significados y un instrumento de la paradoja (Fernández, 2006), pues presenta una imagen reconocible que es una inversión, un revés. “Ese rostro que mira y es mirado”, decía Borges de los espejos (1996: 192): “Infinitos los veo, elementales ejecutores de un antiguo pacto, multiplicar el mundo como el acto generativo, insomnes y fatales [...] Prolongan este vano mundo incierto en su vertiginosa telaraña” (ibíd.)

Ahora bien, si la duda, la sospecha y la pregunta son marcas de la casa del oficio etnográfico, debería anotar –efectivamente– que un espejo refleja tanto como invierte, y viceversa (Turner, 1982). El espejo antropológico será, como el del payaso –y tal vez no muy distinto al resto de los espejos con los que la gente interpreta a la gente (Geertz, 2001) –, un espejo grotesco y deformante, nunca fiel del todo

¹⁴³*L'Art Nez Rouge*, como tantas otras brigadas, funda su nombre en un juego de palabras, trocando la sonoridad de *l'armée* (el ejército) por *l'art nez* (el arte de la nariz roja). Humor lexicalizado presente en la mayoría de las tropas francesas, entre ellas: *La BAC* de París, la *Brigade Activiste des Clowns* que parodia las siglas de la policía nacional o *Brigade anti-criminalité*; *Les Greenpitre* de La Vendée, a lo Greenpeace pero cambiando la paz (*peace*) por *pitre* (payaso); *Le Corps de Narines* de Lannion, donde “el cuerpo de marines” deviene “el cuerpo de fosas nasales”; *Les farces de l'orde* de Angers, donde los agentes o “fuerzas del orden” (*les forces de l'ordre*) encuentran su traducción clownesca en *las farsas del orden*; *Les CRS* o *Clowns à Responsabilité Sociale*, en Clermont-Ferrand; o el *GIGN* (*Groupe d'Intervention des Gros Nez*), payasos de Lyon que se burlan una vez más de las fuerzas del orden, en este caso del Grupo de Intervención de la Gendarmería Nacional, recordando que su lenguaje es el de la lucha y el del combate.

a la realidad, aumentando y caricaturizando, atendiendo de un modo desigual a las dimensiones y a los volúmenes que éste refleja: “La realidad cultural que estudiamos los antropólogos es una realidad fraguada ella misma en un juego de espejos distorsionantes. Nuestro espejo va a recrear fundamentalmente imágenes de otros espejos en múltiples niveles e interacciones” (Fernández de Rota, 1987: 12). En este caso, la burla, el humor y la sátira funcionan como géneros liminales que invierten, como los espejos, imágenes de vida y cultura: lo que es invertido lo es siempre en relación a un marco social dominante, a



una estructura de valores reconocida. Las inversiones, las deformaciones, las alteraciones y los giros dan cuenta siempre de una interpretación situada, donde la imagen canónica tiende a restringirse a una mera expresión del poder, a su vez deformada y curvada en pro del reflejo oportuno. En estos rituales de inversión, el *clown* es a un tiempo capellán y feligrés, pues oficia y a la vez ejecuta. Si hacer antropología conlleva atender a una multiplicidad de miradas y de reflejos, y si mirar al otro implica en gran medida mirarse a sí mismo, el antropólogo habrá de recolectar los reflejos y recomponer los fragmentos, a sabiendas de que la mirada etnográfica no debe esquivar su propio reflejo, aunque éste evidencie cicatrices de dilemas. Pocas semanas después de conocer a Vincent y de charlar con él sobre brigadas, payasos y espejos, puse rumbo a la ciudad de Burdeos.

El humor, un asunto serio

A estas alturas del viaje parece innecesario subrayar que para estos grupos, y más aún para la brigada de *clowns*, el juego, el humor y la risa es algo bien serio. La realidad, por su parte, se empeña de vez en cuando en darles la razón, muy a pesar de la escasez de estudios relevantes en nuestra disciplina, que ha tendido por lo general a obviar tales temáticas, merecedora a su manera de aquel chascarrillo de Margaret Mead: “Cuando uno no está satisfecho de sí mismo, se hace psicólogo; cuando no está satisfecho de la sociedad, uno se hace sociólogo; cuando no está satisfecho de sí mismo y de su sociedad, uno se hace antropólogo” (Montero, 2008: 4). En enero de 2015, París y medio mundo se estremecían tras los atentados contra el semanario satírico *Charlie Hebdo*, poniéndose una vez más de relieve, tal y como apuntaba al analizar la violencia y de la mano de Riches (1988), que no es que el humor ofenda... sino más bien que sus destinatarios se sienten ofendidos (Davies, 2008). De hecho, cabe precisar que el ataque no atentaba contra el humor como método y expresión, sino antes bien contra el objeto de la interpretación de ese concreto y simbólico acto de humor. El sangriento y demoledor ataque era resultado, entre otras cosas, de unas caricaturas de Mahoma publicadas en la revista, la misma que diez años antes había dado difusión a otra docena de dibujos, aparecidos precisamente en Dinamarca. y que habían gestado un “escándalo humorístico transnacional” (Kuipers, 2008), empujando al conflicto

intercontinental, a boicoteos, a revueltas, asaltos a embajadas, crisis diplomáticas y pérdida de vidas; gigante controversia que era producto de la globalización del humor y de sus usos políticos diferenciados, y que demostraba cómo distintas comunidades se enfrentaban de modo diferente a las mismas caricaturas. Un asunto bastante serio después de todo¹⁴⁴.

Igual de seria había resultado la censura de la risa y la elaboración de un índice de libros prohibidos durante la Contrarreforma católica de los siglos XVI y XVII, que fue tanto una campaña de cristianización como una reacción contra los viejos hábitos (la risa, el disfraz, las fiestas populares) considerados una amenaza para la moral. El argumento teológico contra la risa era que, según los Evangelios, Cristo nunca había reído, pero sí llorado (Verberckmoes, 1999). Por ello, la disciplina más estricta imponía renunciar a la risa, pero como eso se antojaba irrealizable, “los escritores espirituales prometían que a las lágrimas de la tierra seguirían las risas celestiales y amenazaban a los pecadores reincidentes con que Dios se reiría el último” (ibíd.: 84). Amenazas que terminaban traducándose, casi siempre, en una reducción del ámbito humorístico, considerándose las bromas como algo indecoroso en la iglesia, por ejemplo, lugar sagrado donde el comportamiento del clero debía regirse por la *gravitas* (Burke, 2000).

Un clero que, ya varios siglos antes, durante la Edad Media, condenaba la risa en los monasterios, pese a su pervivencia ilegítima y prohibida (*risus monasticus*), dada la peligrosa relación entre cuerpo y risa, pues –como iremos viendo– “la risa se expresa en y a través del cuerpo” (Le Goff, 1999: 46), y dicho vínculo fue la razón principal de su condena cristiana en el Medievo tardío, antes del primer Renacimiento y de la eclosión de la risa en la obra de Rabelais (Bajtín, 1987). Basta recordar aquí *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco (1977), en cuyo trasfondo late la búsqueda de un libro perdido: el segundo libro de la *Poética* de Aristóteles, sobre la comedia. Célebres las discusiones entre el ciego Jorge de Burgos y el fraile Guillermo de Baskerville, enfrentados por el poder de la risa: “La risa fomenta la duda”, decía Jorge. “Sacude el cuerpo, deforma los rasgos de la cara, hace que el hombre parezca un mono” (ibíd.: 187). Y Guillermo respondía: “Los monos no ríen. La risa es propia del hombre, signo de su racionalidad” (ibíd.), aferrado a la idea del *animal ridens* aristotélico, por la cual la capacidad de reír hacía de diacrítico entre el ser humano y los demás animales, incluida la hiena, cuyos berridos tan sólo se asemejan a una carcajada macabra. El mismo Huizinga (1943), en su bosquejo del *Homo Ludens*, reconocía que era la risa y no el juego el primer elemento diferenciador. Así, lo cómico que lleva a la risa queda marcado como lo que es todavía más humano que el juego, donde lo cómico se entiende como

¹⁴⁴Del italiano *caricare* (cargar, exagerar), la caricatura –que nos induce a reconsiderar lo caricaturizado– tiende a distorsionar algún rasgo o elemento de la realidad, llevándolo al extremo pero manteniéndolo reconocible. No sólo juega, por tanto, con las facciones de un individuo sino que también puede hacerlo con situaciones, ideas o sistemas filosóficos (Romero, 2010). En el caso de las caricaturas de Mahoma, al igual que ocurrió en España en 2007 con el “secuestro” de un número de la revista satírica *El Jueves* –tras la publicación de unas caricaturas de los Príncipes de Asturias–, una autoridad (religiosa o judicial, moral o política) se movilizaba en aras de castigar lo que entendía como excesos del humor. Así, señala Romero, al “efecto desacralizador” de los dibujos humorísticos le sucedían protestas que promovían un tabú en torno a un objeto intocable (el profeta, la monarquía). Sin embargo, en ocasiones el juego lúdico en torno al tabú puede fortalecerlo, pues tal y como expresaba el Juan de Mairena machadiano, “sólo está viva la fe de un pueblo que blasfema”. Así, siguiendo a Romero, tanto las viñetas de Mahoma como las caricaturas de la monarquía –que recibieron más atención y vendieron más revistas gracias a la polémica suscitada internacionalmente y a su prohibición y obligada retirada de los quioscos, respectivamente– ponían sobre la mesa una pugna por la definición del significado del mensaje humorístico. Curiosamente, tanto entonces como ahora –en el caso español y a raíz del terrible atentado contra *Charlie Hebdo*, aunque los efectos de ambos sucesos estén lejos de poder ser comparados–, los mismos medios de comunicación que abogaban por la difusión de las caricaturas de Mahoma en nombre de la “libertad de expresión” cargaban contra la sátira de *El Jueves* y aplaudían su rápida retirada de las calles.

forma de percepción y el juego como *forma de acción* (Berger, 1999). He ahí la idea del *Homo Risibilis*, un ser que se ríe, producto de la tesis aristotélica, pero que además de “estar dotado de risa” puede a su vez ser “risible o ridículo” (Le Goff, 1999; Critchley, 2010).

Para estos “náufragos” de la seriedad política militante –véase que el nombre de la brigada, *Les Nezfragés*, juega con los vocablos de “nariz” (*nez*) y de “náufragos” (*naufragés*)–, para quienes ponerse la nariz roja (“calzarse”, dirán: “*se chausser*”) suponía cruzar la puerta o el umbral a un mundo en donde poder salir a flote a través del humor y la risa, toda esta retórica no era cuestión baladí sino algo serio e importante, aun cuando –paradójicamente– acudían y se instalaban en ella para contrarrestar la “seriedad”, la “tristeza” y el “dolor” con que vinculaban la militancia tradicional.

En efecto, en su discurso de “novedad”, “resistencia” y “ruptura” la distancia la marcaban no sólo con los políticos, sino aún más con otras formas de lucha y de activismo. Tal era el caso de Adèle, veinteañera de la facultad de filosofía, presentada en la segunda parte como hija de militantes comunistas desencantados y de clase media, y que había decidido tomar del sánscrito –luego de su viaje a la India– una palabra muy ligada a las tradiciones budistas e hinduistas y que ahora nombraría a su payasa: *Shanti* (“paz interior”). Para ella, evocando el tránsito de la *remise de soi* (la entrega total a la causa, al partido) al *militantisme pour soi* (la militancia para uno mismo) expuesta con detenimiento en el capítulo tercero (Jeanneau y Lernould, 2008), el desafío radicaba ante todo en no reproducir el dolor de sus padres (“Tienen un dolor de la lucha”), sino en *militer autrement*, buscando en primer lugar “hacerse bien”: “Nosotros tratamos de hacernos bien a nosotros mismos. Intentamos provocar reflexiones... No estamos en la brigada para sufrir. Hacer una acción es algo realmente divertido”. Querían superar, decían, la política del sufrimiento y el sufrimiento hecho política (“*être dans la souffrance*”), algo que, no obstante, no abandona del todo al activismo contemporáneo. *Militer autrement* implicaba, para Adèle, *dire autrement*; esto es, decir de otra manera o, lo que viene a ser lo mismo, establecer desde otra lógica otra gramática de lo político.

Y todo ello lo hacían, curiosamente, a través de una política de la alegría que, si bien se amparaba en los amargos paisajes delineados por el sistema –“fábrica de la infelicidad” productora de cuerpos explotados, estresados, medicados, neuróticos y deprimidos (Berardi, 2003)–, debía convivir al mismo tiempo con una cultura del pensamiento positivo (Billig, 2005; Mentinis, 2011), con una psicología optimista –el imperativo “sonríe o muere” retratado por Ehrenreich (2009)– visible en la proliferación de los libros de autoayuda, en el *coaching* o en los talleres de risoterapia, y en cambio fomentada (y hasta exigida, por ejemplo en la esfera laboral) por el propio sistema.

Activismo y resistencia a través del humor y la risa, pero envuelto en el *fun-system* y en la *fun-morality* (Baudrillard, 2012), en su imposición de un goce que hoy se aproxima, en la nueva ética, a la clásica obligación de trabajar y producir, y que se antoja institucionalizado “no como derecho o placer, sino como deber del ciudadano” (ibíd.: 82). Una obligación, esta última, enmarcada en el desarrollo generalizado del código humorístico, una “sociedad humorística” (Lipovetsky, 1986) que ha quebrado, al igual que las otras grandes divisiones, aquélla de lo ceremonial y lo cómico, de lo serio y lo no serio, alimentada a diario por el cuerpo expuesto de la publicidad, que tira precisamente de humor –en su forma más *cool*– para hacer aceptables ideas e imágenes que tienen que ver con la subjetividad y la intimidad de cada uno, pues el humor “es una manera cultural de desarticular el equívoco o de abordar, por alusión, temas prohibidos o delicados” (Le Breton, 2002: 131). Así, el mercado exagera el humor en unas sociedades, las occidentales, donde la expresión “*tener sentido del humor*” no fue establecida como algo deseable en el carácter de la persona hasta los años 1870 (Billig, 2005; Hart, 2007), época de

expansión de los valores individualistas. Sin embargo, y pese a la influencia del psicoanálisis freudiano durante buena parte del siglo XX, que tendía a ver las emociones desde un punto de vista peyorativo, en términos de frustración y como antítesis de lo racional, desde hace algunas décadas –especialmente desde los años 90– está despegando el estudio del humor y de las emociones, como da cuenta la aparición de la *International Society for Humor Studies* y de su revista *Humor*.

En el caso que aquí me ocupa, la brigada quería hacer de la risa “un arma de construcción masiva”, burlándose con tal expresión de la famosa campaña de propaganda lanzada en 2003 por George W. Bush y sus aliados a propósito de las “armas de destrucción masiva” en Irak. Como se ha demostrado en otros contextos, por ejemplo en el estudio de los movimientos autónomos en Madrid (Fominaya, 2007), la gestión de las emociones y la instrumentalización político-activista del humor tiende a ser útil entre los colectivos para generar cierta identidad grupal, fortalecer lazos, hacer agradable la lucha, crear mitos, aliviar conflictos, integrar a terceros o criticar a enemigos, entrando en juego tanto componentes afectivos como cognitivos. En este caso, además, los usos del humor en las acciones buscaban “*faire passer le message*”, transmitir un mensaje (un “masaje”, dirán en broma) de modo distinto, en base a lo que Freire llamaba una “pedagogía de la pregunta”, apostando por interpelar al otro en lugar de llevar consigo la respuesta. Uno de los brigadistas decía que no participaban de una “pedagogía de la transmisión” sino antes bien de una “pseudo-pedagogía cognitiva y de la interpelación”. En este sentido, los *clowns* decían distanciarse de la lógica contestaria tradicional, de la pancarta y las consignas de los manifestantes, entendiendo el humor como “narrativa interdependiente” (Duncombe, 2007), esto es, una forma comunicativa que requiere ser completada por otro, quien habrá de participar descifrando, imaginando e interpretando los dobles sentidos y los juegos del lenguaje, generándose así un escenario discursivo en el que, idealmente, ambos interaccionan, y en el que se va configurando otra forma de conciencia.

La brigada no comenzó a organizarse y a visibilizarse con éxito hasta abril de 2009, si bien sus primeras apariciones se remontaban al invierno de 2006, participando en el concurrido movimiento “anti-CPE” (Contrato Primer Empleo), punto de inflexión para una generación de jóvenes y para buena parte de los miembros de la tropa bordelesa. Precisamente, viviendo aquel año en Brest y pudiendo participar en el movimiento estudiantil contra la reforma laboral propuesta por el primer ministro Dominique de Villepin, apenas unos meses después de que se incendiasen las *banlieues* y se declarase el estado de emergencia –ante el silencio impasible de los antropólogos y la exposición pública internacional del fracaso del modelo integrador y republicano (Fassin, 2006)–, pude constatar *in situ* el proceso de reinención de la acción colectiva gestado desde los movimientos, para quienes el juego y la búsqueda de placer se volvían elementos fundamentales. De aquellos días, concretamente del 10 de marzo de 2006, es la portada del periódico *Libération*, titulada: “*Poitiers réinvente la contestation*” (Jeanneau y Lernould, 2008). Varios días antes, estudiantes movilizados contra el CPE marchan hacia la comisaría de policía de Poitiers tras haber amenazado con una nueva quema colectiva de coches, en un ambiente tenso y sensibilizado por las revueltas del caliente otoño anterior. Ante un intenso dispositivo policial y un amplio despliegue de medios, custodiados por un grupúsculo de narices rojas los jóvenes abren sus mochilas e incendian coches de cartón renombrados como *Sarkozynettes* (en referencia al ministro de interior) y *Villepinettes* (en referencia al primer ministro), inspirándose en la marca de juguetes de automóviles *Majorette* y haciendo de la risa su primera consigna.

Fugitivos de la carpa: de la arena del circo al campo activista

Prepararse para la acción implicaba formar y formarse, adiestrar a una milicia poco convencional, manteniendo cierta clandestinidad. Por ello, a pesar de que la mayoría vivían en la ciudad y pese a que la red activista y las acciones de la brigada tenían a ésta como epicentro, los *stages* y adiestramientos se celebraban a unos cuantos kilómetros de Burdeos, dentro de su área metropolitana, en una pequeña *commune* (municipio), rodeados por la calma de los viñedos, tomando distancia, aliento y perspectiva. Y es que al maquillaje, las pelucas, los disfraces y la nariz roja –para algunos la máscara más pequeña del mundo (Jara, 2000)–, había que añadirles lo que los *hippies*, en otro contexto, llamaban las “máscaras de la ciudad” (Gómez-Ullate, 2009). Es decir, si bien la ciudad representaba el centro de la vida y de la acción política, y si bien se anhelaba su transformación, alejarse de ella durante los fines de semana en que solían tener lugar los encuentros de la brigada suponía aligerar la carga de estrés, arrogancia, pomposidad y banalidad con que tendían a asociar a la capital de la Gironde.

Es cierto que Burdeos es una ciudad hermosa¹⁴⁵. No por casualidad su centro histórico figura como Patrimonio Mundial de la UNESCO desde el año 2007. No es casual que sea la ciudad francesa, a excepción de París, con más edificios protegidos, enriquecida durante siglos a través del comercio marítimo. El puente de piedra, el *Grand-Théâtre*, el barrio de Saint-Pierre, la imponente estampa de los muelles, *le miroir d'eau* o “el espejo del agua” en donde se refleja la plaza de la Bolsa –entre el Garona y las fachadas dieciochescas–, el comercio y la elegancia de la *rue Sainte-Catherine*... Y en cambio, para los activistas, gran parte de la ciudad y de su gente es marcada como “*bourge*” (“pija”, “estirada”, “burguesa”), acomodada y difícil de movilizar. Así, marcando una distancia en el lenguaje y en el espacio, los *stages* en la campaña permitían generar un discurso diferenciado, aun recurriendo a tópicos y arrogándose cierta superioridad moral. Al fin y al cabo, decían, la ciudad-patrimonio no garantizaba sus aspiraciones políticas y relacionales, y sus espejos se orientaban hacia la galería. Después de todo, si el patrimonio es un producto que se consume y si los poderes públicos producen lugares patrimoniales, “¿cómo vivir dentro de un patrimonio?” (Althabe, 2006: 24). En efecto, no se vive en un monumento, y así, tal y como era el caso para Burdeos, “la transformación del centro de las ciudades en patrimonio supone una articulación entre la producción de lugares, la valorización de un pasado urbano y, al mismo tiempo, la producción de una identidad urbana ligada a la centralidad” (ibíd.).

Ha habido casos, es cierto, en que a fuerza de interactuar con los marcos en que se despliegan y en base a resignificar el espacio público a través de *happenings* y *performances*, creando “situaciones” o “acontecimientos” a la manera situacionista, cierta festivización del activismo y cierta estetización de la acción directa –el denominando *artivismo*, combinación de arte y activismo, o lo que es lo mismo, “arte político” que continuaría, aunque modificando, la tradición de vanguardias como el *dadá* y del *agitprop* (arte de agitación y propaganda), pero sin ponerse ahora al servicio de los partidos–, ciertos grupos o colectivos han terminado incurriendo en una gran paradoja, convertidos en el complemento ideal para las políticas de promoción mercantil de las ciudades, a partir de su prestigio como polos de creatividad e incluso de un cierto inconformismo (Delgado, 2013). Es decir que, bajo el mantra de la creatividad, la marca y la cultura del pensamiento positivo, algunas ciudades –dice Delgado– han venido desplegando un “urbanismo escenográfico” que se vale y espectaculariza las coloridas acciones artivistas como una

¹⁴⁵A la ciudad, sobre todo a su zona portuaria, también se la conoce –especialmente en clave turística– como *Port de la Lune* o “puerto de la luna”, dada la forma creada por el meandro de un estuario marítimo formado por el río Garona, forma similar a un *croissant* o a una luna y reflejada en el escudo de la ciudad.

oferta más con la que sorprender a turistas y transeúntes en forma de *happenings* y actuaciones; ciudades que convierten lo rupturista en plusvalía. Cabe decir, no obstante, que este destacado análisis no es del todo válido para el caso de los *Nezfragés*, en primer lugar porque reniegan –salvo alguna excepción– del estatus de artistas, y así lo recalcan con frecuencia en sus encuentros: “*On fait pas du spectacle*”, “*On fait pas de l’animation*”. No hacen ni espectáculo ni animaciones, sino activismo.

Dejando atrás la urbe y trocando las distinguidas fachadas urbanas por el limpio cielo campestre, los *Nezfragés* compartían coches y furgonetas para desplazarse hasta la frontera del área metropolitana, suficientemente lejos como para no ir hasta allá en bicicleta¹⁴⁶, al borde de una carretera comarcal, convirtiendo un garaje en cuartel. Durante mi estancia, la figura territorial y administrativa que daba cuenta de este devenir metropolitano recibía el nombre de CUB: Comunidad Urbana de Burdeos. Sin embargo, afianzada hoy dicha tendencia, desde el pasado 1 de enero de 2015 ha tomado vuelo *Bordeaux Métropole*, compuesta de 20 *communes* o municipios –siendo el más grande el de la ciudad de Burdeos, con algo más de 240.000 habitantes, casi a la par que Coruña–, creada en base a la ley MAPAM (*Loi de Modernisation de l’Action Publique territoriale et d’Affirmation des Métropoles*) y que aglutina a unos 750.000 habitantes.

Al borde de la ruta, una asociación cultural había rehabilitado un viejo garaje y un taller de unos 500 m², reconvertido por unos días en el cuartel de la brigada. Al interior, la nave se divide en varias salas, con dos plantas que acogen espacios de trabajo y locales de ensayo. En el exterior, varias caravanas pasan el invierno, recibiendo vecinos a medida que avanza la primavera. Cabarés, números circenses, conciertos, charlas, magia, teatro o talleres de formación son algunas de las actividades programadas en este “lugar de creación” que hace las veces de residencia. Con el buen tiempo, artistas y aficionados, compañías ambulantes, nómadas e intermitentes del espectáculo aparcan *roulottes* y camionetas y se instalan en la finca, utilizando durante su estancia la cocina comunitaria y el resto de las instalaciones. Muchos vienen y van, al igual que sus espectáculos, al igual que sus trabajos, al igual que muchos activistas (entre protestas, entre ciudades, entre proyectos), en una suerte de nomadismo –aquellos “nómadas del

¹⁴⁶En Burdeos, tal y como pudieron contarme varios cicloactivistas, la *Critical Mass* (más conocida como *Velorution*) se celebraba al principio mensualmente. Sin embargo, con el paso del tiempo y al ir decayendo la asistencia, decidió celebrarse trimestralmente, al inicio de cada estación. Su frecuencia y su carácter poco tienen que ver, eso sí, con el caso coruñés y con el de tantas ciudades españolas. La hasta hace poco denominada *Communauté Urbaine de Bordeaux* (CUB) lleva sembrando la ciudad desde hace años de puestos de préstamo de bicicletas, disponibles 24 horas al día y 7 días a la semana. Además, la peatonalización de buena parte de las calles del centro urbano, la restricción de acceso al automóvil y la preeminencia del transporte público en tranvía, así como la extendida cultura del ciclismo urbano, volvía a la Masa, en cierto modo, menos necesaria. He ahí, retomando el razonamiento de Olivia, la importancia de contextualizar los usos de la bicicleta, cuya instrumentalización política se hará mayor, *a priori*, en aquellos espacios que le son menos acogedores, en ciudades como Coruña, diseñadas para el coche.

En el caso de Burdeos llama la atención la decidida apuesta por el tranvía, cuyo trazado recorre hoy la ciudad de punta a punta, conectando el centro urbano con parte del área metropolitana. En este sentido, como tantas ciudades que hoy anhelan recuperar dicho transporte, Burdeos también se abandonó a mediados del siglo XX al dominio fulgurante del coche, que pronto se ganaría enemigos al envilecer los históricos edificios. Las primeras líneas de tranvía, de tracción animal, fueron inauguradas en torno al 1880, no llegando el tranvía eléctrico hasta finales del siglo XIX. Entre el final de la Segunda Guerra Mundial y los últimos años 50 dichas líneas serían cerradas en beneficio del autobús y del coche privado. El tranvía sería recuperado y relanzado a mediados de los años 90, cuando se decide iniciar la remodelación del centro urbano, priorizando la movilidad de peatones y ciclousuarios y creando aparcamientos disuasorios en la periferia. Desde inicios del siglo XXI, los nuevos tranvías –con alimentación por el suelo y sin cables en su recorrido central– han cobrado un destacado protagonismo.

presente” mentados ya hace tiempo por Melucci (1989)–, que caracterizó, precisamente, la edad dorada del circo moderno, lugar de nacimiento del *clown*.

No por casualidad, y a pesar de que ahora no puedo entrar en detalle en un tema que bien merecería una investigación aparte, la reapropiación del imaginario circense que han llevado a cabo los movimientos sociales encuentra su explicación no sólo en el carácter alegre, desafiante, soñador y posibilista del circo, en su amalgama de seres, formas y habilidades que dan cuenta de una cultura extraordinaria hecha de mezclas, intercambios y viajes, sino también en su arquitectura circular (del latín *circus*), presente en las asambleas activistas, símbolo del encuentro y la horizontalidad. Símbolo de un espectáculo que quería romper la línea frontal del teatro, acercando a artistas y a espectadores. El círculo de las pistas y de las carpas, que juntaban a individuos errantes que, para los ojos de mucha gente –y al igual que ocurrió en la antropología con sus primeras miradas a los pueblos pastores y cazadores– seguían encarnando el paradigma bíblico de seres que, como Caín, estaban condenados a vagar por la tierra; seres errantes y a veces marginales, extraños, *freaks*, cuya liminalidad parecía tomar tierra cuando el circo se instalaba en las afueras de la ciudad, en sus fronteras o en sus descampados, pudiendo albergar ocasionalmente –como era el caso del payaso Botones, interpretado por James Stewart en *El mayor espectáculo del mundo*, la cinta de Cecil B. DeMille– a prófugos y *outsiders*, escondidos de pueblo en pueblo bajo el disfraz y el maquillaje.

Movilidad y mezcla, he ahí una característica común al mundo del circo y al activismo contemporáneo. Circo cuyas raíces se hunden en la Antigüedad (“¡El espectáculo más antiguo del mundo!”, exclamarán bajo la carpa), en China, en Roma y en Egipto, donde en las paredes rocosas de las grutas de Beni-Hassan ya aparecían representados malabaristas con tres pelotas en el año 3.500 a.C. (Seibel, 1993). Tan ligado al rito, se dirá, buscando la comunicación directa, bañado en la unión de palabras, danza y música, en la unidad de opuestos, la de lo cómico y la de lo dramático. Circo moderno, objeto de mi anotación, cuyos prolegómenos podían hallarse entre los artistas medievales que recorrían ferias, plazas, fiestas y mercados, perseguidos a veces por las autoridades, que vigilaban de cerca espectáculos que exaltaban la belleza o la fuerza del cuerpo humano, cuyas destrezas y posibilidades serían procuradas bajo la carpa.

Prolegómenos también en los saltimbanquis, comediantes, músicos y charlatanes (polifacéticos, como los artistas circenses) que poblaban la cultura itinerante del siglo XVI en adelante; he ahí, por ejemplo, el viejo término castellano de cantante (*juglar*), derivado de la palabra latina *joculator* (bromista), que indicaba cómo una sola persona podía contar historias, hacer malabares (*jongler*, en francés) y cantar; o véase el término ruso *skomorokh*, traducido indistintamente como “actor”, “bufón” o “acróbata” (Burke, 1991). Muchos de estos cómicos, sobre todo en Italia, acabarían uniéndose a mitad del siglo XVI y formando compañías en las que sacar brillo a su talento mímico, vocal y acrobático, usando trajes y máscaras. Nació así la *Commedia dell'Arte*, con personajes como Arlequín (necio y apaleado, con su traje de remiendos) y Polichinela (pícaro e inteligente, con su traje blanco), claras influencias de las posteriores parejas de payasos.

Sería en la segunda mitad del siglo XVIII, en plena revolución industrial y con el auge de la modernidad, cuando el inglés Philip Astley, un suboficial retirado que se ganaba el pan con su compañía ecuestre, idea una pista circular –similar al picadero donde se adiestraban los caballos e inspirándose a la vez en juegos de caballería militar y en la *Commedia dell'Arte*– rodeada de tribunas e instalada al aire libre en un terreno baldío, sumándole a los jinetes una compañía de acróbatas y equilibristas (Hotier, 1995; Seibel, 1993). Así nació en Londres, en 1770, el circo moderno. Poco tardaría Astley en sumarle al *show*

la comicidad de los *clowns*. En 1779 construiría un local permanente, con techo; en 1782 inauguraría el primer circo, en París. Su rival de la época, el *Royal Circus* de Charles Hughes, emplearía por primera vez el concepto de “circo”. De la pista al aire libre al anfiteatro bajo techo, y más tarde, ya en los EE.UU., a las coloridas carpas de lona, ideales para montar y desmontar –como yurtas y tiendas– y recorrer las grandes distancias del país. Recorrer el país, los países, haciendo del circo una región-frontera, espacio de contacto cultural donde transgredir lo real y lo ordinario (Gómez de la Serna, 1968), y en donde, al igual que ocurría en el mundo de la locura, se creaba “un oasis de magia en medio de la realidad de la racionalidad moderna” (Berger, 1999: 140). Una racionalidad focalizada en el trabajo y en la productividad, a la que le resultaban desafiantes (a la vez que atractivos) el placer y el juego de los cuerpos ambiguos del universo circense, modernos y a la vez grotescos (Infantino, 2010). Un lugar, en sus inicios, para la sorpresa, la exhibición etnológica y el descubrimiento de lo lejano, de lo exótico y lo insólito, de lo monstruoso: animales, también cuerpos negros de ultramar.

Sobre la arena y el serrín de la pista surgiría entonces la figura del *clown* moderno, cuya voz inglesa derivaba de la vieja palabra *colon* (Denis, 1994), o tal vez *clod* (Seibel, 1993), significando ambas “paisano”, “rústico”, “campesino”. En su entrada en pista, el payaso con aires torpes, grotescos y aldeanos trataba de imitar a los diestros jinetes, parodiándolos y sin jamás lograrlo. Al fin y al cabo, el *clown* ha ocupado siempre esa posición intersticial, ambigua, *in-between*, imprevisible y capaz de devenir cualquier cosa, tal y como le ocurría a Zelig, aquel personaje camaleónico interpretado por Woody Allen en película homónima, en la que un hombre extraño se aparece repetidamente y con diferentes aspectos en varios lugares. Lo mismo que ocurre con el bufón o el *trickster* de las barajas: “El nada de nada... el *joker* que no encuentra su lugar en este mundo y que sustituye sin cesar a no importa quién o qué, no importa cómo, mostrándose a la vez temeroso y alegre” (ibíd.: 40)¹⁴⁷.

Ahí surgiría el famoso dúo entre el *cara blanca* y el *Augusto*, palabra que aún hoy en alemán significa “torpe” e “idiota”; el primero representando la autoridad, la razón, el orden y la seriedad, y el segundo la transgresión, la locura, el caos y la inocencia. El polo estructural y el anti-estructural, en la fórmula turneriana. Y según la mitología griega, Dionisos –dios de las tinieblas, las emociones y las pasiones primitivas– enfrentado a Apolo, dios del sol y la razón, eterna dicotomía de la experiencia cómica (Berger, 1999). Dos caras de una misma moneda: “Se necesitan el uno al otro, se complementan. El *cara blanca* representa la aceptación del rol social del adulto, y el *Augusto* el deseo incontenible de permanecer en la infancia” (Jara, 2000: 33). Sus posturas, sus palabras y hasta sus trajes se enfrentaban en una relación dualista y dialéctica, tan propia del mito: rico y pobre, bueno y malo, sabio y tonto... “aunque en el juego de opuestos de los payasos, el tonto es el sabio y el vencedor termina vencido” (Seibel, 1993: 40). Una pareja (y una estructura cómica) que sería inmortalizada a través del cine en la primera mitad del siglo XX, por ejemplo en las riñas entre Laurel y Hardy (el Gordo y el Flaco), y que no obstante no agotaba el universo del *clown*, como había quedado de manifiesto –al compás de guerras mundiales,

¹⁴⁷A este respecto, a propósito de sus anotaciones sobre el ceremonialismo *zuni* y el destacado rol de los payasos y los bufones, puntualizando que tales figuras no son tan sólo cosa del pasado ni de sociedades remotas, dirá Balandier: “Entre las cartas de baraja empleadas en Europa, encontramos el comodín, figura vestida como un bufón de la corte. Pero es en las cartas del tarot donde recibe su más rica significación: loco, pordiosero escandaloso, vagabundo que lleva un cinturón de oro evocador del zodiaco, empujado hacia un horizonte en el que se perfila una indicación del caos. Esta carta juega con las apariencias y la realidad oculta; con el orden y el desorden; al no serle atribuida posición fija alguna, puede colarse en cualquier parte, ‘va errante’, desordena y ordena el curso del juego” (1994: 57). Singular figura la del *trickster*, que en las mitologías amerindias y nórdicas encarna las características del ente liminal, del mediador, un personaje que puede llegar a ser, en cualquier momento, cruel, peligroso y amenazante.

cambios culturales y depresiones económicas— con la aparición del *tramp* dickensiano de Chaplin (Charlot), el poeta vagabundo, payaso inmortal de los caminos.

Sin embargo, a mediados del siglo XX el circo iniciaría su declive. Según Hughes Hotier, profesor retirado de sociología en la Universidad de Burdeos y director de un circo en el norte del país, Augusto de los 16 a los 44 años y capaz de compaginar la academia y el circo —en sus vacaciones y durante los fines de semana—, varias razones explican el ocaso. Entre ellas la televisión, capaz de banalizar la proeza, tan propia de la arena circense. “¡Único en el mundo!” o “¡Por primera vez en la ciudad!”, me dirá en una entrevista, se volverán expresiones vacías en tanto que la pantalla nos muestra a diario “*le spectacle de l’exceptionnel*”. Más difícil todavía... mantener la ilusión y generar la sorpresa entre los asistentes¹⁴⁸. Desde entonces el circo perderá público, acompañado de una escasa renovación y de un descenso de calidad en su programación. Y sin embargo, dirá Hotier, la acción del payaso sigue mostrando otras vías además de la del éxito social, funcionando fundamentalmente como una caricatura de nuestro “yo” cotidiano. “*À la télévision, tout est en boîte*”, todo enlatado en la tele. Por el contrario, señala, “aquí nunca sabemos si la trapecista va a caer, si el domador será o no atacado... Vamos al circo a vivir emociones que ya no encontramos con frecuencia en otro sitio”. Emociones cobijadas bajo una arquitectura inestable en el interior (Bouissac, 2010), hecha de movimientos rítmicos y seductores que pueden fallar en cualquier momento, dada su naturaleza intertextual y abierta a contingencias espaciales y temporales; y también inestable, o más bien irregular, en el exterior, donde la carpa circular y ondulada resquebraja con su singular morfología el paisaje rectangular de las ciudades.

Precisamente, será a fuerza de contraponer *emoción e intelecto* como explicará Hotier el salto del circo moderno al “nuevo circo”, o en su distinción —igual que la establecida para hablar de la danza o de la música—, entre “circo clásico” y “circo contemporáneo”. Además del rechazo actual a presentar animales en sus *shows*, el circo contemporáneo, en su crítica, tendrá un aire más teatral e intelectual, frente al “espectáculo de las emociones” representado —cual liturgia sensorial— bajo la carpa. Así, defendiendo el circo clásico frente a lo que entiende como un ataque a la cultura popular por la vía de un discurso “*parisianiste*” —esto es, capitalino, elitista y *snob*—, Hotier carga interesadamente contra lo que entiende como un favoritismo de los políticos y de la administración hacia el “nuevo circo”, que lleva décadas —en el caso francés y en un claro ejemplo de hipernacionalización e hiperdomesticación republicanas— siendo subvencionado por el estado. En contrapartida, señalará en uno de sus libros, “antes que espectáculo el circo es ante todo un mundo, una sociedad, una cultura. El espectáculo de circo no es un producto cultural. Es el producto de una cultura” (Hotier, 2005: 90).

Coincidiendo con la expansión de la flexibilidad, el neoliberalismo, el auge del individualismo y una suerte de neomadismo transnacional, la década de los 70 y especialmente los años 80 verían nacer, primeramente de la mano de Jacques Lécoq, las escuelas de *clown* y nuevo circo que gozan hoy de tanta popularidad. Las fronteras se cruzaban y payasos como Carlo Colombaioni salían al exterior, montando

¹⁴⁸ Sería precisamente en torno a 1950, principalmente en los EE. UU., cuando los payasos de la tele comenzarían a hacerse populares. Ya en las décadas anteriores, al ser sus *gags* o números cómicos a menudo más visuales que verbales, sus actuaciones superaban las barreras idiomáticas y llegaban a numerosos lugares, principalmente a través del cine. Sin embargo, al descender el precio de los televisores y al hacerse éstos más asequibles, los escolares de la década de 1950 verían llegar a sus casas, por las tardes y a través de las ondas, a payasos con pelucas y trajes de lunares, presentadores de dibujos y oficiantes en fiestas de cumpleaños infantiles. Desde entonces también se popularizaría la imagen del payaso en los anuncios comerciales, primero para los niños y después también para los adultos, dada su capacidad para encarnar distintas emociones en función de cada producto: juguetes, refrescos, golosinas y cereales, para los primeros; corbatas, café, gasolina y detergente, para los segundos (Steele, 2004).

escuelas alejadas de la tradición familiar, fugitivos de una carpa que hasta entonces funcionaba como lugar de socialización y donde el aprendizaje se transmitía de generación en generación. Ahora, Philippe Gaulier, Eric de Bont, Antón Valén, Leo Bassi, Nola Rae, Michel Dallaire o Jango Edwards son sólo algunos nombres de fama internacional, a cuyos cursos y talleres –en escuelas y festivales– acuden aprendices de todo el mundo. Algunos de los jóvenes que recurren hoy al *clown* para ejercer su activismo han pasado antes por sus aulas o, si no, siguen en sus *stages* –en centros sociales o en garajes campestres– metodologías similares a las que allí son puestas en práctica. La calle o la plaza sustituyen a la pista circular: “¡Huye del circo y únete al ejército rebelde!”, decían en el manifiesto de CIRCA. Reciclar el circo y a su vez oponerse a él, politizando al payaso y, desde luego, payaseando la política. En sus semejanzas y diferencias, en uno u otro lugar, el *clown* sigue invirtiendo, según Hotier (2005), la estructura de los cuentos populares comentada por Vladímir Propp: el característico ritmo ternario y las pruebas que el héroe debe vencer, escalándolas como una montaña, se mantienen aquí a base de trompicones, y si la cima se conquista luego la desciende uno a rolos, hasta caer de culo.

Recordar lo olvidado: la invención social de la infancia

A sus 29 años y formado en trabajo social, Marcel no había encontrado una manera de “*réagir*”, de reaccionar, en la que sentirse cómodo. No encontraba su “voz” ni su “sitio”, decía, hasta que decidió adentrarse en el “*clown-activisme*”. La brigada encajaba con su interés, que era para él “*amener le questionnement chez l'autre*”, es decir, actuar en un movimiento “de persona a persona”, trasladándole al otro –con preguntas o en base a la *dérision*, a la broma y la ironía– una inquietud con respecto a problemáticas concretas. “No quiero llevar respuestas”, remarcaba, distanciándose de otros activismos. Además, la transversalidad de los *Nezfragés*, cuyas acciones giraban en torno a distintos ejes y que, a su vez, acudían a la llamada de otros colectivos y participaban en acciones conjuntas, le permitía estar activo en varios frentes: “Muchas cosas merecen ser combatidas y no soy capaz de limitarme a una sola”. La ecología, la precariedad o el consumismo eran los temas que más le preocupaban. Para enfrentarse a ellos de manera distinta había encontrado a *Pimpernelle*, su yo clownesco cuya sonoridad le evocaba los años de infancia. Precisamente, y muy a su pesar, las primeras acciones con la brigada le habían creado un trauma: había asustado a más de un niño¹⁴⁹.

¹⁴⁹Nótese que, a pesar de la imagen de ternura comúnmente asociada a los payasos, y pese a la alegre relación establecida por lo general con los más pequeños, el temor y el miedo a los *clowns* es algo más que anecdótico. Si bien a unos le generan risas, a otros le resultan aterradores. Véase para ello el cuadro clínico de la “*coulrofobia*” (Steele, 2004), miedo neurótico a los payasos provocado principalmente por las ropas estrafalarias, las coloridas pelucas o el maquillaje grotesco. Dicho cuadro afecta sobre todo a algunos niños, pero también se ha presentado entre adultos. Al igual que ocurría en *It*, la famosa novela de Stephen King protagonizada por un malvado payaso, el ocultamiento de la identidad, la incertidumbre y el carácter a menudo indefinido del *clown* –mitad niño/mitad adulto, mitad hombre/mitad mujer, mitad animal/mitad humano, etc.– pueden generar ese miedo a lo inesperado, debido al carácter enigmático de una figura de voces y de gestos raros, en la que cualquier criatura podría estar escondida bajo su disfraz. He ahí, de nuevo, el carácter liminal y peligroso del *trickster* (Lévi-Strauss, 1992), de personalidad contradictoria e impredecible, y que funciona como mediador, a veces entre la vida y la muerte, situándose entre los dos polos –ahí su ambigüedad y su carácter equívoco– e incorporando algo de ambos.

En cierto modo, tal ambigüedad –que provoca temor y alborozo, *humor* y *horror*– recuerda a la “*horrific comedy*” del movimiento Hauka entre los *songhai* del Níger, retratado en la película de 1955 de Jean Rouch (*Les Maîtres Fous*) y etnografiado por Stoller (1984). Hauka, que literalmente significa “locura”, era un movimiento religioso que dedicaba gran esfuerzo a imitar y a burlarse del colonialismo europeo, especialmente del francés, más asentado en la región. En sus ceremonias, alimentadas por los estados de trance tan vinculados a los seres del umbral (como el *clown*), se vestían como los militares europeos y se burlaban de sus acentos, causando risa entre los adultos y miedo entre los

Gaston, de 28 años, animador en una escuela, asiduo del Ateneo Libertario, inseparable de su sombrero Stetson y de su chaqueta vaquera en la que lucía sus chapas de *désobéir* (desobedecer) y *résistance plurielle* (resistencia plural), que adornaba su guitarra con la pegatina de *Rêve Général* (sueño general) – modificando la fórmula tan francesa de *Grève Générale* (huelga general)–, rebuscaba también en sus años más jóvenes su nombre de guerra, su nombre-clown que garantizaba su anonimato en las acciones, subrayaba la personalidad de su payaso y sólo había de pronunciarse (y por tanto, sólo existía) una vez ajustada la nariz roja. Rosco, personaje de una serie televisiva que veía cuando era un chaval, resumía la “ingenuidad” e “inocencia” con que vinculaba al clown: “No comprende todo lo que pasa y hace preguntas un poco *naïf*... sobre cosas que para la gente son lógicas pero que él no entiende del todo”. La mitad del tiempo Gaston se convertía en Rosco. “*L’enfant est un explorateur, il est en recherche*”. La imagen del niño como explorador juguetero y en búsqueda permanente será una constante en las escuelas de circo y en las brigadas. “Recuperar la libertad de jugar de los niños”, dirá Gaston, quienes no temen los “errores” ni la “espontaneidad”. Espontaneidad, cabe decir, que entre adultos tiene mucho de apariencia y entrenamiento, pero que es enunciada en base a su literalidad, la de la voz latina *sponte*: la libre y no premeditada actividad del yo, el ejercicio de la propia voluntad en base a la aceptación de la personalidad y a la eliminación de la distancia entre naturaleza y razón (Fromm, 1993).

Al igual que ocurría con las bicicletas, los payasos tienden a asociarse primero con lo lúdico y con los niños. A su vez, no conviene olvidar la *condición baja* ligada durante mucho tiempo a la infancia, fase de subdesarrollo e inmadurez, carente de seriedad e interés; he ahí, por ejemplo, la ausencia de etnografías que tengan a las jóvenes criaturas como reales protagonistas, así como la etnocéntrica tendencia –presente no sólo en los albores de la disciplina– de mirar a los *otros*, a los “primitivos”, como la viva representación del atraso civilizatorio: la infancia de la humanidad. Y todo ello, curiosamente, cuando quien hace antropología debe acentuar, en cierto modo, esas cualidades tan ligadas a la temprana edad: inocencia, observación y experimentación.

En este caso, la máxima de recuperar el juego y la inocencia del infante ha de entenderse como un sutil acto de resistencia, precisamente en una época de “reducción de la infancia” en la sociedad de la información (Pérez, 2005). Es cierto que, en su día, ya el psicoanálisis hizo sospechosa la inocencia del niño, su pureza y su virginidad, mito que compensaba en el cristianismo al del pecado original (Lefebvre, 1984). Hoy, apartados de calles y plazas ante el avance de coches, miedos, controles y estrictos condicionantes socioeconómicos que marcan la vida infantil actual, los pequeños experimentan su propio proceso de privatización y de acuartelamiento. En general, “tienen pocos hermanos, no conocen a sus vecinos y la insularización de la vida urbana hace que vivan en compartimentos estancos, como en islas (casa, colegio, lugares de ocio, etc.), sin solución de continuidad” (Pérez, 2005: 90). Infantes que rara vez son pensados como ciudadanía activa y con los que apenas se cuenta a la hora de diseñar las ciudades, tal y como critica Tonucci (2004), quien defiende la necesidad de pensar en los niños antes que en los coches al acometer la planificación urbana; hoy –señala– éstos apenas pueden salir de casa solos y sin miedo: no salen a la calle porque es peligrosa, pero en realidad es peligrosa porque en ella no hay niños, los cuales hacen aumentar los cuidados y reducir las velocidades, al tiempo que la reconvierten en un lugar para jugar y para vivir experiencias propias e interesantes. Así, frente al *continuum* que representaba la casa, la calle, el barrio, el colegio y el patio, y frente a la progresiva limitación del juego sin la presencia de adultos,

críos. Sus rituales y danzas de posesión, sugiere Stoller, dramatizaban un tipo de “comedia espantosa” a través de la cual los *songhai* representaban metafóricamente el anhelo de su tradición y la resistencia cultural a la invasión europea.

la infancia ve reducida sus espacios, y la reivindicación adulta de jugar como un niño se vuelve un desafío a la seriedad oficial.

Ahora bien, la pureza, inocencia y felicidad que los activistas ligan a la infancia no sólo emite una visión edulcorada –siempre habrá alguien que no dé un duro por volver atrás–, sino que omite, en tanto naturaliza, una edad humana que, al igual que las demás –por ejemplo la adolescencia (Mead, 1990)– es una edad social, sujeta a reglas y cambios históricos. Véase el trabajo de Ariès (1987), quien demuestra cómo, en efecto, *la infancia* es un descubrimiento muy joven... Será entre finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII cuando, progresivamente, la escolarización inicie un largo proceso de reclusión de los niños –al igual que los locos, pues el psiquiátrico, el circo y el teatro fueron lugares para el encierro moderno de la locura (Zijderveld, 1982)–, terminándose la cohabitación de éstos con los adultos, tanto en la casa –donde se va descubriendo la intimidad y se va organizando el espacio privado, creando habitaciones independientes y diferenciadas por su especialización funcional (comedor, dormitorio, etc.)– como en otros ámbitos, donde hasta entonces el niño y los mayores compartían juegos y trabajos. Al olvidarse en la Edad Media la *paideia* clásica, no fue hasta los siglos XVII y XVIII cuando se descubrió la infancia como edad singular, debido en parte a la cristianización de las costumbres y a la loada inocencia del Niño Jesús. Las pinturas de Rubens o Van Dyck, por ejemplo, reflejarían esta transformación, representando al niño solo y por sí mismo, creando en cada familia el deseo de poseer retratos de los más jóvenes, usanza que hoy, sustituida la pintura por la fotografía (y quizá por el *Photoshop*), aún pervive.

Y sin embargo, de los brigadistas a los *clowns* de fama internacional, el énfasis recae en esa parte noble y tierna de la infancia contemporánea, en “recuperar” y “rescatar” algo que llevamos dentro y que, de algún modo, hemos enterrado en vida. Jango Edwards, renombrado y rebelde payaso estadounidense afincado en Barcelona, me decía un día a la salida de uno de sus cursos: “No se trata de aprender, sino de recordar lo olvidado”. Para Michel Dallaire, inmenso payaso canadiense afincado desde hace años en el sur de Francia, cofundador del Circo del Sol y con quien pude compartir en Galicia más de un curso, más de una cerveza y más de una conversación, “*Ce qui est difficile avec le clown, c’est que c’est facile. C’est désapprendre à intellectualiser*”. Lo difícil, por tanto, es hacer(lo) fácil, “desaprender a intelectualizar”, tomar distancia de lo racional (y de lo académico) y dejarse ir, recordando lo olvidado... el juego, lo absurdo. Perder gravedad y recobrar esa *légèreté* evocada por Gaston, esa “levedad” y “ligereza” relacionada con el *clown* y la infancia, a la que –al parecer– el adulto es ajeno: “*L’adulte est dans la lourdeur*”. *Lourdeur*, “pesadez” y “cargazón”, mas también “pena” y “dolor”. Demasiadas dudas y reflexiones en la cabeza de Gaston. Pocas en la de Rosco. No obstante, él mismo observa la dificultad (sino la imposibilidad) de deslindar uno de otro. Él mismo afirma: “No somos niños dos veces”.

‘C’est qui le chef?’ Mensajes, masajes, jefes y chamanes

Decir, como hacía Marcel, que no quería *llevar respuestas*, o bromear como Gaston y comentar que lo que hacían en las acciones (en plazas, manifestaciones, tranvías, bases militares, centros comerciales, supermercados, McDonald’s o ayuntamientos) no era dar un mensaje (*message*) sino un masaje (*massage*)¹⁵⁰, suponía en primer lugar jugar con las palabras y entender el humor como un

¹⁵⁰El mismo juego de palabras fue establecido por McLuhan (McLuhan y Fiore, 2007), que años después de su famosa afirmación (“el medio es el mensaje”) publicó la obra *El medio es el masaje*. La publicidad, decía, actuaba como un masaje de los sentidos y de las percepciones, constante, repetitivo, aparentemente placentero, provocando una suerte de somnolencia colectiva. La idea del masaje, pues, la empleaba con cierta ironía, criticando el consumo inducido por la publicidad y por los medios de comunicación, que actúan como una especie de prolongación de

juego con significados en situaciones interactivas (Zijderveld, 1995). Pero además, siguiendo la reflexión de Gaston, el “masaje” llevaba implícita una relativa intención de “soigner” (sanar). Así, al igual que había ocurrido con el simulacro de independencia celebrado en el barrio del Agra, el humor funcionaba como un aliviadero del cuerpo grupal, una vía para aliviar la tensión y para aligerar –más entre los activistas que entre la gente de a pie– la carga de la lucha y del día a día. He ahí una expresión que empleaban a menudo: “*La décompression du quotidien*”. Aliviar mediante la risa la presión de lo cotidiano.

En este sentido, en el contexto de la enfermedad –donde los “payasos de hospital” hacen mucho más visible el alivio entre los pacientes, y donde su introducción en los hospitales occidentales denota una acogida cada vez mayor a estilos de curación complementarios–, el payaso ha sido pensado como figura capaz de conectar mundos aparentemente inconexos: sanador, curandero, chamán (Van Blerkom, 1995). En tal ámbito, entre sus similitudes no sólo está la violación de reglas de vestimenta y de comportamiento –incluida la transgresión de los roles de género, o más bien la cohabitación de ambos géneros en un mismo cuerpo, tal y como acontece con los “*berdache*” o *dos espíritus* de las praderas norteamericanas (Gilley, 2006)–, el uso de música, títeres o cacharros, sino que el *clown* y el chamán manipulan símbolos médicos, apareciendo como mediadores entre el orden y el caos, lo sagrado y lo profano. En el campo de las brigadas, la recurrente analogía con el chamán, que representa en un sentido romántico la inversión de la racionalidad moderna –y que a la vez, es el mito romántico, el de sus modos de acción diagnóstico-terapéuticos, el que oculta su autoridad, mayor en ocasiones que la del saber biomédico–, se recubre de tintes políticos, olvidando que en algunas ocasiones el chamanismo está envuelto en férreas jerarquías e incorporado en el poder estatal (Thomas y Humphrey, 1996).

Jerarquías que, aunque débiles y repudiadas, también existían entre los *Nezfragés*, y no sólo en lo referido a la inherente estructura dual y jerárquica del Augusto y el cara blanca. Cyril, que respondió a mi primer *mail* y fue mi contacto de entrada, con 29 años y planeando un viaje alrededor del mundo –ahorrando lo que gana al trabajar eventualmente de monitor de tiempo libre–, y que hace ya una temporada que cambió la ciudad por el campo, es el líder informal (*le chef*) de una brigada rebelde que presume de vivir sin jefes. En los entrenamientos, y también en alguna acción puntual, cuando la policía se acercaba para identificar al responsable los payasos respondían del siguiente modo: al contrario de lo que ocurría con otros grupos en la misma situación –que negaban que nadie estuviera al cargo–, *clowns* y *clownettes* se mostraban entusiasmados ante la idea de tener un jefe y, con ironía, alguien preguntaba a los demás: “*C’est qui le chef?*”. Y entonces, uno a uno levantaban las manos, y sorprendidos por descubrir que todos eran o se creían jefes, hacía cada cual una estupidez mayor, dando órdenes sin sentido aparente, ejecutando torpemente volteretas o improvisando bailes que les hiciesen valedores de tal jefatura.

No obstante, la horizontalidad que decían practicar –y que de hecho practicaban regularmente– no impedía que el liderazgo informal de Cyril se impusiese a veces sobre el resto. Haber fundado la brigada, ser el activista más veterano y tener un papel de nexo con otros colectivos le otorgaban una especial relevancia, traducida en su capacidad de influencia en las asambleas. Él mismo se daría cuenta de ello e iría tomando distancia con el fin de incentivar las iniciativas de los demás. La brigada no era un tipo ideal: “No somos una familia modelo”, decían. Haciendo autocrítica, la *clownette* más joven, Adèle, decía que “siempre es más fácil decirle a un jefe que lo es, pero más difícil preguntarnos por qué hemos dejado que exista uno”. Para ella, de todos modos, Cyril no era un jefe al uso sino alguien propositivo

nuestros sentidos y tienden a modificar nuestra conducta, nuestras actitudes y nuestros hábitos cotidianos, influyendo nuestra percepción final de la realidad.

que al final se debía a la voluntad del grupo, algo así como un “líder técnico”, tan propio de las sociedades de cazadores.

A la manera de las jefaturas indígenas estudiadas por Clastres (1974), y tal y como lo resumieron los zapatistas en el archiconocido lema de “*mandar obedeciendo*”, Cyril era un líder sin liderazgo, alguien cuya voz era escuchada si todo el grupo la hacía hablar. Para el colectivo, al igual que para los pigmeos estudiados por Turnbull (1984), la risa era una expresión vehicular, porque entre ellos el desenfado, el gozo, la informalidad y el bromeo estaban a la orden del día; eso sí, tal y como el humor era un elemento axial del *ethos* pigmeo, entre los *Nezfragés* funcionaba como un eje vertebrador de la convivencia, pero también como vía para un “control difuso”. Con la risa se sancionaba el peligro exterior y los desvíos internos, pero también se desmontaba el mundo a carcajadas. Serían justamente los indios *chulupís* del Gran Chaco paraguayo, estudiados por Clastres, quienes –al igual que los *clowns*– echarían mano de la risa para desmitificar jerarquías y liderazgos. Desmitificar a través del mito, burlándose precisamente del jaguar... y del chamán, quienes fracasan a la hora de cumplir las exigencias de sus roles. Y es que también los mitos pueden combinar seriedad y comedia, gravedad y comicidad, haciendo reír para desdramatizar la existencia. Así los *chulupís* presentan en sus mitos al jaguar y al chamán –temidos, respetados y venerados en el día a día– como seres grotescos y objetos burlescos: hacen en el mito lo que no les está permitido en la vida real. He ahí “el alegre saber de los indios”, dice Clastres, quienes se sirven de la mitología con una “intención pedagógica”, poniendo con ellos en marcha una “función catártica” y devaluando en el lenguaje a quienes no pueden más que honrar a diario.

Cyril era activista antes que payaso, y así lo hacía saber cuando hablaba. Tenía claro que alistarse en la brigada implicaba ante todo un compromiso político. Para muestra su *clown*, más combativo y provocador que el resto. *Houssekine* había nacido para rendir tributo a un inocente y mantener viva la memoria de un crimen. El 6 de diciembre de 1986, Malik Oussekiné, de 22 años, murió en París luego de una manifestación contra el proyecto de reforma universitaria del entonces ministro Alain Devaquet. Tal *affaire*, muy mediatizado en Francia, conmocionó a la opinión pública al descubrirse que el joven francés de origen argelino, ajeno al movimiento estudiantil, fue golpeado hasta la muerte por la policía a la salida de un club de *jazz*. Añadiéndole una “H” a su apellido, Cyril le rendía homenaje: “Poesía contra la polisía”, me decía en castellano tras explicarme el origen de su nombre de guerra. En el cementerio parisino de *Père-Lachaise* la lápida de Oussekiné permanece grabada desde entonces con un verso de Neruda: “Podrán cortar todas las flores, pero no podrán detener la primavera”.

Mi experiencia semanas antes en Copenhague y el haber conocido allí a compañeros suyos de CIRCA me valía como carta de presentación ante la brigada, pues de algún modo me otorgaba cierto “capital” o “prestigio” entre los activistas, me otorgaba si se quiere una especie de “capital activista”. Pese a ello, y pese a su trato amable, Cyril nunca accedió a entrevistarse conmigo. Yo representaba, aún en su terreno y compartiendo sus vivencias, un tipo de autoridad. “Nada personal”, decía. Esa actitud beligerante, levemente altiva, le sería criticada más de una vez por sus compañeros. Cierta agresividad que lo llevaba a buscar la confrontación (no violenta) con la policía, careándose con los agentes en las acciones. Su pasado entre los *Ultramarines*, la hinchada futbolística del *Girondins*, le había generado –según contaba– “ciertas discrepancias” con las fuerzas del orden... Sin embargo, entre los *Nezfragés* había encontrado el ambiente ideal, bromeaba, para cambiar lo *radical* por lo *radicool*. Formarse no en el conflicto sino en la confusión y el placer, decía, dibujándose a su alrededor las paradojas de un hombre que hablaba con pasión, que quería “hacer la guerra con amor” y que sentía la brigada como un arte de hacer política.

En la búsqueda del *clown*: *stages*, mundo interior y cuarta pared

Los *stages*, “prácticas” o “formaciones” celebradas en la campiña los fines de semana, representaban la oportunidad para “reclutar” a nuevos miembros¹⁵¹. Un tiempo que daba continuidad a la vida del grupo, momento para el contacto y el intercambio entre veteranos y recién llegados, para cultivar las relaciones, conocerse y generar confianza. Cabe remarcar aquí la paridad de género entre los *Nezfragés*: Adèle, Claire, Marie, Emma, Sophie o Marion eran algunas de las *clownettes* que se calzaban de vez en cuando la nariz roja, oscilando entre 12 y 15 el número de personas que participaban activamente en la brigada; un detalle nada desdeñable, dado que los entrenamientos y las praxis desplegadas incidían en la hospitalidad y en los cuidados, en las emociones y en los afectos – “*amour et lutte*”, solían decir: amor y lucha, reforzando esa especie de estado mental, mundo sentimental o “comunidad emocional” a la que daba forma la brigada (Gómez-Ullate, 2009)–, aspectos residuales en tácticas como el *Black Bloc*, con muy baja participación femenina. En este caso, los *stages* contaban cada vez con dos “responsables” o “formadores”, rotando en cada encuentro para fomentar la “*démarche horizontale*” y, tal y como comentaban, “desacralizar el pasaje a la acción” a través de prácticas y ejercicios que tenían como finalidad formar a una milicia de payasos para hacer la guerra con las armas del humor.

Para ello, en primer lugar, cada uno había de encontrar su *clown*, viaje largo y complejo hacia el interior de uno mismo, viaje místico hasta cierto punto, acertado a menudo entre los activistas, deseosos de pasar a la acción. He aquí una máxima, un mito, repetido en escuelas y brigadas: “Todos tenemos un *clown* dentro”. Todas y todos, dirán, llevamos dentro (engullido, tal vez cadavérico) el niño que un día fuimos. Eso mismo creían los *hopi*, cuyos *clowns* actuaban “del revés”, diciendo lo contrario de lo sagrado (McCormack, 1999), pero también los *ainu*, *tupinamba*, *witoto*, *ashanti*, *azande* o *pueblo*, entre otros, cuyos payasos se instalaban en la incorrección y en la exageración, con licencia para quebrar tabúes (Charles, 1945). Los *zuñi*, por ejemplo, veían cómo sus payasos *koyemsi* tocaban los tres temas con los que Julian Steward resumía sus dramas de ruptura social: el tratamiento burlesco de lo sagrado, la obscenidad y la mala suerte, convirtiendo las desventuras individuales en un drama ridículo, tal y como ocurría en ciertos “desafíos” carnalescos entre las aldeas gallegas (Lisón, 1981); así, éstos se comunicaban con los dioses sin el menor respeto, portaban simulacros de pene y animaban a la licencia sexual, o consumían sobras, pequeños animales, orina y excrementos, representando la bestialidad (Balandier, 1994). Aquí, entre los narices rojas del activismo, encontrar el propio *clown*, tal y como escribía John Jordan (cofundador de CIRCA) en uno de los manuales que usaban para entrenarse, suponía “aprender a cultivar una *manera de ser* antes que una técnica... entregarse a la espontaneidad y abandonar toda expectativa de éxito, renunciando a ser inteligente”. Resonancia clara con la “búsqueda del yo” explicada en el capítulo tercero, hija de la misma modernidad que vio nacer al payaso y al circo de pista. Búsqueda del *clown* por los derroteros internos de la subjetividad, allí donde emerge y se ilumina el paradigma de la autenticidad (Trilling, 1971), ligado a una individualidad propia y privada, vista como interesante y autorrealizante (Taylor, 1994).

Pero antes incluso de emprender la búsqueda debía operarse en el lenguaje una reapropiación, un uso performativo del mismo. En francés, y más aún en castellano, la palabra “payaso” tiende a emplearse despectivamente, a menudo como un insulto para el bobo y el pusilánime, y la idea de “circo”

¹⁵¹Curiosamente, la voz inglesa *stage* significa “escenario”. Para los *Nezfragés*, los *stages* representaban efectivamente un escenario de encuentro y de formación, pero querían distanciarse del mundo de la “representación” y el “artisteo” de los escenarios circenses y teatrales, propios de los *clowns* no activistas.

sigue asociándose al caos y el desorden. Huelga decir, de nuevo, que la risa, el humor y el payaso son algo serio para estas gentes, o que el circo y sus artes requieren trabajo, tiempo, organización y disciplina. Por todo ello, y aunque en castellano aún hay quien que se escuda en el uso del concepto inglés (*clown*) para no decirse “payaso”, la primera alquimia había de producirse en la (auto)enunciación: decirse, llamarse, reclamarse e identificarse como *clowns* suponía transformar el fracaso del polo negativo, comúnmente aceptado y ligado a dicho concepto, en el éxito del polo positivo, asociado a la libertad, el juego y la alegría. Tal y como había ocurrido con la reapropiación política del término *queer* (Butler, 2004), los brigadistas recurrían a sus propias “rarezas” para situarse entre los movimientos y generar una identidad colectiva. De este modo invertían una tendencia muy extendida, la de no tomarse en serio al *clown*, bien como oficio, bien como forma de vida o bien, incluso, como objeto de estudio en una tesis doctoral (Péchillon, 2000).

Pero el payaso, atiéndase bien, dista *a priori* del actor teatral. Si bien este último, tal y como lo resumía Fernán Gómez (2002), halla en el *deseo de ser otro* la raíz de su vocación de comediante, el primero rebusca en su interior las multiplicidades que lo habitan. Su propio *self*, por así decirlo, se desviste de sus máscaras cotidianas, de su unicidad mostrada en público, y se fragmenta en un juego de identidades múltiples que lleva dentro, esquizoides incluso, que intentan sacar al exterior todo lo que en uno hay de verdadero, aquellos fragmentos que dan forma al ser, al “uno mismo” interior. “El afán del niño por ser muchas cosas distintas no es privativo de su edad”, decía Fernán Gómez. “Se prolonga a lo largo de su vida (aunque sofrenado por la razón y las conveniencias), y es uno de los deseos más inherentes al hombre: multiplicarse, salirse de su propio ser para ser dos hombres distintos, o tres, o cuatro” (ibíd.: 76). Si desde el punto de vista del actor la cuestión radica en *vivir las vidas de los otros*, en cambio desde la lógica del *clown* se trata de *vivir las vidas de nuestros otros*, sin tener que salirse fuera de uno mismo, por así decirlo. He ahí el singular efecto mágico de la nariz roja, la máscara más pequeña que incumple curiosamente la primera regla del enmascaramiento: el disimulo, la metamorfosis, la posibilidad de ser otro. La nariz roja, según lo visto y lo oído, según lo vivido, potencia la transformación... en uno mismo.

Así, tomando la analogía de Goffman (1987a), quien echa mano de la metáfora teatral para distinguir en las relaciones cotidianas distintas “regiones escénicas” (trasera, frontal, etc.), donde lo que se dice depende en gran medida del espacio en que se produce el intercambio comunicativo, lo que haría el *clown* –en sus giros e inversiones– sería acudir a un *backstage* interior para llevar a la “región anterior”, al frontispicio, aquello que permanecía invisible, oculto, vedado, exteriorizando su intimidad y haciendo tambalear la frontera público-privado. Una intimidad, por cierto, que se vuelve un valor clave desde la modernidad, incluyendo la búsqueda de nuevas sensaciones (la exploración interior, el bienestar corporal, etc.) y cuya elaboración compite y hasta llega a reemplazar a veces la búsqueda de la convivencia (Le Breton, 2002). Y es que, tal y como repetían los brigadistas, ellos no hacían teatro. Prueba de ello no era sólo el fuerte peso de la improvisación ante la inexistencia de guión o de papeles teatrales, sino la insistencia en romper lo que en el mundo del *clown* se conoce como “la cuarta pared”.

He ahí la pretendida ruptura, no siempre lograda, entre actor y espectador, o en este caso entre público y brigada. La cuarta pared, tomando la imagen de un teatro, sería el muro invisible que se erige como frontera entre los actores de la obra y el público espectador, muro que cerraría en el aire el rectángulo compuesto por las tres paredes del escenario. La susodicha ruptura funciona como metáfora de la comunicación directa que persigue el payaso: no existe sin su mirada, sin mirar y ser mirado, tampoco sin mirarse a través de los ojos de otros –en ese proceso extraño de reconstrucción o reimaginación del *self*– como en ese juego de espejos antes aludido. Buscar el juego y la interacción con

el otro, su sonrisa, su complicidad y su reconocimiento, reflejar y ser reflejo, hallando en la mirada que se cruza su cable a tierra. En las “misiones” de la brigada, en sus acciones, romper la cuarta pared también significaba interactuar con la autoridad, con la policía, muchas veces ofreciéndole “ayuda” en lugar de resistencia. Al fin y al cabo, el *clown* no vive al margen de la realidad sino embutido en el mundo, y por eso la imitación, la burla o la parodia hallan sus bases y su razón de ser en la vida cotidiana. Narices, pelucas, zapatos o sombreros funcionan como *attrezzo*, accesorios que por sí solos no definen al payaso; su definición, dirán, proviene ante todo de su interior, pero un interior en contacto y conexión con el medio, un interior social y socializado. Si bien, como solía oírse en los cursos de la asociación coruñesa Manicómicos –que había nombrado a una de sus listas de correo electrónico, precisamente, como “El fracaso”–, había que “quitarse las capas con las que la sociedad te cubre”, el viaje interior del payaso nunca dejaba de ser un viaje en sociedad. Sus sentimientos más hondos requerían de un eco social que los situase, que los escuchase y que los reprobese, pues después de todo el *clown* adquiere sin saber muy bien cómo una licencia para la transgresión y la desobediencia: “Es un adulto que actúa como lo hacen los adultos cuando no son observados” (Jara, 2000: 69).

Ejercicios para tomar contacto y para ocupar el espacio, para fomentar la cohesión y la confianza, la escucha, la energía, la imaginación y la espontaneidad, juegos para “sacar” (*faire sortir*) emociones, para activarse y relajarse en común:

- *El suelo es una balsa*. Descalzo, el grupo se reparte y camina por el espacio, equilibrándolo, situándose cada cuerpo en el mejor lugar para la estabilidad colectiva, mirando siempre a los ojos de quien se cruza e impidiendo el “naufragio”.
- *La brigada se hace un masaje*. Formando un círculo, cada uno masajea al de su izquierda y éste, a su vez, es masajeado por el de su derecha¹⁵².
- *Lavomatic*. “Túnel de lavado” con dos filas dispuestas en paralelo. Entre ambas y desde un extremo alguien avanza de lado a lado. Cada cual elige un vehículo con el que identificarse, motorizado o no, con más o menos kilómetros y potencia. En esta “puesta a punto” las dos filas tocan y masajean al vehículo del interior, en función de su ánimo y energía, del estado de forma y de la intensidad demandada.
- *Rueda de historia*. En posición circular alguien lanza una frase. Cada cual ha de continuarla añadiendo elementos nuevos, cada vez más absurdos y ridículos, pero manteniendo un hilo común que lleve finalmente a la hilaridad.
- *Máquinas*. Alguien toma la iniciativa: hace un gesto y un sonido. Casi al instante, sin pensárselo mucho, cada uno va añadiendo los suyos, hasta completar una máquina que suele tener un carácter temático (una cadena de montaje, etc.).
- *Perro-guía*. La persona que va delante guía a la que va detrás, que avanza con los ojos cerrados y que ha de confiar en las indicaciones de su compañero.
- *El espejo*. Imitar con detalle y precisión los gestos y movimientos del otro.

¹⁵²Significativa imagen que da cuenta de la atención por los cuidados en la brigada. El círculo y la circulación de afectos genera un ambiente que ayuda a producir integración, sentimiento y comunidad, casi a la manera de la unidad tribal evocada por Lévi-Strauss (1992) en su estudio del parentesco y los intercambios indirectos.

- *Caricaturas*. Reparar, por ejemplo, en cómo alguien camina. Llevar esa manera al extremo, exagerándola hasta que el caminante original se reconozca en ella.
- *Diaporama*. Alguien narra una historia y dos personas, separadas y sin poder verse, miman lo que cuenta. En sus diferencias suele aparecer el efecto cómico.
- *“Impropros”*. Improvisaciones individuales o en pareja (“binomios”). Permanecer “en escena” sin hablar ni moverse, sin hacer nada, en “máscara neutra”. Sentarse al mismo tiempo en dos sillas distintas, separadas tres metros entre sí. Hacerse invisible sin moverse del sitio: intentarlo hasta (no) conseguirlo y aceptar el error, el *flop*; “jugar con Mr. Flop”, dirá Philippe Gaulier, *fracaso* también referido por los brigadistas como “*échec*”, “*bide*” o “*faillie*”, que llega cuando no haces reír y cuando has de convertir ese silencio en risa. Decir siempre que “sí” y mostrarse capaz de todo, por ejemplo cuando el azar te convierte en la estrella improvisada de un circo. Jugar con los objetos. “*Détourner des objets et des situations*”: un zapato puede ser una nave espacial, una flor un arma letal, un eslogan puede significar lo contrario. Crear una historia para cada emoción (miedo, amor, tristeza, alegría), trabajando la cara y el resto del cuerpo, exagerando las emociones y amplificando los gestos. Improvisar una “conferencia” sobre la guerra, la crisis, los desahucios o el cambio climático... pero a modo *clown*, lejos de la definición de Goffman (1987), la de una ocupación oficial y prolongada de la escena en base a un orden racional y textual.

Ejercicios para jugar y encontrarse, para buscar al *clown* y adiestrar a la brigada. Ejercicios en base a una improvisación con la que distanciarse del “dominio de la razón” aludido por los *Nezfragés*, pero que requiere máxima disponibilidad y receptividad. Dicha improvisación, dicha espontaneidad, han de ser en realidad aprendidas y entrenadas. He ahí la controversia surgida entre Jérôme (alias *Crevette*: “langostino” o “camarón”), formado al igual que otros en escuelas de *clown* (y que se decía payaso antes que activista), y el resto de la tropa, que anteponía las acciones a la formación (diciéndose primero activistas y después payasos). Según Jérôme, “hacen falta reglas para invertir las reglas asumidas culturalmente”, y de entre ellas –respecto al *clown* y a su reapropiación activista– señalaba la importancia de “huir de la propaganda y de la imposición”; “evitar caer en el teatro”; “*ne pas faire semblant*”, esto es, recordar que el payaso no actúa, no finge, y distinguir por lo tanto entre “*faire le clown*” y “*être clown*” (el propósito era *ser un payaso* y no *hacer el payaso*); “ser sincero y decir lo que se piensa”; “hacer siempre lo que dice, sin renuncias”; y “nunca dar la espalda al público”, o en este caso al individuo o al grupo que observa, pues el *clown* vive y se alimenta de las relaciones y las reacciones de los demás, y ha de poder observarlo todo.

De lo que se trataba, decía, era de “*jouer le chemin*” (jugar el camino)¹⁵³, entendiendo el juego como una “expresión de libertad” (Bally, 1986), de talante creativo, donde siempre se juega “con” (palabras, personas, ideas, reglas), y donde el adulto, “para jugar de verdad... tiene que convertirse en niño” (Huizinga, 1943: 234). Difícil misión, o acaso imposible, que en el caso de los *clowns* y dada su ambigüedad –que les lleva a meterse en líos aun cuando no los buscan, tal y como le ocurría en aquella película (*Big*) a un niño que, en sentido inverso, quedaba atrapado en el cuerpo y en las responsabilidades de un adulto– tiende a convertirse en un juego con las categorías (Fremaux y Ramsden, 2007), entre lo

¹⁵³Al caminar, al *clown* y a sus usos políticos he atendido antes en otros lugares (Diz, 2011; 2011a).

serio y lo gracioso, el adulto y el niño, el sano y el loco, el listo y el idiota, lo permitido y lo prohibido, etc., pues el payaso se encarga de mediar entre varias instancias y universos simbólicos (Romero, 2010).

Jugar y amar el camino, podría decirse, dado que siempre hablaban de “dar amor” y decían que lo suyo era, precisamente, “*une histoire d’humour et d’amour*”. Amar el camino, la vida, para seguir caminando a pesar del fracaso, de los baches y de los tropezones, del ridículo y de la derrota, con todo un horizonte por delante, al igual que Charlot en la última escena de *Tiempos Modernos*. Caminos que cobran sentido al ser recorridos, que se proyectan en el horizonte y vuelven la vida misma un horizonte de caminos. Al igual que los niños, dirán, alocados, excitados, con la energía del juego y la pasión de comunicar: “[...] aman la vida no porque están acostumbrados a vivir, sino porque están acostumbrados a amar” (Larrauri y Max, 2000: 15). Por todo ello, y tomando el concepto alemán *Begehung* – “celebración”, en donde *geb* [andar] y *begehen* [celebrar o caminar sobre algo] (Gadamer, 1991)–, el camino, la vida, se vuelve en sí mismo una celebración, y así lo extienden también para el campo del activismo político.

Así se enfrentaban los recién llegados a cada *stage*, sumatorio de ritos de iniciación que, no obstante, debieran comprenderse como *de iniciación prolongada*, pues en la busca de su propio *clown* más de uno se ha perdido sin encontrarlo. Así los entrenamientos alimentaban a la brigada y así la brigada se nutría de ellos, fortaleciendo lazos y siguiendo aquel consejo primigenio de Jacques Lecoq (2003), transformar las debilidades personales en fuerza cómica, colocando a quien mira en una falsa posición de superioridad y revelando, a través del fracaso, su humana condición. Cada vez que alguien se incorporaba a los entrenamientos o cada vez que alguien se sentía preparado para colocarse la nariz roja y pasar a la acción, el grupo lo celebraba como una victoria colectiva, como un éxito de agregación, brindando por la incorporación del neófito, o dicho en clave *clown*, brindando por el “*nouveau nez*” (nariz nueva), juego de palabras con “*nouveau-né*” (recién nacido), entreviéndose así el alumbramiento. En tal ambiente y bajo esas consignas aparecería *Flaco*, mi payaso algo nulo y medio mudo, nombrado solamente por los demás cuando me colocaba la nariz de plástico y me envolvía junto al resto en lo que Gaston llamaba “*une douce folie*”, suave locura en la que el antropólogo había de jugar con su timidez y su torpeza, riéndose un poco de su gravedad para poder reírse con otros y a la vez ser objeto de las risas ajenas, sabiendo que la risa – antes que un objetivo– “es un medio que lleva la idea hasta el entendimiento” (Jara, 2000: 45).

Y es que habrá, quizá, tantas risas como tipos de *clowns*: el pillo, el tierno, el gamberro, el crío, el tonto, el triste, el viejo, el loco, el bueno, el feo y el malo. Pero cuando nos reímos de ellos nos reímos un poco de nosotros, pues toda tragedia es al final la misma. Cuando rompen las normas o, inversa y exageradamente, cuando las respetan hasta llevarlas al absurdo, nos muestran que, a veces, cumplir a raja tabla con la lógica, la moral y la estructura –y sentirse inmunes a los problemas, errores y conflictos– es igual de absurdo e inocente. Al ponerlo todo patas arriba, cuestionando el orden y sus significados, sus dudas se hacen nuestras y nos permiten contemplar la relatividad del orden y la posibilidad del cambio. Tales eran, ya en la Edad Media, las funciones del pícaro o granuja, del *clown* y del *fool*, el loco e idiota (Bajtín, 2004), figuras claves en la literatura de la época y en el desarrollo moderno de la novela, presentes ya en la antigüedad oriental y occidental. Figuras para las que importaba tanto el significado directo como el indirecto: su apariencia, dirá Bajtín, lo que hacen y lo que dicen, habrá de captarse, en ocasiones, metafórica y subrepticamente, pues no son lo que parecen; son “*life’s maskers*” (ibíd.: 159), enmascarados que, en el caso del *clown* y del *fool*, ocupan una zona intersticial, casi fuera del mundo, cuya naturaleza alegórica les permite, a ellos y a las situaciones en las que se ven envueltos, metamorfosearse.

Explosiones, estallidos y vibraciones: el cuerpo de la risa

Entrenamientos, además, en los que llegar a la risa suponía hacer vibrar el cuerpo. Masajes, juegos, marchas y ejercicios casaban con el aspecto corporal de la risa. Nótese, aunque sobre esto volveré en el siguiente epígrafe, que en su origen el humor es algo que se encarna en el cuerpo, tal y como lo refleja el término latino *humor*: “*Humor* significa líquido, humedad, agua, lo más consustancial al cuerpo humano y a la vida, que no tiene forma en sí misma, sino que es la forma del recipiente que lo contiene” (Bernárdez, 2001: 16-17). Los humores, al fin y al cabo, son siempre los humores del cuerpo, aquéllos que de un modo u otro definen el “temperamento” (Montesquieu, 1980). Véase aquí su primera acepción, la de la antigua medicina griega de los cuatro fluidos humorales que brotan del cuerpo y lo regulan: sangre, flema, bilis y bilis negra o *melancholia*; relacionados, respectivamente, con el aire, el agua, el fuego y la tierra, Hipócrates los consideraba la causa principal de las enfermedades. La otra acepción, la del humor ligado a algo jocoso y divertido, no aparecería en el *Oxford Dictionary* hasta 1682, lo cual no quiere decir que éste no existiese hasta dicha fecha, tal y como hoy lo comprendemos, sino que hasta finales del siglo XVII el “humor” significaba, por regla general, una disposición mental o algún tipo de temperamento, una acepción mucho más amplia que la actual (Critchley, 2010).

La risa, al mismo tiempo, es una explosión expresada con el cuerpo, todo un fenómeno muscular “que consiste en una contracción espasmódica y una relajación de los músculos faciales, con los correspondientes movimientos del diafragma. Las contracciones asociadas de la laringe y la epiglotis interrumpen el ritmo de la respiración y emiten sonidos” (ibíd.: 23). Del polo fisiológico ya hablaba Descartes, exóticamente, en *Las pasiones del alma*:

“La risa consiste en el hecho de que la sangre, que procede del orificio derecho del corazón por la vena arterial, hincha los pulmones repentina y repetidamente, obligando al aire que contienen a constreñirse y a salir de ellos impetuosamente por la tráquea, donde forma una expresión inarticulada y explosiva, y los pulmones, al expandirse igualmente conforme sale el aire, ponen en movimiento todos los músculos del diafragma desde el pecho al cuello, con lo que causan el movimiento en los músculos faciales, que tienen cierta relación con ellos. Esa acción del rostro con esa voz explosiva e inarticulada es lo que llamamos risa” (ibíd.: 23-24).

Risa que, en su interrupción del aliento, se distingue de la sonrisa, y que corporalmente no parece alejada de la compulsión del llanto. De la *explosión* cartesiana a la *oscilación de los órganos* kantiana, la risa hace que el cuerpo vibre: “Cuando me río con ganas experimento literalmente una oscilación o vibración de los órganos, por lo que puede dolernos reír si nos entregamos a la risa con demasiado entusiasmo” (ibíd.: 25). He ahí la sugerente expresión: “¡Me parto!”. Cuando la risa duele, en efecto, no nos duele otra cosa que el cuerpo. Y es que, en ambos casos, llorando o riendo con fuerza, el individuo se sitúa en una situación marginal, fronteriza, donde su equilibrio habitual se ve quebrado y en la que, en cierto modo, pierde el control: ya no posee un cuerpo sino que es ese cuerpo (Berger, 1999), en tanto en cuanto, en ese preciso instante, en ese justo estallido de risas y lágrimas, le resulta imposible distanciarse subjetivamente de él, pues queda sujeto a su vibración¹⁵⁴.

¹⁵⁴Podría aquí traer a colación, aunque en un sentido algo distinto, la noción de “cuerpo vibrátil” desarrollada por Suely Rolnik (2007). Para ella, lo vibrátil trasciende el aspecto fisiológico, pues conecta al cuerpo con lo que denomina las fuerzas de vibración del mundo; es decir, dicha noción se refiere a la capacidad de nuestros sentidos de dejarse afectar por la alteridad. *Grosso modo*, el cuerpo vibrátil es aquel capaz de captar (y hacer vibrar en su interior) lo que

Al parecer, según los etólogos, la risa tuvo su origen fisiológico en la función animal de mostrar agresivamente los dientes (Critchley, 2010), y por eso ha sido muchas veces sancionada y tildada de vulgar, porque al reír uno abre mucho la boca y deja la dentadura al descubierto (Canetti, 2002). En esa apertura que es y que permite la risa, apertura y causa de apertura (Lévi-Strauss, 2002), fisiológica pero también moral, simbólica y cultural –y aquí vemos aparecer el significado, entrando ya en el dominio de lo humano–, es donde radica su búsqueda por parte de este tipo de activismo: la búsqueda de apertura de la acción política a través de la apertura misma del significado. Una búsqueda instalada, paradójicamente, en la contradicción que supone el decir, como hacían en los *stages*, que había que “distanciarse del dominio de la razón” (a través del juego, los afectos y las emociones) pero recurriendo, en cambio, a los entresijos del humor, a sus resortes cognitivos (el *calembour* o el retruécano, el *second degré* o la ironía de los dobles sentidos, etc.), huyendo del circo y del teatro pero a su vez intelectualizando al *clown*, como decía Hughes Hotier, con mejores o peores resultados.

Calzarse la nariz roja: máscaras, disfraces, escudos y umbrales

En cualquier caso, la risa del cuerpo dotaba al *clown*-activista, junto a sus movimientos, disfraces, máscaras y maquillaje, de un aire singular y grotesco con el que recuperar los mecanismos de inversión carnavalesca, gozosamente liberado y dispuesto a olvidar temporalmente (y también selectivamente) más de un tabú y restricción. Salvo Gaston, que usaba menos maquillaje que el resto, los demás pintaban y maquillaban sus caras antes de cada acción: las cejas y el contorno de los ojos, para resaltar la mirada, o los labios y la boca entera, con colores vivos que ofrecían un contraste con el resto de la cara, generalmente pintada de blanco. Manera de exagerar la expresión, como siempre hace el *clown*, en este caso agrandando la boca y los ojos, tal y como hacían los payasos de circo, quienes debían hacerse ver y sentir en amplios escenarios; un modo, también, de subrayar el cuerpo y sus gestos, tal y como había ocurrido históricamente en el teatro de feria, donde la pantomima reemplazaba a las palabras en un ambiente tan bullicioso. En este caso, el maquillaje cubría y protegía a la persona, y en cierto modo la situaba *allí* pero fuera del tiempo, pudiendo llegar a disimular su edad y su sexo (Seibel, 1993).

Un maquillaje algo precario que cumplía varias funciones, actuar como máscara y también como lenguaje. Maquillarse, dirá Foucault (2010), es hacer entrar al cuerpo en otro tipo de comunicación, convertirlo en un fragmento de espacio imaginario desde el que comunicarse con los demás. Un espacio liminal, entre lo político y lo festivo, lo serio y lo ridículo, el drama y la comedia. Tales rituales de pintura corporal tenían algo de mágico. Quizá no sea casual que durante la época medieval se asignase en Europa un mismo significado a las palabras “magia” y “cosmética” (Martínez, 2011). Pronto se relacionó maquillaje y esoterismo, justificándose así la prohibición cristiana del uso de cosméticos: “Si el ser humano se había creado a imagen y semejanza de Dios, ¿quién osaba el atrevimiento de modificar, perforar o ejecutar algún tipo de incisión sobre el cuerpo” (ibíd.: 110). Lo que aquí el maquillaje les ofrecía a los activistas era, entre otras cosas y siguiendo las subcategorías de Atkinson (2003), la

ocurre en su entorno, capaz de aprehender el mundo en su condición de campo de fuerzas vivas que nos afectan y que se presentan en nuestro cuerpo como sensaciones. Estaríamos, pues, ante un cuerpo que se compone y llena de afectos, que da prioridad a las sensaciones por encima de las representaciones, que se sabe el centro de una particular cosmogonía. En este caso, la explosión, el estallido y la vibración del cuerpo de la risa debería ser el resultado, desde este enfoque, no sólo de una mera reacción fisiológica sino también de una íntima conexión sensorial con el mundo exterior, reaccionando a situaciones, conflictos o ideas, dejándose afectar y sacudir adentro.

posibilidad de desarrollar, en las misiones y en las acciones de la milicia, un “proyecto corporal de camuflaje”.

Un camuflaje nunca completo del todo, pero que hallaba en bolsas y maletas un complemento, un fondo común de vestuario y *atrezzo*. Maletas llenas de pelucas, sombreros, corbatas, tirantes, viejos atuendos militares, ropa interior convertida en ropa exterior, gorras, batas, boinas, petos, camisas hawaianas, disfraces, pijamas, chalecos o coloridos pantalones a cuadros. Una manera extravagante de vestirse para la acción, con colores chillones y desajustes notables en sus variadas combinaciones, rompiendo con los patrones de la moda y las normas de etiqueta: chaquetas demasiado grandes, pantalones demasiado cortos... Si el vestuario revela la posición social, aquí nos descubre un lugar sin lugar, un gusto y un saber-estar desplazados. He ahí el “misterio del juego” presente en el disfraz (Huizinga, 1943), y he ahí una paradoja: ser uno mismo con la nariz roja y, a la vez, disfrazarse para ser otra cosa. Al revés del uniforme del militar, que es también un disfraz pero antagónico a la máscara – indicio de autoridad, oficial, permanente, reglamentario y con el rostro al descubierto (Caillois, 1986)–, la indumentaria de este ejército burlón descuadraba toda presunción, en lo referido a su apariencia, de rigor y disciplina. Disfraz y carnaval para una generación de movimientos educada en la imagen y desbordada de información (Jeanneau y Lernould, 2008).

Camuflaje, maquillaje y enmascaramiento. Clandestinidad que siempre lleva consigo un tipo de sociología goffmaniana del engaño. El enmascaramiento busca generalmente la confusión, el engaño (*deception*, en inglés), de modo que burla al espectador, al otro, traicionando su expectativa de lo que ha de ser con lo que realmente es. ¿Pero qué ocurre con la nariz roja? Por un lado, la máscara disimula al personaje social y libera la personalidad verdadera (Caillois, 1986), poniendo distancia entre la persona y el personaje (Seibel, 1993); en este sentido, y dentro de la tradición europea, la máscara –dice Augé– “suele permitir al individuo desmarcarse sin desenmascarse: autoriza la licencia del cuerpo, de un cuerpo que deviene por así decirlo autónomo” (Martínez, 2011: 159). Un cuerpo peligroso en tanto engañoso, razón por la que los griegos llamaban *hipócrita* al actor, “aquel que está tras la máscara” (Duvignaud, 1982), y por la que mimos, actores y bufones eran desprovistos de estatuto y de cementerio, desterrados al exilio en los textos platónicos, junto a los poetas, por alterar la configuración de las cosas y los valores, negando en su decir la sacralidad y la autoridad del discurso hablado racional e impositivo. Máscaras que expresan “la alegre relatividad y la negación de la identidad y del sentido único, la negación de la estúpida auto-identificación y coincidencia consigo mismo” (Bajtín, 1987: 42), elementos del universo grotesco y del acalorado juego de la vida.

Por otro lado, esta extraña y pequeña máscara que es la nariz roja –de plástico unas veces, de goma otras– incumple simbólicamente, como señalé, la regla general de la metamorfosis, pues el *clown*, paradigma de la libertad, se encuentra en cambio encerrado en los ambiguos límites de su “yo”. No obstante, su origen confuso, ligado en la mitología circense al carácter risible del coloramiento de la parte central del rostro, pero también a la fama de borrachines de los primeros payasos populares –rasgo inequívoca y sintomáticamente dionisiaco–, es reivindicado por el grupo como un poderoso símbolo de libertad y rebeldía, ideal para confundir y moverse, como les gusta, en un terreno incierto e intermedio. Así, igual de ambigua es la reapropiación que de ella hacen los *Nezfragés*. A Gaston, por ejemplo, le permite “hacer más cosas” porque “te escondes detrás de la nariz”: “*Se chausser un p'tit monde de liberté... Ça permet d'éloigner certaine peur*”, “calzarse un pequeño mundo de libertad” dentro del mundo, alejando el miedo que pueda haber en una acción. Marcel, a su vez, considera que con ella “puedes ir muy lejos”, jugando con las normas y la autoridad. Así lo entiende Adèle, para quien la nariz roja actúa como

“*bouclier*”, esto es, como escudo o blindaje: “Sin la nariz no nos dejarían hacer lo que hacemos. La policía no sabe cómo comportarse: ven al payaso, no a la persona que hay detrás, y ahí es cuando te das cuenta de que funciona... Se comportan de manera distinta con nosotros que con los demás activistas”. Emma y Jérôme, por su parte, la definen como un umbral, una “puerta de entrada”, una puerta frágil hacia el interior de uno mismo.

De cualquier modo, sabiendo que *traducir* (culturalmente) supone también trabajar con errores –y sabiendo que no traducimos lenguas sino actos de habla–, la expresión “*se chausser le nez*” (calzarse la nariz) puede sonar absurda en un primer paso. No obstante, tendrá todo el sentido del mundo para un *clown*, dispuesto a “jugar el camino”, a caminarlo, convirtiendo esa “puerta de entrada” que es su nariz en el detonante de la marcha y del movimiento, en el equivalente de las botas del caminante, volviendo la identidad un trayecto.

Calzarse la nariz, así visto, supone calzarse el cuerpo entero y moverse hacia lo cómico. Nariz roja que, cuando es calzada, jamás podrá ser tocada, aunque la piel esté incómoda, aunque pique o moleste; tocarse la nariz roja es quebrar el espejo, devolver el reflejo a la luz de lo real, romper el juego de ese mundo-entre-mundos. Ella es el soporte, el símbolo, la metáfora de la diversidad interior y el elemento que comunica el mundo de adentro con el de afuera. *Se chausser* y *se déchausser le nez* implica entrar y salir de la acción, entrar y salir del cuerpo y del imaginario del payaso, entrar y salir del lenguaje del humor político. Un lenguaje que empieza por renombrarse, por darse nuevos nombres o “nombres sustitutivos” (Brandes, 1991), que tienden a resaltar las características de cada uno, pudiendo jugar con rasgos físicos o emocionales – invirtiéndolos a veces para establecer una oposición que resulte cómica–, o que recurren a juegos de palabras, hermosas sonoridades o recuerdos de infancia: *Pilitch*, *Capsule*, *Nouillette*, *Rosco*, *Pouge*, *Houssekine*, *Pimpernelle*, *Redpiff*, *Shanti* o *Crevette* eran sólo algunos de ellos. Y renombrarse era a la vez un signo y un rito del renacer a una identidad diferente; he ahí, de nuevo, la esquizofrenia, la ambigüedad que persigue (¡que nutre!) al *clown*, pues ha de buscarse a sí mismo en su interior pero, a la vez, autonombrarse diferencialmente para sacar afuera todos los nombres y todas las formas que lo habitan. Nombres de guerra que preservaban su anonimato, pues rechazaban el “espectáculo” y la “celebridad”, como decía el manifiesto de CIRCA: “El ejército es clandestino porque sin nombres propios demostramos que las palabras, los sueños y los deseos son más importantes. Ocultamos la identidad para recuperar la fuerza de nuestras acciones”. En algunas de ellas, y en el humor en acción, me centraré a continuación.

DEL HUMOR EN ACCIÓN

La tropa activista se empeñaba en hacer del payaso una herramienta de combate, queriendo convertir el humor en un arma peligrosa, devolviendo la payasada a calles y plazas, fuera de circos y teatros, allí donde solía estar antes de la era moderna. Querían que su “*rirévolution*” mezclase la risa y la revuelta, que fuese una revolución cachonda, a la vez que se cachondeaban de la seriedad... y tal vez de la revolución. En el espacio público pero también en el interior de comercios e instituciones, *clowns* y *clownettes* desplegaban un cuerpo y un lenguaje de ruptura, ajenos a los moldes de la “normalidad” y la “docilidad” disciplinarias (Foucault, 1990). En sus acciones, sin embargo, sus juegos y desórdenes debían aceptar –si lo que querían era *dialogar* y no *monologar* con la realidad– la existencia de marcos concretos donde las *maneras de hacer* y las *maneras de hablar* quedaban expuestas a situaciones, contextos e

interacciones (Goffman, 1987), acogiendo cada intercambio la forma de un encuentro social, de un juego mutuo por el cual hasta los payasos debían hacerse comprender por el otro.

Dos maneras tenían de participar en la acción: “*en clown*” o “*en civil*” (de paisano). La primera implicaba calzarse la nariz y los demás atuendos, adentrándose en ese terreno bisagra y liminal. La segunda era requerida por los *Nezfragés* como una manera de “securizar” al grupo, de darle apoyo y confianza. Además, de complicarse la situación, por ejemplo en caso de intervención policial, la gente de paisano –decían– podía mediar en un tono más serio. De haber payasas y payasos suficientes, alguien de la brigada se reservaba este rol, y al margen de ella activistas de otros colectivos podían sumarse a tal efecto. Pero además, la distinción entre *clown* y *civil* reforzaba el carácter marginal y ambiguo del payaso, pues marcaba una frontera no sólo entre los soldados (idiotas) y los ciudadanos, sino también entre los civiles (civilizados) y los *clowns*, aparentemente al margen de lo reglado y lo sancionado para los primeros. Tan sólo en una de las cuatro acciones que ahora extraigo de mi diario de campo pude participar “*en clown*”, debido en gran medida a los dolores de hernia que se auto-invitaron durante mi estancia. En toda acción, reproduciendo la lógica de los “grupos de afinidad” de las contracumbres, la brigada se dividía en “binomios”, parejas de *clowns* que debían cuidarse uno a otro, jugando entre sí pero también con el resto, y actualizando a su manera –trocando, eso sí, la tónica discordante por la afable improvisación– la estructura cómica popularizada en el circo por la pareja del *cara blanca* y el *Augusto*.

Humor situado: imaginando una vida a través del lenguaje

Una vez abandonado el campanario de la plaza Saint-Michel, luego de mi torpe llegada al terreno y de las debidas presentaciones, entramos en el sótano de aquella casa. Apagados los móviles y en voz baja se inicia el *briefing*, la reunión preparatoria en la que se detalla la misión y en la cual se traza el plan para la tarde: cómo entrar, cómo desarrollar la acción, cómo salir. La espera se acompaña de nervios, disparados por la presencia de CRS en el exterior. Riesgos que se discuten y se bareman: cómo se siente cada uno ese día, cuánto quiere implicarse, qué niveles de riesgo (del 1 al 5) está dispuesto a correr; en función de los mismos, por ejemplo, se crearán binomios y avanzadillas. Después de una comida sin rastros de animales y tras una breve pausa, el cuerpo se despereza con ejercicios y estiramientos. Allí observo y participo en mi primer *Lavomatic*. El objetivo de la acción apunta a IKEA, terreno que ha sido “inspeccionado” en los días previos por varios activistas, emplazado como siempre en la periferia, allí donde se hace necesario llegar en coche. “Símbolo del consumismo y de la uniformización”, dirán. Lugar para la “despersonalización” y el devenir “autómata”. Entre las “impros” previas surgirá un lema que corearán alegremente en el interior: “*La consommation est notre religion!*”. Por ello, tal y como bromearía Marcel días después en el blog de la brigada, “se nos *rogó* que saliéramos...”: “*Pas mal dans un temple!*”.

“Condujimos hasta las afueras. Al llegar, y pocas horas después de nuestro primer encuentro, Cyril me deja su móvil y las llaves de su ‘furgo’. Me halaga su confianza, aunque llevo años sin conducir... Si algo sale mal, me dice, debo contactar con Renaud, veterano activista que imparte ese día un *stage* de ‘desobediencia civil’. Una vez dentro nos distribuyen bolsas azules y mapas de la tienda: ‘¡Ooh!’, exclaman, ‘¡es como un parque de atracciones!’. Los 4 ‘civiles’ nos desperdigamos sin distanciarnos demasiado. Las 8 personas restantes se meten en el baño para *basculer en clown*: calzan su nariz, se maquillan y se visten en tonos azules y amarillos, los colores de la multinacional sueca. Salen y empiezan a bailar y a entonar la melodía auto-publicitaria que suena cada pocos minutos por megafonía; uno de los civiles graba y vocea: ‘¡Bonito lavado de cerebro!’. Recorren el establecimiento en sentido contrario al preestablecido, marcado en el suelo con flechas e impreso en los mapas de itinerarios

repartidos a la entrada. Corretean y bendicen la empresa, alentando a comprar todos los productos, echándose en camas y lanzándose cojines, invitando a la gente a su *'appartement de rêve'*, 'piso de ensueño' de 22 m² para 4 personas y a precio 'muuy' asequible: 'Se acabó el quejarse de la distancia y la separación... ¡Ahora podemos vivir el uno en el otro!'. Celebran que allí todo sea fácil de 'coger', 'plegar' y 'montar': intentan a la desesperada plegar un sillón para meterlo en una de las bolsas... Los guardias de seguridad van apareciendo. Juegan con ellos al escondite pero pierden. La acción no dura más de una hora, pues a todos nos expulsan por la parte de atrás. Ya en el aparcamiento, se despiden del jefe de seguridad con abrazos y besos. Al girarse se irá con todo el maquillaje en sus mejillas" (*Diario de campo*, 6 de febrero de 2010).

Aquella planta de IKEA, habiéndose producido una leve ruptura del marco y una brecha en lo normalizado, quedó convertida durante un rato en un escenario burlesco. Tal y como admite Gaston, les guste más o menos, "*il y a toujours un public quand tu fais des actions*". Siempre hay un público que observa la escena. Quebrar su condición de público pasará por integrarlo o no en el juego, pudiendo huir así de la "animación" y el "espectáculo" que tanto rechazan. Al principio, consumidores y guardias sonríen amablemente, quizá desorientados o pensando –tras ver a una tropa de payasos bailando y vestidos con los colores de la firma– que se trataba precisamente de una animación programada. Sin embargo, pronto captan el significado, descodificando e interiorizando los dobles sentidos, la ironía y el *second degré*. Al fin y al cabo, en eso se basan en buena medida estas prácticas: "Creamos lenguaje", dice Gaston. Lenguaje que necesita circular y contaminarse para hacerse comprensible, aunque a veces quede apresado intragrupalmente. Por eso anhelan mover a la reflexión antes que llevar respuestas, aunque el humor pueda actuar como agresión e imposición sobre el lenguaje. Un *clown*-activista nunca dirá en una acción, como aquel civil, "¡Bonito lavado de cerebro!", sino que bailará y repetirá hasta la saciedad la musiquilla, convirtiéndolo en un raro placer.

Rematada la acción y alejándonos del aparcamiento tiene lugar el *bilan* o *débriefing*, reunión posterior en la que se hace balance de lo ocurrido, momento para *la descente*, la bajada o el descenso en la que cada cual se descalza la nariz y baja al suelo su adrenalina y su payaso interior; nadie ha de hacer el *débriefing* sin sacarse antes su nariz roja, pues el descenso del momento-*clown* trae consigo el ascenso de lo racional. Tres preguntas surgen y son compartidas: "¿Hemos sido visibles?", "¿hemos culpabilizado a quienes nos miraban?", "¿nos hemos hecho comprender?". Temas importantes y transversales al resto de acciones. Preguntas que entendían que el humor puede funcionar de manera sociopositiva, reforzando la cohesión del grupo, pero también de manera sonegativa, trazando sus fronteras y delimitando quién no pertenece al mismo (Berger, 1999). Preguntas que entendían que el mismo lenguaje que construye y ordena la realidad puede emplearse para cuestionarla o subvertirla. Preguntas que entendían, tal y como lo había hecho Lisón (1981) al estudiar las *loias* y *regueifas* del rural gallego, que el humor, como la poesía –juegos ambos con la forma y el lenguaje–, se carga a veces con una estética de la agresión. Una agresión que, en modalidades como la sátira –caracterizada por Northrop Frye como "ironía militante" (Berger, 1999)–, acoge la forma de un ataque o de una campaña contra alguien o algo.

En este caso, la forma dominante era la ironía. Una forma que, curiosamente, se extiende en Europa con el Renacimiento y la Modernidad, cuando el humor, el sarcasmo y la ironía tienden a atenuar gradualmente la risa popular, alborotosa y contestataria del "realismo grotesco" anterior (Bajtín, 1987). Forma instrumentalizada para decir lo contrario de lo que se piensa o para dar a entender lo contrario de lo que se dice, girando el sentido de lo dicho; he ahí que en griego ironía signifique *disimular* (Bernárdez,

2001), en el mismo sentido que *burlar* y *enmascarar*, tal y como hacían los *Nezfragés* cuando cantaban las alabanzas de la multinacional sueca. Disimular a través de la “*douce folie*” comentada por Gaston, pues a fin de cuentas la palabra “loco” –aquel, precisamente, que ha perdido la razón– tiene la misma etimología que la palabra “ironía” (Le Breton, 2002), que progresa en la historia a medida que la risa medieval se retira de la plaza pública y marca la llegada del cuerpo moderno como instancia separada y como signo de distinción entre extraños.

Y si bien en dicha acción dominaba la ironía, esto no implicaba que, al igual que ocurre en la vida cotidiana, el humor no se presentase en ella en formas, tonos y grados variantes, mezclados y a menudo confundidos entre sí. Era el caso del humor absurdo en el intento de plegar el enorme sillón y meterlo en aquella pequeña bolsa de rafia. También era el caso del gesto que cierra el pasaje anterior, cuando el jefe de seguridad se vuelve con un aspecto ridículo, manchadas sus mejillas por una tropa de payasos. En este ejemplo la ironía se combinaba con la broma, esa burla festiva, “chiste situacional” bienintencionado y generalmente espontáneo, realizado por un antagonista ante una situación concreta (Brandes, 1991). Broma que tiende a diferenciarse del “cachondeo”, tipo de burla por lo general más seria, preconcebida y con cierta malicia. Formas, en cualquier caso, inclasificables si se mira solamente al contenido de la burla, pues serán las interpretaciones contextuales de la persona “agresora” y de la “agredida” las que determinarán su significado. De un modo u otro, el humor se erige en un “barómetro” sensible para detectar las preocupaciones y los intereses de cualquier grupo (ibíd.).

Pero el humor, en tanto gesto visual, oral, escrito o corporal, siempre cultural (Bremmer y Roodenburg, 1999), ha de analizarse y comprenderse en clave déctica y contextual, en tanto humor situado. Cuando el humor está en lo que se dice y en cómo se dice, además, cabe recordar que el habla es una acción social (Duranti, 2000), que las palabras mismas pueden verse como acciones (Austin, 1998), y que el uso de ciertas expresiones nos revela la posición que toma un hablante respecto a un tema en cuestión, como cuando Marcel se refiere a IKEA como un “templo” del consumo, situando en cierto modo la acción de la brigada como un acto de profanación. Una profanación acometida en base a un uso singular del cuerpo, del espacio y del lenguaje, triangulado en la forma de un juego que ni se preveía ni se aceptaba sobre aquel particular tablero.

He ahí la metáfora del ajedrez de Wittgenstein: comprender una palabra en una oración es como comprender un movimiento en una partida, sabiendo que los diferentes jugadores podrán entender distintamente cada movimiento (Duranti, 2000). Así, jugar al escondite con los guardias de seguridad no tenía nada de divertido para los guardias: ellos no jugaban. Los *clowns*, en cambio, decían al hablar y al hacer y, como sugería Gaston, creaban lenguaje al tiempo que eran creados por él, dado que entrar en la brigada y lanzarse a la acción suponía entrar en un dominio ambiguo del lenguaje (el del humor), por el cual se iba ganando identidad y membresía a la vez que se ganaban bromas y palabras: “Adquirir un lenguaje significa formar parte de una comunidad de personas que participan en actividades comunes a través del uso, si bien nunca completo, de una gran variedad de recursos comunicativos compartidos” (ibíd.: 448). Es decir, volviendo a Wittgenstein: “Imaginar una lengua significa imaginar una forma de vida” (ibíd.: 320). Lo mismo al jugarla que al imaginarla, pues muy a menudo los chistes y las bromas, como cualquier expresión y acto de habla, dicen más sobre quienes los cuentan que sobre su objeto intencional (Brandes, 1991). En la ironía de los *Nezfragés* se entreveía una crítica a un modelo de producción y consumo, siendo inseparables las palabras de los usos que les daban en aquel preciso lugar. El lenguaje, como la brigada, tiene una historia interna pero también otra externa. Todo lenguaje tiene una *historia social*, la de su estructura y la de su uso (Burke, 1996).

El de los *clowns*, además, cuenta con un aditivo: la posibilidad de fracasar en el lenguaje. El *flop*, entonces, no sólo llega a través del cuerpo sino también de la lengua, aun sabiendo que uno y otro no existen por separado. La abyección, por ejemplo, es para Butler (2005) uno de los procesos que muestran cómo los cuerpos se hablan, cómo los discursos habitan en ellos y cómo éstos los cargan como si fueran parte de su sangre. Otro ejemplo: los actos de habla que hieren. “Que hay actos de habla capaces de causarnos una herida es signo indicativo de que somos seres lingüísticamente vulnerables”, explica Burgos (2006: 98). “Y si podemos ser dañados por el lenguaje es porque necesitamos el lenguaje en orden a ser; necesitamos el lenguaje para dotarnos de existencia, para otorgar inteligibilidad a nuestra vida” (ibíd.). Cuerpo y lenguaje van unidos, como remarca Bourdieu en su análisis del *habitus* lingüístico y de la *hexis* corporal: “El lenguaje es una técnica corporal y la competencia propiamente lingüística, y muy especialmente fonológica, es una dimensión de la hexis corporal donde se expresan la relación del mundo social y la relación instruida con el mundo” (1985: 60).

Por eso, no sólo al tropezar o al iniciar una acción que acababa en el vacío (sin juego, sin respuesta), sino también al usar un lenguaje deformado o sin sentido aparente, o al hacer una broma que no funcionaba o un infortunado juego de palabras (sin eco, sin risa), los *clowns* debían lidiar con esa cara del lenguaje, la del fracaso. Cuestión central, por cierto, en los performativos, cuya eficacia será proporcional a la autoridad de quien los enuncie (un juez, por ejemplo), abocados al fracaso cuando los locutores no tienen suficiente autoridad (Bourdieu, 1985). Algo residual para Austin (1998), quien veía el fracaso del performativo como puntual y excepcional, y en cambio algo central bajo el ojo derridiano, por el que la posibilidad del fallo del performativo se constituye en rasgo estructural y condición interna para el funcionamiento del mismo (Burgos, 2006). De este modo, será la posibilidad de fracaso del performativo –y del lenguaje en general– la que abra el espacio para la agencia del sujeto, un fracaso que es a la vez fuga de lo racional y ruptura con lo oficial. En este caso, el fracaso de los *Nezfragés* se presentaba a menudo no sólo como un fracaso social o corporal sino también como un fracaso de enunciación, poniendo de nuevo sobre el tapete el estrecho vínculo entre cuerpo y habla.

Payaseando la política en la ciudad-patrimonio

Tiende a considerarse el humor como una constante antropológica, universal y común a todas las culturas. Ninguna sociedad parece vivir sin humor, ya se exprese subrepticia o convulsivamente, con una fina sonrisa o con la explosión del cuerpo. De hecho, el humor resulta primordial en la distinción para con los animales, consecuencia de la civilización y la cultura: “El humor es, precisamente, la exploración de la ruptura entre la naturaleza y la cultura, lo cual revela que lo humano no es tanto una categoría en sí misma como una negociación entre categorías” (Critchley, 2010: 48). Ahora bien, decir que es universal –como el lenguaje o, tal vez, la religión– no ha de ocultar que es, a la vez y en tanto forma de comunicación que suele fortalecer la conciencia crítica al aportar chispa retórica y emocional (Townsend, 1999), *local y contextual*, como cualquiera lo habrá constatado al intentar traducir en vano un chiste a otra lengua. Lo cual no quita, dicho sea de paso, que existan emociones y situaciones universales comprensibles casi en cualquier lugar, pues si bien la afirmación anterior casa con más facilidad en lo referente al humor verbal, la historia de los espectáculos de humor no verbal –de la *Commedia dell'Arte* extendida por toda Europa durante los siglos XVI y XVII al cine mudo de Chaplin proyectado en salas de todo el mundo o a los hermosos números de Bip, el personaje creado por el mimo Marcel Marceau– así lo demuestra.

Es cierto que el humor es una constante antropológica y que es históricamente relativo, y que para detectar la presencia de lo cómico es necesario el sentido del humor, viendo lo cómico como el correlato objetivo del humor, que sería la capacidad subjetiva (Berger, 1999). Eso sí, lo que la gente considera gracioso y lo que hace para provocarlo no varía tan sólo entre épocas y sociedades, sino también al interior de la sociedad, entre clases, grupos, esferas o auditorios, entre momentos y situaciones; por eso, más veces de las que creían, el humor y las risas de los *Nezfragés* se circunscribían y quedaban limitadas al entorno del activismo local. Este tipo de acciones, englobadas bajo el paraguas de la “frivolidad táctica” (Juris, 2005), refuerzan a su vez un dualismo (cómico/serio, drama/comedia) que no obstante tiende a mezclarse a diario; es decir, que una vez que la frivolidad se define como la irrupción inadecuada del humor en una situación o ante asuntos serios, al hablar de ella se refuerza la idea de que lo serio y lo cómico son mutuamente excluyentes¹⁵⁵. Pero la risa surge en situaciones serias e inesperadas, incluso solemnes, de parlamentos a tanatorios y a campos de concentración (Billig, 2005), y la seriedad impregna muchos círculos activistas y aparece más de una vez durante los *stages* de la brigada. Tal y como ocurría con el temblor corporal en la risa y en el llanto, el drama y el humor guardan tantas semejanzas como diferencias, tocando las mismas historias, los mismos dramas, las mismas tragedias, pudiendo por ello ser irreverente y contestatario, tal y como sugería el propio Chaplin en sus memorias, donde escribía: “Gracias al humor vemos lo irracional en lo que parece racional, lo carente de importancia en lo que parece importante [...] Activa nuestro sentido de la proporción y nos revela que tras una exageración de la seriedad se esconde lo absurdo” (1989: 231).

Una ruptura, un inciso, un *intermezzo* en lo cotidiano. Eso parece representar el humor, cuyo carácter pasajero bien se vislumbra en gags, bromas y chistes, pero también en las acciones payasas, entendidas por ellos mismos como una excepción dentro de un paisaje activista mucho más serio. Así entiende Berger que lo cómico conjura un “mundo separado”, un mundo que opera con normas distintas a las normas ordinarias: “La experiencia de lo cómico es extática, si no en el sentido arcaico de un trance arrebatado, sí bajo la forma más suave de un *ek-stasis*, un ‘estar fuera’ de los presupuestos y hábitos corrientes de la vida cotidiana” (1999: 46). Al igual que la magia, “provoca un desplazamiento repentino y racionalmente inexplicable” (ibíd.: 196), estableciendo una distancia con respecto al mundo oficial y a sus legitimaciones, que se vuelve cómica al ofrecer una visión diferente de la realidad. He ahí el mundo cómico, mundo que deshace nuestras expectativas al producir una realidad nueva, al cambiar la situación en la que nos hallamos, al romper las cadenas causales y también los pilares de la racionalidad y el sentido común (Critchley, 2010). Un mundo, como decían Dalí y los surrealistas, para “desacreditar la realidad” (Fernández Ruiz, 2004).

Mundo que se mueve y que nos mueve, en las ideas, en las situaciones y en el lenguaje: “El realizar un repentino movimiento o conjunto de movimientos frente a nuestra compostura y dominio de la situación pertenece a la misma naturaleza del humor” (Fernández, 2006: 172). Dobles sentidos, giros y sorpresas, guiños inesperados, cambios léxicos o gramaticales, resituación cualitativa de los interlocutores, etc., son formas en las que el humor nos planta de lleno en un vaivén de giros cognitivos. Ahora bien, desde el punto de vista de la brigada y en consonancia con la crítica que emite Critchley (2010) a propósito del análisis de la “risa redentora” de Berger (1999), el humor nos mueve para hacernos

¹⁵⁵Así lo entiende Romero (2010), que define el humor como una forma peculiar de interpretar estímulos, que funcionaría como “una herramienta para expulsar al terreno de lo frívolo, de forma temporal o permanente, a personas, instituciones o, hipotéticamente, casi cualquier objeto” (ibíd.: 37). Herramienta con la que empujar la definición de la realidad y con la que desafiar la definición de cada situación.

actuar sobre el mundo, no para alejarnos religiosamente de él. Así, si para el segundo la risa tiene un carácter salvador, que nos deja ver la locura de este mundo y nos permite desviar la mirada hacia otro en el que se ven superadas las limitaciones de la condición humana, en cambio el primero señala que el humor no nos redime sino que nos devuelve a este mundo y nos demuestra que no hay otro, que es aquí donde hay que vivir y, si así se desea, luchar para cambiarlo. Pero el humor nos devuelve al mundo ordinario, curiosamente, sacándonos fugazmente de él, sacándonos del imaginario convencional y dominante que construye y dispone la realidad:

“Lo extraordinario del humor es que nos devuelve al sentido común; al distanciarnos de él, el humor nos familiariza con un mundo común mediante sus estrategias de desfamiliarización... Si el humor nos recuerda el *sensus communis*, lo hace apartándonos momentáneamente de él, donde los chistes son eficaces como momentos de *dissensus communis*” (Critchley, 2010: 36).

He aquí una paradoja del humor, entre otras como el ser a la vez universal y particular –está presente en todas las sociedades pero no todas entienden las mismas cosas como graciosas–, el ser al mismo tiempo social y antisocial –une a la gente pero también la excluye y ridiculiza–, o el representarse como inexplicable siendo analizable (Billig, 2005). Analizable en base a su carácter retórico y comunicativo, que no sólo transporta significados sino que éstos pueden ser discutidos. Humor que lleva implícito un metadiscurso, donde las señales del lenguaje, los gestos corporales, la sonrisa y demás nos indican que estamos ante un discurso humorístico. Un discurso y un modo que se basan, en gran medida, en la interacción y colaboración de unos y otros para crear lo que Mulkay llama un “sinsentido controlado” (Romero, 2010). Esto es, si en el modo “serio” del discurso damos por supuesta la existencia del mundo real, y si en él la ambigüedad, la incoherencia o la contradicción son una traba, el modo humorístico se basa en cambio en contradicciones y en interpretaciones varias; en tal sinsentido, “cada afirmación o gesto expresivo tiene, como mínimo, más de un significado (es decir, un significado más que el que normalmente se le atribuirá en el modo serio)” (ibíd.: 40).

En el caso de los *Nezfragés*, su humor conformaba su mayor patrimonio. Asidua en los circuitos activistas y en las redes locales de desobediencia, la brigada era contactada de cuando en vez –como un *Equipo A* de la risa– para apoyar acciones impulsadas por otros, de igual modo que ella invitaba a los demás (“*Nous invitons les con-citoyens*”)¹⁵⁶ a participar “*en civil*” en sus propias acciones. Grupos anti-desahucios y pro-vivienda, como *Jeudi Noir* o *Droit Au Logement*; colectivos como el CRSP (*Collectif pour la régularisation des sans-papiers*) o el colectivo antinuclear *Non au Missile M51*; asociaciones como *Résistance Plurielle* o activistas de *Déboulonners*, *Les Désobéissants* y *Débaptisons les rues des négriers*, eran

¹⁵⁶Decían que invitaban a los conciudadanos (*concitoyens*), pero en realidad sólo invitaban a la comunidad activista, a través de encuentros, asambleas y listas de correo, o por medio de la agenda virtual *Démosphère Gironde*, traducida e implantada poco tiempo después en Coruña, que definían como “agenda web independiente de toda organización o partido”, un “instrumento colaborativo” donde “colgar” y consultar “*informAcciones*”. Pero lo que aquí interesa es que se invitaba especialmente a ciudadanos (*citoyens*) “tontos” e “idiotas” (*cons*), juego de palabras que si bien podría ser tomado a la ligera, guardaba no obstante un gusto por lo idiota, por la huida de la seriedad y de lo racional, aun a pesar de las contradicciones señaladas (aquéllas con las que, en realidad, se intelectualizaban los mensajes al confundir la presentación de los mismos). Porque al igual que la idea del “payaso” se reapropiaba y se volvía signo identitario, pasando de ser entendida como insulto a ser entendida como halago, de lo idiota se celebraba esa inutilidad e ineficiencia con la que a menudo se lo asocia. Tan extraño a la investigación académica, lo idiota parece encarnar el reverso de la estructura y de la ciencia (Tejero, 2014).

de los más activos junto a la brigada por aquella época, apoyándose entre sí y celebrando periódicamente lo que llamaban “reuniones de convergencia”, donde charlar y planear acciones conjuntas¹⁵⁷. Encuentros en los que cada persona y grupo debía traer y arrimar su “*patrimoine militant*”, patrimonio militante de luchas y experiencias, rememorado a través de historias y de anécdotas. Precisamente, en la “ciudad patrimonio” de la UNESCO el activismo bordelés imaginaba una ciudad distinta en base a un patrimonio diferencial¹⁵⁸.

Una de esas acciones conjuntas tuvo lugar el 15 de marzo, ya no en la periferia sino en pleno centro, en el ayuntamiento. Dos días antes, en la *place Victoire* y a unos metros del departamento de antropología, Adèle, Cyril y Marcel se unían a la protesta contra el fin de la “*trêve hivernale*”, ley de 1956 que concede a los inquilinos morosos una “tregua de invierno” (del 1 de noviembre al 15 de marzo, prolongada en 2014 hasta el día 31), en la que se suspenden temporalmente los desahucios. Allí, en un ambiente crispado, entre pancartas y panfletos, las personas concentradas denunciaban la “crisis de la vivienda” y exigían la aplicación de la *Loi de réquisition*, aprobada en 1945 y que otorga al Estado la potestad de requisar inmuebles y viviendas vacías abandonadas desde hace más de seis meses; ley de la que ya había echado mano antes, bien tras la Segunda Guerra Mundial o bien en los 60, por ejemplo, para albergar a los repatriados de Argelia, pero que ahora parecía ignorar, debido –decían– a “intereses inmobiliarios”. En el recuerdo, a su vez, estaba Fred, uno de los SDF (*Sans Domicile Fixe*) muertos en las calles de Burdeos algunos meses antes, aludido en textos, lemas y conversaciones.

Dos días después, coincidiendo con el final de la tregua y en un ambiente muy distinto al de la escena anterior, los *Nezfragés* convocaban (secretamente y entre afines) una acción para “festejar” y “celebrar” el fin de la *trêve*, ilusionados de pronto con la posibilidad de mudarse y reservar una habitación en un grandioso y lujoso “hotel”... el *hôtel de ville* (ayuntamiento), arropados en la misión por una veintena de activistas:

“Convocados frente a *La Poste*, de allí nos movimos hasta el ayuntamiento. Los *clowns* salieron antes, de paisano y con varias mochilas. Se cambiaron y se pintaron en el baño, sacando aros de colores, cintas de seguridad y un par de finas mantas. *Houssekine* llevaba puesto su pijama y su bata azul. Poco pudieron hacer en el interior porque los pescaron y

¹⁵⁷*Les Désobéissants* o “desobedientes” englobaban a parte de estos activistas, incluidos los *clowns*, quienes recibían formación transversal en forma de *stages*, celebrados también en la campiña. La “desobediencia civil” se dirige a la autoridad y a las estructuras de poder, aguardando influirlas. Una práctica desobediente reconoce las consecuencias legales de sus acciones, y es más, no sólo reconoce a la autoridad sino que la precisa para hacer pública su reclamo, y por ello la desobediencia –a diferencia de la acción directa– nunca puede llevarse a cabo en secreto (Graeber, 2009). En ella tienden a chocar dos moralidades distintas, guiada cada una por sus códigos de conducta. La desobediencia suele romper alguna ley para impedir una injusticia, no dudando en correr el riesgo de ser detenido (Downey, 1986).

Los *Déboulonners* o “desmontadores” eran la viva imagen de la desobediencia. Entre ellos estaba Philippe, quien también participaba con la brigada y en *Débaptisons les rues*, colectivo para “desbautizar las calles de los negreros”, que actuaban reemplazando las placas de decenas de calles que mantenían el nombre de esclavistas –la historia de Burdeos, como refleja el Museo de Etnografía de Aquitania, estuvo ligada al comercio de esclavos– por las de abolicionistas. Los *Déboulonners*, por su parte, desmontaban grandes vallas publicitarias o desviaban sus mensajes, desacralizándolos y contestando lo que veían como una imposición y privatización del espacio público, pues ni siquiera podían apagarse como los anuncios de la tele. Para ello se servían del método del “colchón humano”, convocando a activistas y a periodistas, que observaban y protegían mientras llegaba la policía. No rehuían sino que hasta buscaban su puesta a disposición judicial, pues en la corte se decían responsables de sus actos como vía para discutir y debatir dentro del propio marco jurídico a propósito de la publicidad y de su regulación en los espacios públicos.

¹⁵⁸Como anécdota, hablando de la UNESCO y del patrimonio, hace ya más de una década (en 2003) que la ONG *Payasos sin fronteras* solicitó a la UNESCO que declarase la risa “patrimonio de la humanidad”.

los echaron de allí en seguida, pero el ‘plan B’ –jugar en la plaza con agentes y viandantes– nos mantuvo a las puertas del *concello* durante una hora y media [...] No sé de donde salió, pero de pronto *Pimpernelle* llevaba puesto un velo de novia: de las excusas dadas a la policía esa fue la más divertida, una improvisada boda civil entre *Pimpernelle* y Renaud, quienes exigían entrar para poder firmar sus papeles. La gente de las terrazas no daba crédito. Tampoco un grupo de turistas japoneses, quietos ante la estampa y disparando sus *flashes*. Salvo excepciones, políticos y funcionarios apuraban el paso, sin detenerse [...] Expulsados del ‘hotel’, los *clowns* lo recrearon afuera, formando una habitación con cintas de seguridad y colocando allí sus mantas. En el suelo, pintando con tizas de colores, brigadistas ‘*en civil*’ y demás activistas dejaban sus mensajes, referidos a Fred y al final de la ‘*trêve locative*’, pero escritos también en clave humorística: ‘*On a tous besoin de toi(t)*’ (‘Todos te necesitamos’ y ‘Todos necesitamos un techo’), ‘*Solution provisoire: Venez à l’hôtel 2 ville*’ (‘Solución provisional: Venid al hotel... al ayuntamiento’), y hasta una oferta especial, ‘*1 nuit à l’hôtel (de police) Ds l’attente d’1 relogement*’ (‘Una noche en comisaría en espera de un realojo’). Al terminar, retirándonos camino al *débriefing*, mirando a la tropa desfilar con sus disfraces y sus narices rojas, un señor de unos 60 años, con sus pantalones remangados y en bici, me pregunta: ‘*Qu’est-ce qu’ils sont en train de fêter?*’ (‘¿Qué están celebrando?’)’ (Diario de campo, 15 de marzo de 2010).

La acción de la brigada tenía lugar a la vista de todo el mundo, en la céntrica *place Pey-Berland*, donde se alojan la catedral de San Andrés, su aislada aguja o campanario y el monumental *Palais Rohan*, edificio dieciochesco de estilo neoclásico que fue palacio del arzobispado hasta la Revolución, luego palacio provincial, más tarde sede del tribunal revolucionario de 1791, y también palacio de Napoleón I, *château royal* de Luis XVIII y, desde 1835, ayuntamiento. En su primera y frustrada maniobra, los payasos, queriéndose introducir y llevar a cabo la acción en el interior del palacio, parecían querer hermanarse a través del tiempo con sus parientes los bufones, otrora y hasta el XVIII figuras habituales en recintos como aquél, pasto de jefes y reyes. En la Europa medieval, por ejemplo, los bufones contaban con el privilegio de mofarse de la ley y quedar inmunes, representando una suerte de conciencia colectiva de la sociedad y pudiendo influir, a través del humor y la parodia, en la política cortesana (Steele, 2004).

Figura que parece remontarse a edades antiguas, por ejemplo los bufones y chocarreros de Persia y Egipto, siendo sólo en el siglo XIV cuando el cargo de bufón se convierte en un oficio especificado en los presupuestos reales (Balandier, 1994). Figura, además, no exclusivamente occidental, como prueban los bufones en las cortes de los incas y de los *shogun* del periodo Tokugawa en Japón, o los *vidusaka* de la India (Berger, 1999; Zijderveld, 1982). Alguien que personifica la “desviación tolerada” y a quien se permite una libertad de palabra y de obra superior a la del resto, al precio de convertirse en blanco de las risas (Romero, 2010). Personilla que se burlaba y que solía actuar “como árbitro de las cuestiones morales” (Gluckman, 1978: 130), normalmente de clase baja –dirá Gluckman para el caso europeo y medieval–, a veces sacerdotes que habían dejado su posición habitual. Bufones que, no obstante, solían cumplir una función catártica, tal y como ocurría entre los *zuñi* de Nuevo México y demás indios norteamericanos (Balandier, 1994); es decir, liberaban tensiones para ayudar a reparar las relaciones sociales, detalle en verdad interesante y sobre el que luego haré hincapié.

Desde este último enfoque, la ambigüedad representada por el bufón ceremonial –que quiebra el orden y a la vez lo mantiene, que rompe tabúes pero que está sometido a disciplina– lo llevaba a funcionar como un ente extraño y liminal que, al tiempo que rompía y desafiaba el orden, lo restablecía y lo ponía en valor. Así, su función era tan ambivalente como su personaje. Deconstruía para reconstruir

de otro modo: “El bufón ritual es, a la vez, aquel que libera por delegación, sin que la sociedad pueda reprimir sus transgresiones, y aquel que contribuye al mantenimiento del orden social” (ibíd.: 54). Es un operador de contrarios, un rebelde conservador¹⁵⁹: “Muestra a qué quedaría sometida una sociedad si se disolvieran las normas, las prohibiciones y los códigos: a una regresión a ese salvajismo que él mima en ciertos de sus excesos” (ibíd.: 58).

Los *Nezfragés*, por su parte, jugaban con el espacio y las palabras –notablemente con la polisemia de la voz francesa *hôtel*–, celebrando irónicamente el final de la tregua y bromeando con quienes se cruzaban. Ahora bien, sería difícil medir los efectos de la acción, presumiblemente inexistentes más allá del alcance interior (pero importante), el de fortalecer los lazos entre los *clowns* y entre la brigada y la comunidad activista de Burdeos, aliviando la rutina y la carga de la lucha sin por ello quitar, como suele decirse, “hierro al asunto”. Tampoco engañaban a nadie, pues buscar la reflexión –como decían– no significa cambiar el mundo: “Tratamos de hacernos bien a nosotros mismos”, recordando las palabras de Adèle. Además, y por la función de espejo, cabe recordar que para bien y para mal, en una y otra dirección, a menudo el mundo se transforma sin tener que ponerlo boca a bajo (Fernández, 2006). La imagen de políticos acelerando el paso y apurándose hacia el consistorio resumía el contraste entre dos comunidades políticas. Ante un panorama como el que pintaban a la sombra de la catedral, un panorama de desahucios, crisis de la vivienda y muerte en las calles, cabe plantearse si la risa, el humor y el ridículo no son, después de todo, un último paso tras el fracaso de las ideologías y la llegada del desencanto, si no son la reacción o la expresión de una tristeza contemporánea¹⁶⁰. Así al menos lo creía el periodista francés Alain Dister, quien englobaba este tipo de acciones bajo la expresión *politesse du désespoir*: reímos y nos burlamos cuando ya no queda otra, cuando sabemos que no se puede hacer gran cosa, como un consuelo. “Reír por no llorar”... o reírse a través de las lágrimas, tal y como ocurre en la tragicomedia. Así visto, el *second degré*, la ironía, no serían sino un “reflejo de autodefensa” (Jeanneau y Lernoùl, 2008).

Las fotos del grupo japonés o las paradas y preguntas de los transeúntes, por otra parte, le daban la razón a Gaston cuando decía que “siempre hay un público al hacer una acción”, situando a la brigada en una posición ambigua, pues si bien buscaba el juego y la interacción con el otro, no quería hacerlo a expensas de su teatralización, de convertirse en “animación” o “entretenimiento” para la plaza pública. Querían, en la puesta en acto de sus rituales de resistencia, romper la frontera entre actor y espectáculo, o más aún, querían matar el espectáculo¹⁶¹. Empero, pese a la interacción y participación de algún

¹⁵⁹Nótese, en este sentido, la similitud con el análisis de los “rituales de rebelión” de Gluckman (1954)

¹⁶⁰Politizar la alegría para suavizar el drama implica reconocer que hay drama, es más, supone reconocer que drama y alegría conviven y coexisten, y que incluso se necesitan mutuamente. En este sentido, sobre las pasiones humanas y su interrelación, vale la pena traer a colación aquella frase de Nietzsche: “Tal vez yo sepa por qué sólo se ríe el hombre: sólo él sufre tan profundamente que ha tenido que inventar la risa. El más desgraciado y melancólico de los animales es, naturalmente, el más jovial” (Critchley, 2010: 123).

¹⁶¹De entre algunas de las experiencias rupturistas, precisamente teatrales, que los movimientos sociales vienen tomando, al menos desde Seattle –aunque ya antes– como fuentes de inspiración, y que pueden englobarse en la categoría ya señalada de “contraespectáculo” (Duncombe, 2007), destaca la del “teatro épico” de Bertolt Brecht. En sus obras, Brecht abogaba por romper las fronteras entre ilusión y realidad, tratando de evitar que los espectadores huyesen del mundo a través del drama puesto en escena. Quería usar su trabajo para empujar a la gente a cambiar la sociedad, no para que se escapase de ella. Por eso empleaba chistes en situaciones serias, o iniciaba sus obras por el final, o instaba a los actores a recordar repetidas veces que eran actores, etc., una maniobra conocida como “efecto-V” y que se encargaba de entregarle a la gente un mensaje: sólo hay un mundo, y está aquí (ibíd.). Los *clowns*, que recurrían a la risa para desproteger y penetrar a sus interlocutores (fuesen éstos transeúntes o fuerzas del orden), no podían ni querían ser actores, sino jugar desde la realidad y con la realidad, invitando al resto a la fiesta.

viandante, el juego se jugaba ante todo con conocidos, con los colectivos allí representados, con los ya “conversos”. Al fin y al cabo, el *clown* vive *de y para* llamar la atención, y de él siempre se espera algo. Al igual que el aprendiz de antropólogo, al que sus colegas piden que “haga algo” al decir que está estudiando a los *clowns*, que está participando en talleres y brigadas, de la payasa y del payaso se espera siempre algo, un gag, un truco, una broma, cosas que –como el mago– los lleven por un instante a otra parte para descubrirse al final en el mismo lugar.

Extraña sensación de riesgo protegido

De invitar a ser invitados. De convocar a ser convocados. Así funcionan las redes de activistas, en base a protocolos hospitalarios y de reciprocidad, en base a intercambios de presencias. Un par de semanas después de la acción en el *hôtel de ville* y tras celebrarse una de las “reuniones de convergencia”, la brigada se solidarizaría con una nueva causa, acudiendo a la llamada del colectivo antinuclear *Non au Missile M51*. Arropado por *Les Nezfragés*, *Les Désobéissants* o *Les Amis de la Terre*, entre otros, el colectivo pretendía realizar una “inspección ciudadana” de la Base Aérea 118, ubicada en Mont-de-Marsan, en Las Landas, al suroeste, a 130 km y a hora y media de ruta. Además de bombas nucleares de la FAS (*Force Aérienne Stratégique*), la base acogía el M51, producto de una nueva generación de misiles balísticos, listo para ser lanzado desde submarinos. La acción coincidía con la jornada europea contra las nucleares y tenía lugar un mes antes de la conferencia en Nueva York por el TNP (Tratado de No Proliferación nuclear), firmado en 1968 y del que Francia formaba parte junto a China, EE.UU., Reino Unido y Rusia, los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas a los que se restringe la posesión de armamento nuclear. Un tratado, decían, que el país galo vulneraba sistemáticamente, y cuya prueba era el lanzamiento del nuevo misil previsto para el mes de junio. Habiendo sido negado hasta entonces el acceso de los inspectores internacionales a la base, la “inspección ciudadana” debería tener lugar una mañana de pascua de la mano de estos activistas.

“Viernes. Me reúno con la *troupe* y salimos camino a las Landas. Al cabo de una hora y caída la noche llegamos a una casa en medio de la planicie. Allí hay activistas de Burdeos, de la región y de varios puntos del hexágono: Lyon, París, Montpellier, etc. Cenamos y dejamos algo de dinero en el bote. Al acabar, sentados cual estrategias alrededor de mapas, Renaud y otros comentan la acción de la mañana siguiente: ‘plan’, ‘equipos’, ‘posiciones’, ‘enemigo’, ‘misión’, ‘ataque a la base’... vocabulario del campo de batalla. Terminado el *briefing* general, los *clowns* gritan ‘*pick up, pick up*’ juntando las manos sobre la cabeza en forma de pico, signo de reunión y ‘recogida’. Se establecen los binomios para la acción: *Shanti* y *Houssekine*, *Pimpernelle* y *Redpiff*, *Rosco* y *Flaco*... las cuentas cuadran al ser número par, 10 *clowns*. [...] Sábado. Toque de diana a las 7. *Briefing*. Primer punto: no hay *porte-parole*, ningún portavoz oficial frente a los medios. Los 60 participantes se dividen en dos grupos: *arrêtables* y no *arrêtables*. Desobediencia civil. Riesgo para los primeros: multas o *garde à vue* (detención provisional). El primer grupo (20 personas) tratará de colarse en la base a través del bosque. El segundo (y con él la brigada) distraerá a los gendarmes para hacer ganar tiempo a los primeros [...] Del fondo común cada uno toma su ropa. Saco de la maleta un chaleco, una peluca naranja, un pantalón a rayas y una nariz roja. Me maquillo: base blanca en la cara y color en labios y ojos. Cada uno toma sus ‘armas’: cámaras de juguete, pistolas de agua, confetis, huevos de chocolate (ofrecidos a la policía como regalo de pascua), muñecas, cascos, flores, plumeros... ¿Mis armas? Una banana y un racimo de uvas de plástico. ‘Será muy gracioso si te registran’, dice Gaston. Miro al resto. *Houssekine* ya está listo: peluca roja, gafas verdes sin cristales, jersey marinero, chaleco salvavidas y carnet-*clown*

(¿Dirección? Comisaría bordelesa de Mériadeck). Exterior de la base. Calzo la nariz. Nervioso. Veo un montón de vehículos del ejército y militares armados. *‘C’est parti!’* Nos acercamos lanzándoles besos y marchando alocadamente (*Diario de campo*, 3 de abril de 2010).

Como decía Marcel horas antes, el objetivo de la brigada era *“foutre le bordel”*, esto es, sembrar el caos, desconcertar y dispersar al otro ejército, armado no precisamente con narices rojas. De entre varios colectivos allí presentes, a los *clowns* se le asignó un *“rôle de diversion”*, de distracción. El despliegue de gendarmes y militares era enorme, un número quizá mayor que el de los activistas, vigilando y montando guardia desde la víspera. Había también mucho interés mediático, pues la acción había sido comunicada y prohibida días antes. Abandonada la casa a primera hora y a unos treinta minutos de Mont-de-Marsan, los veinte *“arrêtables”* parten con sus pegatinas de *“inspecteur citoyen”* para adentrarse en la base y obtener información del interior. Mientras tanto, en la rotonda –punto de encuentro en los confines de la base–, los *clowns* cortamos el tráfico y bromeamos con los conductores, mientras el resto reparte *flyers* que explican la situación: jornada europea contra las nucleares, inspección ciudadana, acciones en países como Bélgica, Inglaterra, Países Bajos o Turquía, etc. Llega la policía. Algunos agentes sonríen, otros guardan la compostura, tensos: las *clownettes* les ofrecen un masaje¹⁶². Interpelan e identifican a varios de los civiles, pero ninguno les pide la documentación a los payasos. Cuando nos llega la información de que 13 activistas han conseguido cruzar la alambrada y penetrar en la base, volvemos a la furgoneta y nos dirigimos hacia la entrada, siendo seguidos por los coches de policía.

El resto de la acción fue larga, muy larga. Durante cinco horas permanecemos junto a la entrada, frente a la verja y rodeados por militares, mientras los “inspectores” eran interceptados e interrogados en el interior, siendo finalmente liberados sin cargos. Hasta su puesta en libertad los *Nezfragés* lo tenían muy claro: también eran militares, formaban una brigada del ejército de CIRCA, y por tanto debían apoyar a sus compañeros, armados y a pocos metros de distancia; su enemigo no era el ejército sino los manifestantes; debían improvisar un colectivo urgente para acabar con ellos: el colectivo del “No al colectivo del *Non au Missile M51*”; momento de lucidez: si no hay misil, no hay colectivo; había que entrar en la base para arrestar a los intrusos. Así se sucedía la acción aquel día, distrayendo primero a los militares y más tarde uniéndose graciosamente a ellos, “combatiendo” a los activistas y, a la vez, alegrándoles la espera. Catapultas improvisadas con muñecos y carritos de bebé, lanzamiento de aviones de papel a la base, batalla de flores con los manifestantes... En algún momento alguien traduce al francés el significado de “Flaco”: si la definición era la correcta yo tenía que caber sí o sí entre los barrotes de la verja, y así me lanzaban tropezando en el intento. Al final, la espera pesaba y el cansancio se adueñaba de los activistas, pero también de los gendarmes: “¿No tenéis hambre?”, preguntan, incitándonos a marcharnos, y alguien responde: “¡Claro que sí! ¿Cuándo nos traéis los bocadillos?”. Una vez liberada la gente del interior, recibida entre aplausos, la acción termina con un inesperado éxito, sin sanciones y con eco mediático. Dejando la base y mirando por el retrovisor, una escena entre absurda y ridícula: militares retirando de las vallas juguetes, slips y sujetadores.

En realidad, tan sólo una vez, en Copenhague y junto a CIRCA, pude contemplar cómo una situación de este tipo terminaba mal para los activistas, con el arresto de un payaso. Por lo general, y salvo

¹⁶²Sobre la tensión y la risa cabe decir que ciertos activistas diferencian entre el *rire jaune* (risa amarilla), que por ejemplo entre los policías puede ser forzada y signo de malestar y molestia, y el *rire rouge* (risa roja), que tiende a ser una risa intragrupal y reparadora, aunque ha de saber gestionarse en plena acción.

excepciones, “*les féroces de l’ordre*” –como suelen llamar a las fuerzas del orden, referidas también como “*les farses de l’ordre*”– no acostumbran ser tan feroces con los *clowns*. “*On n’est pas dans une confrontation méchante*”, explica Marcel, arguyendo que la suya no es una postura violenta, instalada en la confrontación y provocadora, sino más bien cómplice, interpelante y juguetona. “Todavía no saben cómo detenernos”, decía Cyril en el *débriefing* de Mont-de-Marsan: “¿Imagináis la cantidad de cosas que no hubiésemos podido hacer sin la nariz?”, continuaba, aludiendo a una cierta sensación de “impunidad”. Recordemos aquí las palabras de Adèle: “Sin la nariz no nos dejarían hacer lo que hacemos. La policía no sabe cómo comportarse... Ellos ven al payaso”. Quizá sea ese imaginario mitológico del *clown*, ligado a la infancia y a la inocencia, a aquello que no puede ser serio porque se presenta bajo la forma del juego, el que ayude a explicar el trato diferencial en acciones muchas veces inesperadas para los propios agentes. Un trato que salva también a estos últimos, con frecuencia, del rubor de tener que identificar o perseguir a alguien aparentemente tan inofensivo como un payaso, salvándolos de una acción que en cierto modo supondría entrar en juego, mezclarse y contaminarse de la payasada, frente a activistas, periodistas, compañeros o superiores¹⁶³.

La nariz roja, por tanto, si bien era una puerta de acceso al interior de cada uno, también actuaba como escudo. A través del disfraz y del maquillaje el resguardo del anonimato y la sensación de protección eran mayores. En lo que duraba la acción, en esa temporalidad pasajera, la nariz roja legitimaba unas prácticas que, fuera de ese tiempo y fuera del *clown*, no estarían permitidas. A su vez, ese grado de libertad y ese *laissez-faire* de las autoridades habían de ser proporcionales a las reglas del juego y al marco contextual, existiendo un límite que era mejor no franquear. Lo que surgía era una suerte de “riesgo protegido”. A pesar del juego, de la vestimenta inocente y de los cánticos absurdos, existía un riesgo a la sanción o a la detención, que era en cambio protegido por la máscara, el disfraz y el maquillaje. Así solían describirlo los debutantes, que tras su primera acción con los *Nezfragés* se sorprendían de lo lejos que habían llegado o de las cosas que habían hecho y que nunca antes, en otros colectivos, se habían permitido. Hablaban como si la nariz roja fuese la fuente de un poder especial.

Pero además, la susodicha protección, a menudo idealizada por los activistas, se amparaba en una paradoja: la de la doble dirección en el discurso del arte. Bien se ha visto la distancia que los *Nezfragés* marcan con los *clowns* de circo y de teatro (“No somos artistas”, “no hacemos animaciones”, “no ofrecemos un espectáculo”, etc.). Sin embargo, en acciones como la desarrollada en la base aérea, la brigada se veía favorecida por un halo “artístico” legitimado por la gente ajena al grupo (incluida la

¹⁶³Es ésta una cuestión de miradas, otra vez de espejos, pero sobre esto no había consenso. Algunos interpelaban a la policía con el fin de meterlos en juego, pero otros los rehuían desde una posición antagonista. Cyril, uno de los más beligerantes, escribía un día en el blog: “¿Por qué soy *clown* en los *Nezfragés*? Porque ya no hay un *feroz del orden* que me pida que sea razonable, porque sólo hay que ver su cara: frente a nuestro espejo, su locura”. Si la autoridad veía primero al payaso, como decía Adèle, cabría preguntarse cuántos *clowns* veían primero a la persona y cuántos al uniforme. En este sentido, el movimiento “de persona a persona” con el que Marcel definía la brigada rompía con la dualidad sentida y teclada por Cyril. Lo mismo me decía un día, en febrero de 2009, la *Subteniente Petisa*, payasa de CIRCA en Madrid: “Más que ir contra cosas muy grandes, CIRCA va hacia las personas, hacia cosas muy directas... sin violencia y con respeto. Es otra forma de luchar, más que gritar contra el ayuntamiento y tirar piedras”. La subteniente, cuyo nombre de guerra no sólo preservaba su anonimato sino que la situaba –en referencia al mito zapatista y al Subcomandante Marcos– “por debajo del movimiento”, que había encontrado en el activismo clownesco la alegría que no le habían brindado años de lucha en otros frentes, y que entendía que los *clowns* eran peligrosos “porque hacemos pensar, porque atacamos ideas y las parodiamos”, hablaba así de sus interacciones con la policía: “Realmente hay una persona ahí debajo, que al final se ríe. No es atacar por atacar, sino porque quiero transformar... Te quiero hacer más persona que policía. No se trata tanto de confrontación como de transformación, de personas y realidades”. Todo un debate, éste, que se daba a menudo en los *stages* pero en el que rara vez se llegaban a acuerdos.

policía), que entendía que ha de haber un “respeto” al artista, a su expresión y a su libertad. El propio Cyril, de vuelta a Burdeos, se decía agradecido por la “libertad” que se le había dado a la brigada, citando a los situacionistas y a la vez contradiciéndose al evocar el estatus de artista. Era el “respeto al artista”, decía, lo que justificaba la no intervención de los gendarmes y el buen trato recibido por ellos, amparados entonces por una condición que, si bien decían no profesar y no adscribirse a ella, los protegía.

He aquí el humor como un arma, más o menos efectiva, frente a las armas reales del ejército. “Somos peligrosos porque hacemos pensar”, decía la *Subteniente Petisa*, de la brigada de CIRCA en Madrid. En realidad, el humor, en tanto forma inesperada y cambiante, siempre se ha considerado –en mayor o menor medida– como algo peligroso. Así ocurría ya en la antigua Grecia, donde su presencia estaba acotada a ocasiones señaladas, por ejemplo en la celebración de banquetes (Bremmer, 1999). Pero el humor se encuentra también en el trabajo de campo etnográfico, tanto en nuestras torpezas como en el ingenio y en las torpezas ajenas (Barley, 1989, 2007; Driessen, 1999). Después de todo, la complejidad y multiplicidad del humor refleja el poso cultural que hay detrás de su expresión, en cada grupo o en cada práctica rastreada. Si, tal y como sugería Lévi-Strauss, la antropología no es sino una *technique de dépaysement*, esto es, una manera de hacer que está preñada de exilio y de distanciamiento, de una mirada despistada, la antropología comparte entonces con el humor lo que se podría conocer como una “estrategia de desfamiliarización”: “[...] desbaratar el sentido común, convocar lo inesperado, situar asuntos conocidos en contextos nuevos y chocantes para propiciar en el público y en los lectores mayor conciencia de sus ideas, prejuicios y diferencias” (Driessen, 1999: 232). Una suerte de “didactismo” informal, por así decirlo, igual que el que ofrecían a su manera las formas monstruosas estudiadas por Turner (1990). Una similitud, por cierto, que otros autores han encontrado con ciencias como la sociología, nacida al igual que el humor de un extrañamiento respecto a lo que se da por sentado (Romero, 2010). Una cuestión de miradas, de reflejos y de distancias: “El humor es un punto de vista que pone de manifiesto las contradicciones y el carácter inevitablemente artificioso (es decir, cultural, no natural) de las relaciones e instituciones sociales” (ibíd.: 41).

En la estela de Bergson: contra la mecanización de la vida

El humor, en la brigada como en cualquier parte y en cualquier grupo, se nutre de los entresijos de lo cotidiano, de sus dramas y sucesos, de sus miserias y rutinas. A Sophie (*Nouillette*), el recuerdo de haber trabajado durante meses en un McDonald’s le traía un sabor amargo, experiencia que no quería repetir. Turnos extenuantes, calor en la cocina, sudor, pérdida de peso y de apetito y estrés derivado de los ritmos *fast-food* formaban parte, decía, de su día a día en el restaurante. El *stage* de los *Nezfragés* celebrado entre el 16 y el 18 de abril culminaría, precisamente, con una acción en el McDonald’s de Podensac, un municipio de la zona. Aprovechando la experiencia y el punto de vista de Sophie, el ojo crítico de la brigada trataría de ponerse en las condiciones laborales, aunque más temas saldrían a la superficie: el medio ambiente y la crisis ecológica, la “uniformización” y los efectos de la globalización, el débil papel de los productores locales, el despilfarro o la cultura de la inmediatez marcada por la comida rápida serían algunos de los temas discutidos en el *stage*. También se discutiría la siguiente táctica: pintarse la nariz de color verde bajo la nariz roja del *clown*. ¿Para qué? Para burlarse del “cambio de chaqueta” de la multinacional norteamericana, del cual desconfiaban y que hacía meses, justamente, que había iniciado la mutación de su símbolo mayor: los arcos dorados se mantenían, pero ya no sobre fondo rojo sino sobre un fondo verde e intenso. Los activistas sospechaban de la reciente “marca ecológica” y de su postura “eco”, a pesar de la nueva política “*going green*” de la compañía, que aseguraba comprometerse con la

preservación de los recursos naturales, establecer nuevos sistemas de refrigeración, reciclar aceites usados para biodiésel o emplear materiales alternativos en la decoración de sus establecimientos. Sospechas que se llevarían consigo a la acción. Antes, introduciéndose en un vestido de novia, Gaston me veía apuntando en mi diario. Sonriendo, me preguntaba y actualizaba la ambigüedad que acompaña al antropólogo tanto como al payaso: “¿Tomando notas para la policía?”.

“Antes de entrar respiran profundamente, con esa mezcla de emoción y nervios que suele haber en los prolegómenos de cualquier acción. Respiran y se abrazan. Se elige el domingo al mediodía pensando que habrá más gente. Varias familias comen en el exterior, dos o tres grupos lo hacen dentro. 9 *clowns*, 4 civiles. Suena música y cuelgan globos. Afuera un pequeño parque hace las delicias de niños y payasos, con columpios y toboganes. La primera reacción es de sorpresa y alegría. La gente parece contenta al ver entrar a los payasos. Una joven empleada sonrío y saca su cámara digital. Fotografía a la tropa y dice: ‘Subiremos las fotos a la web’... Más tarde capta el sentido y amenaza con llamar a la policía. Ya no habrá fotos en la web. ‘*Elles sont où les vaches?*’ (‘¿Dónde están las vacas?’), pregunta *Pouge* [*Les vaches* se aplica también para los policías]. *Shanti* insiste en preguntar por su primo, el payaso Ronald McDonald... La acción es algo caótica y no todos los clientes parecen entenderla: algunos ríen, es cierto, pero otros se enervan [...] Hacen una máquina, como en los *stages*, cada uno un sonido y un gesto, simulando el proceso de preparación de una hamburguesa. La máquina se acelera y se descompone: ‘¡Deslocalizamos!’, gritan, y la máquina se apaga del todo. Al terminar, *Rosco* pronuncia torpemente una graciosa ‘conferencia’, tomando un folleto publicitario de McDonald’s y desviando el sentido de las palabras, haciendo reír a los allí presentes” (*Diario de campo*, 18 de abril de 2010).

En el *débriefing*, de entre las preguntas surgidas al valorar la acción –que por lo general, haciendo autocrítica, se consideraba descoordinada e inefectiva– una destacaba entre varias: “¿Nos reímos sólo entre nosotros?”. Pertinente reflexión sobre la que volveré más tarde. En realidad, bien se sabe cuánto cuesta provocar una risa, a menudo más que una lágrima, a pesar de que la comedia, en variadas disciplinas y en distintos galardones, sea con frecuencia menospreciada con respecto al drama. Descodificar la trama retórica enunciada por los *clowns* no resulta obvio, pues en primer lugar requiere de un ejercicio imaginativo de lectura y resituación respecto al lenguaje y a los marcos de referencia, requiriendo conectar y comprender su intencionalidad y su sentido. Puede que ocurra, como en el caso anterior, que los empleados –quienes se sentían violentados y con quienes hablé al terminar la acción– digan que no entienden su objetivo. Puede que ni siquiera les interese, o que simplemente no les haga gracia, más aún tratándose de un uso político del humor (y del *clown*) con el que uno simpatiza más si ya “sintoniza” previamente, si se deja enganchar –igual que en un mitin, pero todo lo contrario– con el tono ideológico. Pero también es posible que estos jóvenes, ávidos de guerrear y de entrar en acción, descuiden a veces su formación y su efectividad, contentándose con reírse entre sí sin reírse con otros.

En el caso anterior, la risa de los *Nezfragés*, que sólo puntualmente se contagiaba al resto, parecía atacar aquello que Bergson (1943), al nacer el siglo XX, llamó la “mecanización de la vida”. En 1900 se publicó *Le rire*, obra clave para discutir – como lo haré sintéticamente para cerrar el capítulo– las teorías del humor. “Las actitudes, los gestos y movimientos del cuerpo humano son risibles –decía– en la exacta medida en que este cuerpo nos hace pensar en un simple mecanismo”, o “nos reímos siempre que una persona nos da la impresión de una cosa” (ibíd.: 29, 49). No por casualidad el libro veía la luz en la época en la que el cine –y más concretamente el cine mudo, el de las comedias de Sennet, Keaton o Chaplin– respondía precisamente a este paradigma (que era también el de la fábrica y el de la aceleración social) de inyección de lo mecánico en lo vivo. La



“máquina” de los *Nezfragés* –quizá un homenaje al Charlot de *Tiempos Modernos*–, en la que se parodiaba la cadena de producción de McDonald’s, si resultaba cómica lo hacía ante todo en tales términos. La risa, en este sentido, constituiría un castigo a la aceleración y a la rigidez de lo mecánico, una crítica a la pérdida de dignidad que la maquinaria *fast-food*, cual cadena fordista, para ellos implica (Coriat, 1993). Así al menos lo entendía Bergson, para quien la risa introducía flexibilidad y elasticidad ante la rigidez del cuerpo, del carácter y de la sociedad. Una risa ligada a lo humano, que “necesita de un eco”, que “es siempre la risa de un grupo” (ibíd.: 14). “¿No se ha dicho muchas veces que en un teatro es más frecuente la risa del espectador cuanto más llena está la sala?” (ibíd.: 15). A este carácter social y colectivo de la risa atenderán las principales teorías sociales del humor.

Superioridad, incongruencia y alivio: tres teorías sobre el humor

Por lo general, e inspirados en *The Philosophy of Laughter and Humor*, de John Morreall, las obras actuales más destacadas en este campo suelen distinguir tres teorías históricas de la risa y el humor, si bien cabe desconfiar de la pureza de una linealidad sin quiebras, mezclas, pliegues o fisuras: la de la superioridad (o degradación), la de la incongruencia y la del alivio (Billig, 2005; Critchley, 2010). La primera, representada en la edad clásica por Platón, Aristóteles y Quintiliano, y por Hobbes al inicio de la era moderna, establece que nos reímos por sentimientos de superioridad, comparándonos con la debilidad de otros o con nuestra propia debilidad anterior; dicha teoría de la burla y la mofa sería la dominante hasta el siglo XVIII, siendo la más alejada del actual optimismo de la psicología positiva (Billig, 2005). La segunda, presente en el pensamiento de autores como Kant, Schopenhauer o Kierkegaard, establece que el humor se produce “por la experiencia de una incongruencia entre lo que sabemos o esperamos que sea y lo que ocurre en el chiste, la payasada, la chanza o la broma” (Critchley,

2010: 18); dicha teoría se desarrolló en el siglo XVIII como reacción al pensamiento hobbesiano, pasando de buscar el origen de la risa en los motivos de quien ríe a buscarlo en las incongruencias que la rodean. La tercera, que surge en el XIX con Spencer, quien explicaba la risa como una liberación de la energía nerviosa contenida, se popularizaría con el libro de Freud (*El chiste y su relación con lo inconsciente*), de 1905; dicha teoría establece que la energía liberada y descargada en la risa proporciona placer al ahorrar energía, que es usada para contener o reprimir la actividad psíquica.

La teoría de la superioridad parte de una premisa fundamental: no toda la risa es “buena” o “positiva”. Platón, Aristóteles, ambos defendían el ridículo y la degradación. El segundo, en su *Poética*, afirmó que mientras la tragedia representa las desgracias de personajes que son superiores al espectador – produciéndose así un efecto conmovedor–, la comedia es el espectáculo de las desgracias que acontecen a personajes inferiores, produciéndose así un efecto hilarante (Romero, 2010). Para Aristóteles, lo risible es una variante de lo feo, de lo inferior, “un defecto o una fealdad sin dolor ni perjuicio” (Berger, 1999: 49). Ya en la edad moderna, Hobbes abanderaría la teoría de la superioridad al poner las pasiones humanas bajo sospecha: ante lo deforme, ante lo débil, nos sentimos superiores y reímos. También podemos reírnos de nosotros mismos, dirá, pero siempre riéndonos de una debilidad anterior ya superada: “Una gloria repentina suscitada por una cierta eminencia en nosotros mismos” (Critchley, 2010: 17).

La teoría de la incongruencia intenta romper con las pasiones egoístas hobbesianas, moviéndose de una psicología de las emociones y la sospecha a una psicología de la cognición y la confianza, de las dinámicas emocionales a los procesos cognitivos (Billig, 2005). Nos reímos cuando dos ideas diferentes, a menudo de forma inesperada, de repente conectan con un efecto cómico. He ahí el ingenio en un chiste o en un juego de palabras, que exigen flexibilidad mental y que operan ensamblando ideas y juntándolas con rapidez, incidiendo en el aspecto intelectual del humor. Ingenio ligado a la creatividad, tal y como lo indicaba Arthur Koestler al establecer un paralelismo cognitivo entre este tipo de humor y la creatividad del científico, pues en ambos casos han de juntarse elementos e ideas dispersas, a veces incongruentes en apariencia (ibíd.). La incongruencia, por tanto, tiene que ver con los giros lingüísticos y la reorganización cognitiva, con cierta habilidad a la hora de transitar entre marcos y códigos distintos.

La teoría del alivio, según Billig, halla su origen en la filosofía del siglo XIX, más concretamente en el pensamiento biologicista de Herbert Spencer y Alexander Bain. Para ambos, la risa era explicada en base a la fisiología, los reflejos y las ideas de excitación y liberación de energía nerviosa. De acuerdo con Spencer, el sistema nervioso existe para recibir y transmitir energía, operando como un liberador de movimiento y como un distribuidor del movimiento liberado. Bain, por su parte, entendía que el placer se asociaba a un aumento de las funciones vitales, y el dolor a su descenso. La risa se acompañaba para este último de una liberación de las restricciones, empleando la imagen de los escolares que corren con alegría al terminar la escuela: el placer liberado y un incremento de la energía nerviosa pueden entonces llevar a la risa.

Esta última teoría, la del alivio, influyó en la obra de Freud, de 1905, uno de los dos libros que marcaron desde inicios del siglo XX las reflexiones sobre el humor. El otro fue el de Bergson: *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, de 1900. En este trabajo, la risa cumplía una función social, disciplinar y correctora: “La risa castiga las costumbres, haciendo que nos esforcemos por parecer lo que debiéramos ser” (Bergson, 1943: 20). Enmendar costumbres riendo: *Castigat ridendo mores* (Bernárdez, 2001). Castigar a través del ridículo y de la burla, castigar lo mecánico y lo rígido desde una cierta insensibilidad, como la de quien se ríe al ver a otro (inflexible por no cambiar el paso) resbalar con una monda de plátano: “Lo cómico, para producir todo su efecto, exige como una anestesia momentánea del

corazón” (Bergson, 1943: 12). Algo similar había anotado mucho antes Aristóteles, cuando hablaba de la ausencia de dolor en la comedia. Aquí, Bergson se centra en la parte social de la risa, en sus efectos más que en sus causas, en lo visual más que en lo verbal, aspectos que Spencer había omitido en su estudio fisiológico, si bien sus “funciones” orgánicas reverberan en la “función social”.

En el libro que Freud consagra al chiste, publicado después del de Bergson y paradigma de la teoría del alivio, éste es analizado como “error intelectual”, cuya elaboración se sirve de “desviaciones del pensamiento normal” y de técnicas basadas en desplazamientos, condensaciones, sustituciones y dobles sentidos. El chiste, la comicidad y el humor serían mecanismos del aparato anímico que producen placer a través del ahorro, respectivamente, de coerción, representación y sentimiento. Métodos para reconquistar el “placer perdido”, dirá en alusión a la infancia, periodo en que la labor psíquica se realizaba con escaso gasto. Por eso, bajo la influencia del alcohol, “el adulto se convierte nuevamente en niño, al que proporciona placer la libre disposición del curso de sus pensamientos sin observación de la coerción lógica” (Freud, 1969: 112). Un placer derivado del ahorro de gasto psíquico y que, en el chiste, radica en contarlo aún más que en hacerlo: “El chiste se hace y la comicidad se descubre” (ibíd.: 162), señala, pudiendo la segunda ser gozada aisladamente allí donde surja, aunque bien es cierto que los *clowns* profesionales o los escritores de comedias pueden crear también acciones y situaciones cómicas. El efecto cómico, desde el enfoque freudiano aquí expuesto, surgirá en la comparación de la persona observada con nuestro propio yo, o en comparación a cómo creemos que reaccionaríamos en una situación determinada.

La teoría de Freud, enmarcada en el estudio de las conductas psicológicas que guían nuestro inconsciente, se apoya en el psicoanálisis y en la sospecha para establecer que bromas y chistes guardan secretos profundos, casi nunca inocentes. Contra la disciplina social, dirá, el inconsciente se rebela en los chistes al igual que lo hace en los sueños, permitiéndonos decir cosas que serían reprimidas en una conversación corriente, pues lo que se dice no es aparentemente serio, pudiendo sortear la censura y el tabú. Así, “tanto el sueño como el chiste son mundos cerrados en los que permanece en suspenso la realidad de la vida cotidiana” (Berger, 1999: 35), si bien la principal diferencia es que “el sueño es una experiencia solitaria, mientras que contar un chiste es una experiencia social” (ibíd.: 41). Uno de los problemas con el análisis de Freud tiene que ver con que desatiende el plano déictico y contextual, olvidando dónde nacen y se comunican los chistes, creyendo que éstos se explican tan sólo por su contenido. A su vez, la diferencia fundamental con respecto a Bergson, además de que uno atiende casi exclusivamente a las bromas verbales y el otro al humor no verbal, es que Freud omite el argumento principal de éste: que la risa funciona principalmente para disciplinar.

De las relaciones jocosas a los anti-ritos: humor y antropología

Hasta aquí las tres principales teorías del humor, a las que sin duda podrían añadirse otras, como por ejemplo la “teoría dramatúrgica” (Jáuregui, 2008), según la cual “el estímulo de la risa es la percepción de que otro actor social ha incumplido su rol dentro del teatro de la vida cotidiana” (ibíd.: 58). Desde este enfoque, “lo que se considera gracioso en una cultura se encuentra en directa relación con las expectativas sobre los roles que son relevantes en esta sociedad concreta” (ibíd.). En lo que respecta a la antropología, al margen de la influencia de las teorías sintetizadas y de las obras de Bergson y Freud que abrían el siglo XX, y si bien entre finales de los 70 y los primeros 80 los antropólogos empezaron a interesarse por el humor a raíz del influjo del análisis simbólico y del giro lingüístico (Driessen, 1999),

hasta entonces sólo el análisis de las “relaciones jocosas” de Radcliffe-Brown (1940) y el trabajo sobre la percepción de los chistes y el “control social de la cognición” de Douglas (1968) habían tenido relevancia.

Las relaciones jocosas son relaciones entre dos personas “en las que una de ellas tiene permitido por la costumbre, y a veces impuesto, que se burle de la otra, a la que a su vez se le exige que no se ofenda” (Radcliffe-Brown, 1940: 195). Son una “peculiar combinación de amistad y antagonismo” (ibíd.: 196), comportamiento que en otro contexto podría interpretarse como hostil, pero que aquí no ha de tomarse en serio. La falta de respeto y la “irreverencia consentida” funcionan como un simulacro, en donde la jocosidad se mueve entre niveles de *conjunción* y de *disyunción* entre individuos, grupos y categorías, por ejemplo entre los parientes paternos y los parientes maternos en el caso de los *bantúes* del sur estudiados por Radcliffe-Brown. Dichas relaciones no hacen sino afianzar alianzas, sustentadas a menudo en el intercambio de bienes y servicios. Lo mismo advertiría Gluckman (1978) entre los *tonga*, cuyos clanes se ligaban a través de este tipo de relaciones, que combinaban cordialidad y hostilidad: entre abuelos y nietos, entre primos cruzados o entre los parientes políticos de la misma generación se sucedían las bromas con insinuaciones sexuales y payasadas varias. En realidad, y en consonancia con el enfoque funcionalista de la antropología social británica, tales relaciones “jocosas” o “burlonas” existían principalmente como un mecanismo de mantenimiento del sistema (Berger, 1999).

En cambio, Douglas (1968) critica a Radcliffe-Brown por su empeño en ver reforzado el orden sistémico. Para ella, las bromas y los chistes suponen un “desafío y un ataque al control”, un ataque que puede acarrear un “efecto subversivo sobre la estructura de ideas dominante”. El humor, señala, no radica solamente en lo que se dice sino en la *situación social total*; para ella, todas las bromas son expresiones de la situación social en la que se dan, pues son los valores de la vida social los que entran en juego. Así lo recordaría casi tres décadas después de su estudio sobre la percepción de los chistes: “La situación social ofrece el contexto que permite entender un chiste. Sugería yo que el contexto social da licencia para la risa: si el contexto no es el adecuado, la misma situación no será graciosa” (Douglas, 1998: 23). Ahora bien, no todo en el humor es contexto, pues éste también funciona en base a ámbitos y categorías de referencia, que a menudo se muestran invariables a la situación. Lo interesante, indica, es ver que el chiste posee la estructura de una inversión y que funciona como “anti-rito”. Por un lado, la broma tiene en común con el rito que ambos conectan conceptos varios, compartiendo íntimamente una dimensión simbólica. Sin embargo, el tipo de conexión entre A y B en una broma es que B desprecia o suplanta a A, mientras que en el rito A y B se apoyan mutuamente en un sistema unificado: “El rito impone orden y armonía, mientras que el chiste [o la broma] desorganiza” (Douglas, 1968: 369). El rito reforzaría las jerarquías, los símbolos y los valores, dice Douglas, mientras que los chistes tendrían el efecto opuesto, denigrando en ocasiones los valores dominantes. Su valioso análisis no ha de hacernos olvidar, en cambio, que a menudo las cosas no se presentan tan claras, y por eso también existen rituales de subversión y, al mismo tiempo, también hay chistes que refuerzan eventualmente los valores que critican.

Así, en el humor, en bromas y chistes, dirá la autora, se hallarán también presentes los conceptos de “pureza” y “contaminación” estudiados en otro lugar (Douglas, 2007), pues los juegos con el lenguaje se nutren de mezclas e intrusiones varias. Con todo, su acercamiento al humor se resumía del siguiente modo, un tanto reduccionista: el mensaje de un rito es que los patrones de la vida social son ineludibles, mientras que el mensaje de un chiste es que de éstos puede uno escapar. Discutiendo la obra de Bergson (1943) y Freud (1969) destacará la vitalidad, el anti-mecanismo y la espontaneidad del primero, si bien marcará distancias con su enfoque moral, según el cual, con la risa, algo “malo” es atacado por algo “bueno”. No obstante, destacará que, en ambos, la esencia de la broma es que “algo formal es atacado

por algo informal, algo organizado y controlado, por algo vital, enérgico; un impulso de vida según Bergson, de la libido según Freud” (Douglas, 1968: 364), siendo ésta un juego con la forma que pone en relación elementos dispares. Juego o “movimiento social de la forma” (*shape shifting*), dirá Fernández (2006), quien analiza el movimiento en el espacio figurativo de los chistes y de las bromas a partir de dos desplazamientos, el de los campos de referencia y el del tono sentimental o afectivo de los participantes, yendo ambos a la par. Al final, Douglas se mostrará más satisfecha con la teoría freudiana, viendo la broma como una vía para relajar el control social de la percepción, relajación del control consciente en favor del inconsciente, siendo divertido lo que aparece fuera de control.

Esta dualidad, la que enfrenta a Radcliffe-Brown y a Douglas en su defensa, por un lado, del mantenimiento y el refuerzo del orden imperante y, por otro, de su ataque e inversión, resulta fundamental a la hora de analizar los usos políticos del humor y las tácticas de resistencia desplegadas por la brigada de *clowns* activistas. Eso sí, cabe decir que un polo del anterior binarismo no tiene por qué acallar plenamente al otro, sino que a menudo ambos conviven y se yuxtaponen. La forma cultural de los chistes analizada por Douglas, que también pueden leerse como relatos breves con un giro cómico al final (Berger, 1999), o como “pruebas de comprensión” –dirá Harvey Sacks– “en las que tanto el narrador como los oyentes tratan de demostrar sus capacidades lingüísticas y cognoscitivas” (Brandes, 1991: 144), son sólo un ejemplo que podría ser analizado desde una u otra perspectiva. El chiste, dirá Critchley (2010), propicia además un “cambio de situación”, al convertir lo ordinario en extraordinario y al mostrar con claridad la contingencia o la arbitrariedad de los ritos sociales en los que participamos: “Al propiciar la conciencia de la contingencia, el humor puede cambiar la situación en la que nos encontramos y puede, incluso, desempeñar una función crítica respecto a la sociedad” (ibíd.: 25). He ahí la importancia que el humor ha adquirido en los movimientos sociales, por ejemplo en el feminismo radical, que también lo instrumentaliza para criticar el orden establecido: “¿Cuántos hombres hacen falta para enlosar un cuarto de baño? No lo sé. Depende de lo fino que los cortes” (ibíd.: 26).

Ahora bien, otros tantos chistes y otras tantas formas humorísticas funcionan en realidad como humor benigno y meramente placentero, que puede reforzar el consenso social y el *statu quo* sin criticar el orden establecido, por ejemplo los chistes de “mariquitas”, el humor sexista o el humor étnico que denigra al otro. En el chiste anterior, por ejemplo, el sexismo se refrenda... aunque sea del lado del grupo dominado; y es que ninguno de los dos polos son absolutos, pues ni el orden establecido ni la crítica a tal orden funcionan en la vida real como tipos puros e ideales. En estos y otros casos, antes que un intento de derribo de las estructuras del control, “lo cómico es más bien un juego con la forma, una relativización momentánea que resulta placentera en sí misma, además de permitir la sublimación de deseos prohibidos” (Berger, 1999: 131). Esta tosca dualidad siempre ha de ser tenida en cuenta al analizar el humor activista. Los chistes, por último, además de “relatos breves” o “pruebas de comprensión” también pueden ser pensados como “falacias argumentativas”, compuestas al atribuirle al sujeto las propiedades del predicado, al cambiar la parte por el todo, etc., funcionando como “microcosmos” en los que se cambia la dirección y el significado habitual de los argumentos, un juego lingüístico que nos muestra la transformabilidad de todos los juegos lingüísticos (Virno, 2005). Podría decirse, en singular analogía, que estamos ante “breves ensayos antropológicos” (Critchley, 2010): “El humor es una forma de antropología social crítica, que desfamiliariza lo familiar, desmitologiza lo exótico e invierte el mundo del sentido común. El humor mira el mundo de soslayo y nos devuelve a lo cotidiano al hacérselo extraño” (ibíd.: 89). Si bien la anterior analogía resulta quizá demasiado alegre, vale la pena –no obstante– subrayar el

profundo valor cultural del humor, que, al igual que la antropología, “es una práctica que nos da una perspectiva extraña de nuestras prácticas” (ibíd.: 90).

Funciones, direccionalidades y usos políticos del humor

“¿Nos reímos sólo entre nosotros?”, se preguntaban tras la acción en el McDonald’s. La brigada impregnaba su humor y sus payasadas de intencionalidad política. Se reivindicaban activistas, *clowns-activistas*, y hacían del humor su resistencia. Tantas veces y en tantos lugares han agrumado los usos políticos del humor. En la España franquista, sin ir más lejos, los chistes políticos operaban como “protesta pacífica”, fuga y escape temporal de las restricciones de la época (Brandes, 1977). Al contar chistes, quien narra crea una pequeña sociedad al interior de la sociedad, siendo cada una el reflejo de la otra. Mucho antes, en la Alemania del siglo XIX, la ambigüedad del humor servía como forma de resistencia en los años prerrevolucionarios, siendo por lo general más importante el compartir las carcajadas que el contenido específico o que el efecto inmediato del chiste, pues el humor ofrecía a los participantes la sensación de formar parte de una comunidad (Townsend, 1999). También en el mundo soviético, especialmente durante la *perestroika*, el humor y los chistes eran un buen indicador de la tensión social (Yurchak, 2003; Yurchak y Boyer, 2010), pues con ellos se comunicaba el disgusto y la alienación y se recordaba que el socialismo era una construcción social y no un orden inevitable, burlándose de tres temas principales: el papeleo y la burocracia, los líderes nacionales y su subordinación a Moscú, y el papel de las periferias en la URSS (Davies, 2010). O los payasos del grupo serbio *Otpor!* (“Resistencia”), que se burlaban de Milošević (Tarrow, 2010), queriendo hacer de la comedia, al igual que los *Nezfragés*, un arma para la acción política subalterna, funcionando en verdad como una “comedia de paradojas” (Stoller, 1984)¹⁶⁴.

Pero, atiéndase bien, no sólo estamos ante una multitud de funciones del humor (Townsend, 1999), ya actúe como fuerza revolucionaria o válvula de escape, sino también ante una multitud de direccionalidades del mismo. Así, la distinción establecida por Zijderfeld (1968) entre *joking down* (bromas desde arriba) y *joking up* (bromas desde abajo) –siguiendo la “metáfora orientacional” *arriba/abajo* aplicada a los lugares de la política (Lakoff y Johnson, 1998)– pone de manifiesto la ingenuidad de quienes creen que sólo “los de abajo” (activistas, movimientos), se sirven del humor, pues aun sintiéndolo y viviéndolo como diacrítico respecto al “poder” y a la militancia más tradicional, éste no es ni mucho menos su patrimonio exclusivo. Es más, tal distinción es útil para replantearnos las borrosas fronteras entre lo serio y lo cómico, siempre dependientes de aspectos situacionales y coyunturales, o entre las supuestas esferas de la seriedad y las esferas de lo humorístico. En el lugar de trabajo o en las políticas administrativas del estado el humor está presente (Mentinis, 2011), de modo que hay que criticar la simple asociación entre lo serio y el poder (mercado, autoridades, instituciones), y el humor y el activismo. Véase la “diversión organizada”, felicidad obligada que imponen ciertos asesores usando el humor como herramienta ejecutiva para producir cohesión en la fuerza de trabajo y aumentar la productividad, bien organizando “el día del revés” –en el que se le pide a los empleados que se vistan del revés– o “el día del sombrero ridículo” (Critchley, 2010). Cada vez más, *managers* o directores usan el humor con sus subordinados, a menudo de modo jerárquico y disciplinal –señala Janet

¹⁶⁴Dicho grupo, *Otpor!*, había sido impulsado originalmente por la CIA (Graeber, 2010). De hecho, según Graeber, sus orígenes fueron aún más complicados, pues las tácticas empleadas por éste y otros grupos eran las mismas que la CIA había aprendido, curiosamente, analizando al movimiento global.

Holmes (Billig, 2005)–, fluyendo de arriba abajo en la forma, por ejemplo, de órdenes expresadas por medio de la broma y la ironía. He ahí el trabajo de campo entre empresarios (López, 2008), que refleja el humor como valor para el liderazgo empresarial, teniendo en cuenta que desde la perspectiva de la dirección, lo que interesa no es tanto fomentarlo como controlarlo, pues al fin y al cabo “nadie puede hacer una broma si no controla los aspectos del contexto en que la hace” (ibíd.: 89).

También los poderosos se pueden mostrar riendo, tal y como afirmaba Maquiavelo, uno de los primeros autores en vincular la política moderna con el humor, y que por aquel entonces, en pleno Renacimiento, entendía éste como un estado de ánimo “que no pretende buscar una explicación racional y coherente de los hechos, que concibe la realidad política como un espacio dotado de multiplicidad de significados, motivaciones entrecruzadas, ambigüedades y contradicciones” (Del Río, 2010: 73), y que por ello, en la política de todo gobernante, resultaba “la forma de comunicación más apropiada para integrar las incongruencias y no sucumbir ante ellas” (ibíd.).

“Para Maquiavelo, los líderes políticos deben saber que la política es un reino en permanente tentación de caos y descontrol, donde la supuesta capacidad y la decidida voluntad de decisión conviven con el azar más insospechado. Por eso, el mejor atributo de un líder político, la *virtú* política, consiste en no olvidar nunca que sus decisiones siempre serán inestables, y para ello deberá tener ingenio, voluntad y mucha ironía para soportar ese momento contingente de creación. Esta situación, que muestra la más absoluta debilidad ante los cambios, las tensiones y los dilemas de la política, es sin duda una situación altamente cómica, muy diferente de la imagen solemne y seria que a menudo se tiene de ella, y ante la cual la solución más razonable es el sentido del humor, esto es, reírse de la vida y de los hombres” (ibíd.).

La risa de Maquiavelo o la risa de los principales líderes mundiales en aquella foto de 2002, en la cumbre del G8 en Canadá (López, 2008). Líderes que no sólo se ríen “de arriba abajo” sino que también lo hacen entre sí, en un mismo plano, desvelando que la seriedad de su oficio no está libre del universo humorístico. Universo que a veces colapsa y se puebla de encontronazos, como el protagonizado por Berlusconi en 2003, en su discurso de presidencia temporal de la Unión Europea, cuando “irónicamente” –o así él lo justificaba– propuso al representante alemán, Martin Schulz, para el papel de “nazi” en una película (Billig, 2005). Polémico episodio que demuestra que las bromas y enunciados humorísticos no sólo han de ser emitidos sino también recibidos, prueba de su “narrativa interdependiente” (Duncombe, 2007), y que puede darse un desajuste entre lo que se espera y lo que ocurre. El humor, a veces, ni busca ni consigue provocar risas, y cuando las busca y no las encuentra sigue siendo humor (Bremmer y Roodenburg, 1999). En este caso, Berlusconi no quería hacer reír a Schulz, sino más bien insultarlo y silenciarlo con las risas del hemicycle. Pero si la risa es retórica, así lo es también el rechazo de la audiencia a responder con ella, tal y como allí sucedió.

También en España, en las elecciones generales de 2008, y especialmente en los debates televisados entre los líderes del PSOE (Zapatero) y del PP (Rajoy) en plena campaña electoral, el humor tuvo un papel especial (Del Río, 2010). “El Zejas” y “la niña de Rajoy”, dirá Del Río, jugaron con el humor a la vez que fueron jugados por él. Las burlas sobre las pobladas y puntiagudas cejas de Zapatero que circulaban por Internet serían reconvertidas por los socialistas, pasando de la crítica a la autoidentificación (en lúdicos emoticonos de *Messenger* y en el saludo de la Plataforma de Apoyo a Zapatero, consistente en arquear el dedo índice sobre la ceja), aunque más tarde la autoidentificación sería reinvertida por sus contrincantes, quienes acabarían aludiendo despectivamente a “los de la ceja” para referirse a las gentes de la plataforma pro-Zapatero. Por otro lado, analizando el discurso sobre la

niña leído por Rajoy tras el último debate, donde la niña funcionaba como proyección del mañana, un texto leído ante la cámara para hablar de un tema supuestamente emotivo, el autor compara la escena con la tesis de Bergson (la risa emerge cuando se observa la rigidez de una cosa mecánica, allí donde uno se esperaría cierta agilidad): “El tema de la ‘niña de Rajoy’ no era risible ni ridículo en sí mismo, sino por la forma elegida en la puesta en escena del líder popular” (ibíd.: 88).

El anterior análisis lo realiza el autor apoyándose en *Critica de la razón cínica* (Sloterdijk, 2003), obra en la que el filósofo alemán destaca la existencia de un cinismo difuso en la vida moderna, en parlamentos y redacciones, en la dirección de empresas y en consejos de administración, en facultades, etc. Tres tipos de humor diferenciará Sloterdijk: *el cínico, el quínico y el puro*. “Boca torcida sonriendo maliciosamente”, dirá del primero, “la sonrisa en el nivel del poder y de su melancolía tal y como aparece en los altos funcionarios, políticos y redactores” (ibíd.: 230). Para él, el cinismo será el ingenio de los dominantes, “la insolencia que ha cambiado de bando” (ibíd.: 188). “Boca carcajeante y fanfarrona”, dirá del segundo: “[...] son los poderosos los que sonrían, mientras que los plebeyos quínicos dejan oír una carcajada satírica” (ibíd.: 39). Entre ambos, en realidad, la diferencia no es sustantiva sino más bien relacional, pues depende de la posición de los sujetos, estando el humor quínico asociado a lo subversivo y representado históricamente por Diógenes. El poder, por su parte, hace tiempo que dejó de ser serio: “El poder es ahora divertido y busca expresarse a través del humor, del humor cínico... aquel que reconoce y toma en cuenta las debilidades intrínsecas que hay tras sus discursos... [y que] asume públicamente la distancia entre la ideología y la realidad” (Del Río, 2010: 76). Un humor que asume y se instala en sus propias contradicciones.

Desde este enfoque, una persona actúa cínica o quínicamente cuando sabe que la realidad política se construye y se rebate subjetiva, artificial y contingentemente, en pos de intereses y jerarquías de poder. Los quínicos serían hoy, según Sloterdijk, quienes usan el sarcasmo, la burla o la ironía contra el discurso oficial y la ideología dominante. Sin embargo, con frecuencia y tal y como él lo explica, “la estrategia del humor quínico es compensatoria, pragmática, pero no transformadora, no utiliza argumentos para subvertir el orden, sino, a lo sumo, para ponerlo en evidencia” (ibíd.: 76). El humor puro, por su parte, sería aquel que surge cuando los individuos ya no hacen ninguna referencia ni alusión explícita al carácter serio de la vida social y política. En el caso de la campaña electoral, dice Del Río, estos tres tipos de humor estuvieron presentes, favoreciendo más al partido que los usó en su beneficio. A la hora de narrar y enmarcar el discurso de un líder, comenta, importa tanto el uso positivo del humor político (humor puro) como evitar el exceso de humor negativo (humor cínico) o el uso de una comunicación demasiado seria frente a prácticas de humor adversas (humor quínico). En dicho análisis, concluye el autor, la estrategia narrativa del equipo de Zapatero fue más eficiente, por ejemplo al enfrentarse al humor quínico que nutría las redes de caricaturas y mofas sobre sus cejas, construyendo una serie de dispositivos autoirónicos que reinvirtieron el efecto ridiculista y crearon una imagen desenfadada del candidato.

Entre el desafío al control y el mantenimiento del orden

Emma, Gaston, Adèle o Jérôme reconocían que el *clown* tenía mucho de “terapia”. Era un “alivio”, precisaban, empaparse de amor y alegría y “*faire sortir*”, dejar salir emociones y expresiones guardadas adentro la mayor parte del tiempo. El “dolor de la lucha” al que aludía Adèle parecía mitigarse, si no desvanecerse, en la brigada activista. La propia risa, según la “teoría del alivio” antes expuesta, actúa como un mecanismo que proporciona liberación de energía nerviosa. Incluso la peculiar respiración de la risa, señala Arthur Koestler, con sus repetidas exhalaciones explosivas, “parece dispuesta para desinflar

las tensiones adicionales mediante una especie de gimnasia corporal respiratoria; y los vigorosos gestos de darse palmadas en los muslos es evidente que desempeñan la misma función” (Brandes, 1991: 143). Empero, dejando a un lado los aspectos orgánicos y biológicos aludidos en la teoría del alivio, éste ha de contemplarse aquí desde un prisma eminentemente social. Tómese como ejemplo la acción de la brigada en el ayuntamiento, *hôtel de ville* cuyos exteriores quedaban por un rato convertidos en un aliviadero colectivo para la comunidad activista. Los desahucios, la crisis de la vivienda y los muertos de la calle componían las piezas o los fragmentos de un drama social que, al menos por unas horas, era atacado con el humor y la risa.

Si antes ya advertía de la necesidad de desconfiar de una linealidad temporal –la de las tres principales teorías del humor: superioridad, incongruencia y alivio– entendida de forma pura e ininterrumpida, con transiciones nítidas y delimitables, era en gran medida porque en las dinámicas de la brigada, en sus acciones y usos del humor, tales formas se mezclaban, se confundían y tenían presencia. Una cierta “superioridad” se palpaba en situaciones como las del IKEA y el McDonald’s: es cierto que el activista no llevaba una respuesta, pero sí una posición moral. Lo que era “bueno”, lo que era “malo”, lo que había (y no había) que comprar, lo que había (y no había) que comer traslucía más allá de la nariz, el disfraz o el maquillaje. Siempre, de un modo u otro, de manera más o menos consciente, el activista se arroga una ventaja moral, una posición de avanzadilla que, a la vez que lo separa simbólicamente del resto de la comunidad, lo sitúa instantáneamente en la posición de proa del nuevo mundo imaginado. En ambos casos, los *clowns* querían reírse *con* y no *de* los allí presentes, pero toda la racionalidad instrumental que había tras el diseño y la preparación de la acción, toda la crítica social y política denotaban una distancia entre posiciones morales más y menos elevadas.

La “incongruencia”, a su vez, se manifestaba no sólo a través del retruécano y de los giros lingüísticos, sino en el propio marco contextual y en los juegos con él establecidos. En IKEA, por ejemplo, la primera señal de incongruencia se percibía al captar la ironía y los dobles sentidos de una inusual tropa de payasos que, aunque vestidos con los colores de la firma sueca y aparentemente programados como animadores, no la promocionaban sino que más bien la ponían en entredicho, dándose así un primer desajuste entre lo visto, lo oído y lo comprendido. En Mont-de-Marsan, por su parte, la incongruencia cómica también lo era de posiciones, con los *Nezfragés* atacando a los miembros del colectivo *Non au Missile M51* y poniéndose del lado de gendarmes y militares. Superioridad, incongruencia y alivio, por lo tanto, entremezcladas en las rutinas y en las singulares misiones de esta armada de *clowns*.

Una armada de payasos rebeldes, hija del ejército clandestino de CIRCA, para quienes el humor era la herramienta con la que afrontar el naufragio de lo cotidiano, el dolor de la lucha y la tristeza que asociaban a otras formas de militancia. Ahora bien, volviendo a la pregunta que abría el anterior apartado y que los *clowns* se formulaban a modo de autocrítica –“¿Nos reímos sólo entre nosotros?”–, cabe decir que su rebeldía recordaba en ocasiones a aquellos “rituales de rebelión” comentados por Gluckman (1954). Como ya indiqué, la tensión entre el desafío al control teorizado por Douglas (1968) y el mantenimiento del orden teorizado por Radcliffe-Brown (1940) era una constante en la orquestación de estos usos políticos del humor. Para Gluckman (1954), los rituales de rebelión ofrecían la posibilidad de expresar abiertamente las tensiones sociales, sucediéndose en ellos disputas sobre las distribuciones particulares del poder, no sobre la estructura del sistema en sí mismo. Dichos rituales permitían una “protesta instituida” que, en cierto modo, terminaba renovando la unidad del sistema. Es decir, el enfoque gluckmaniano que en los años 50 se ocupaba de los ritos de fertilidad entre hombres y mujeres o de las relaciones entre el rey y sus súbditos entre los *zulú* o los *tonga*, tenía un cariz conservador.

Gluckman usaba el concepto aristotélico de *catarsis* para analizar los efectos de tales rituales: la *performance* de la hostilidad tenía un efecto purificador que reducía las tensiones y estabilizaba la sociedad. Ahora bien, su mirada conservadora desde el plano institucional y entendiendo la sociedad de modo bastante estático, sería matizada más adelante por el propio Gluckman en *Order and Rebellion in Tribal Africa*, donde el autor admitiría haber estudiado dos concretos ciclos de rebelión sin fisión aparente, reconociéndolos como una excepción en la sociedad africana de la época, en donde a menudo la rebelión llevaba a la separación (Schröter, 2003).

En el caso de los *Nezfragés*, es evidente que el orden social no se modifica a través de sus acciones e intervenciones en la realidad, pero dudo mucho que eso ocurra de forma intencional, tal y como postulaba el propio Gluckman, para quien los rebeldes tenían como objetivo reforzar y renovar el orden establecido. Lo que ocurre, ahora ya bajo un prisma turneriano (Turner, 1982, 1988), es que esta especie de rebelión grotesca, circense y carnavalesca protagonizada por la *troupe* bordelesa no podía hacer otra cosa que pasar, consumirse, fracasar, desvelando un aspecto puramente ritual y de tránsito, con el que quedaba manifestada la imposibilidad de prolongación de lo liminal.

Así, no sólo los *stages* funcionaban como ritos de paso y de iniciación prolongada, sino que también las acciones aprovechaban la liminalidad del *clown* para adjetivarse como momentos de explosión y libertad transitoria. Por ello, y sabiendo que pese a la “dificultad de desaprender” –dirá Gaston– “*il faut pouvoir se remettre en question*” (cuestionando y autocuestionándose, del individuo a la sociedad), a la hora de analizar la eficacia de las tácticas de resistencia desplegadas por la brigada en clave de humor habrá que tener en cuenta los límites de su forma y efecto. Del mismo modo que los mencionados chistes en la España franquista no parecían tener efecto en la estructura política, aunque sí creasen una sensación provisional de bienestar (Brandes, 1977), buena parte de las acciones de los *Nezfragés* se cerraban con la rara sensación de que, finalizadas, todo seguía igual, habiendo golpeado y desahogado, pero manteniéndose en pie el púgil inquebrantable del sistema. No es de extrañar así que, en ciertos casos, los poderosos lleguen a alentar el humor político (Zijderveld, 1968), en aras de docilitar la protesta y de proveer un desagüe pasajero a los gobernados. Recuérdese el caso del bufón medieval –diferente, es cierto–, que entretenía con su amo una relación jocosa, guiada por pautas regularizadas que lo divertían sin llegar a ofenderse: “[...] si el amo protestase contra su empleado por estas críticas en forma de broma o de insinuaciones infundadas... se entendería como una admisión de la falta” (Gluckman, 1978: 131).

No obstante, los activistas no eran tan ingenuos como para creer (o decir) que estaban cambiando el mundo. “Nos hacemos bien a nosotros mismos”, “invitamos a una reflexión”, “no llevamos respuestas sino preguntas”, “damos un masaje y no un mensaje”... expresiones que denotaban la conciencia de un límite. Las acciones más pobres, como las desarrolladas en el IKEA y en el McDonald’s, eran aquéllas, precisamente, en las que la risa se circunscribía al grupo, sin alcanzar ni afectar a las personas ajenas a la brigada. Las más exitosas, por el contrario, las desarrolladas frente al ayuntamiento o ante la base aérea, eran aquéllas que congregaban a un mayor número de personas –sobre todo activistas–, acciones donde la risa se contagiaba a otros miembros de la comunidad y donde las maniobras de la brigada, tal y como ocurrió junto al colectivo *Non au Missile M51*, permitían la conquista de los objetivos fijados, como lo eran aquel día la penetración, el eco mediático y la ausencia de procesados.

El éxito y el fracaso, por lo tanto, habían de circunscribirse a las dimensiones de la brigada y de la comunidad activista de Burdeos. Sí que había una acción desafiante (no conservadora), un ataque a valores, ideas, poderes e instituciones con las que nuestros protagonistas no comulgaban, pero dichos ataques no perduraban, sino que eran trazos y pasajes de una lucha más lenta y más amplia. En lenguaje

douglasiano (Douglas, 1988), resultaba que la brigada –como ocurre tantas veces en el activismo– hallaba problemas para trascender su particular cuadrícula, y aún es más, entendía que trascenderla implicaba poner en riesgo a la comunidad, sus límites y fronteras, sus certezas. Eso sí, si bien no decían cambiar el mundo ni conseguían mudar la estructura social, sí que eran eficaces aliviando las rutinas de la acción y la lucha: su humor fortalecía al grupo y también a los colectivos afines con quienes compartían sus acciones, y he ahí su principal éxito, aliviar el drama y renovar la energía, reforzando los lazos y reproduciendo y dando continuidad a la brigada y a la lucha activista, aun cuando a menudo ésta no trascendía sus lindes, aun sabiendo que, si bien para el *clown* el fracaso había de convertirse en éxito, también el éxito podía convertirse en fracaso.

Desnaturalizando la bondad del humor: crítica al pensamiento positivo

Ya he hablado de los usos políticos del humor, de su multitud de funciones (válvula de escape, de protesta, disciplinante, integradora, etc.) y de sus múltiples direccionalidades (horizontal, vertical, de abajo-arriba, de arriba-abajo...). Por último, habiendo mencionado el dominio actual del *fun-system* y la *fun-morality* (Baudrillard, 2012), cabe desplegar de nuevo una crítica a una suerte de psicología positiva que, también en el seno de los movimientos sociales más autónomos, tiende a asociar de modo algo simple la risa y el humor, *a priori*, como algo “bueno”, omitiendo que el humor –en tanto forma de comunicación– admite usos y giros de un cariz más tosco. Para muestra los chistes racistas del Ku Klux Klan (Billig, 2005), que vinculan humor y violencia y contradicen la idea según la cual la risa y la violencia nunca van de la mano (Bajtín, 1987). O el “humor étnico” (reírse de gitanos, o de irlandeses o de belgas, por ejemplo) que a menudo, tal y como sugiere Walter Zenner, “perpetúa los estereotipos negativos y constituye una forma de agresión contra el grupo exterior” (Brandes, 1991: 81), encajando en este caso con la teoría de la superioridad del humor antes comentada.

El disgusto, el sarcasmo, la burla, la mofa y la disciplina pueden también expresarse a través de la risa. Sin embargo, activistas y pensadores tienden a eludir las referencias a esta cara más conflictiva y menos amable del humor. En una brillante excepción, Billig (2005) sostiene que, a su parecer, es la práctica del ridículo la que se aparece en el centro de la vida social, alejada de la imagen jovial, alegre y bondadosa del humor, aunque éste pueda ser rebelde y subversivo. Será la amenaza y el temor al ridículo, dirá, la que lleve a los individuos a acatar las normas, costumbres y hábitos: nadie quiere que se rían de uno. Así, la dualidad reduccionista entre el polo “positivo” y el “negativo” del humor tiende a decantarse, en análisis académicos o en brigadas de *clowns*, por el primero de ellos. Estamos ante lo que Billig llama un clima cultural de “positivismo ideológico”, que hace prevalecer el “buen rollo” sobre las incoherencias y el aspecto liberador sobre el punitivo, en una época en la que “tener sentido del humor” se ha vuelto un valor deseable, atributo imprescindible para relacionarse con el mundo. El ridículo, en contrapartida, es entendido como un ingrediente con el que regular la conducta, pudiendo llegar a ofender, menospreciar, dañar y humillar a sus víctimas¹⁶⁵.

¹⁶⁵En cierto modo, el análisis de Billig es heredero de la teoría de Bergson (1943), quien renegaba del humor como algo cándido, destacando su valor negativo y su función social (la risa como castigo corrector contra la rigidez y lo mecánico), y señalando que lo cómico exigía una “anestesia momentánea del corazón” (ibíd.: 12). La risa actuaba como correctivo porque la gente teme ser objeto de la risa. Así, dice Billig, el ridículo y la vergüenza que éste conlleva actúan como un garante del orden: los códigos de comportamiento cotidianos están protegidos por esta vergüenza, de tal modo que si alguien los infringe podrá sentirse avergonzado, asegurándose de este modo la conformidad rutinaria con el orden social.

En su réplica a esta cultura del pensamiento positivo, Billig critica la concepción dominante, según la cual la risa ha de entenderse como una reacción natural independiente del lenguaje. En sus orígenes decimonónicos en la teoría del alivio, por ejemplo, a través de los trabajos de Spencer y Bain y coincidiendo con los descubrimientos darwinistas, la risa comenzó a ser interpretada biológicamente, como mera reacción fisiológica. Así, si en el siglo XIX Darwin describía la risa como “la expresión natural y universal de la alegría”, en el siglo XX John Morreall –que ha influido a muchos teóricos del humor– la describía como “expresión natural del placer” (Billig, 2005: 175). En ambos casos, cabe criticar, se naturaliza una cierta “bondad” de la risa, anulando su valor social y olvidando que el placer –del boxeo al sadomasoquismo, por ejemplo– se halla a veces en prácticas que poco tienen que ver con el humor y la jovialidad. Es decir que, dentro de este positivismo ideológico, la naturalización de la risa se da en dos sentidos, como reacción interior y exterior, presentándose en ambos casos como “buena” y “positiva”, biológicamente determinada.

En su análisis, Billig distingue dos formas de humor, el disciplinario y el rebelde. Ambas, señala, pueden ser vistas como formas del ridículo: el disciplinario se burla de aquéllos que quiebran las normas (o proponen otras nuevas), fomentando su cumplimiento; el rebelde se burla de las normas en sí, fomentando su desafío (desde otro marco moral y normativo). Ahora bien, la alegría y el humor no siempre traen consigo una verdadera rebelión. El propio capitalismo ilustra lo anterior, pues el humor rebelde se celebra incluso en los circuitos mediáticos del entretenimiento, convirtiéndose a veces en un estándar de consumo acorde con los tiempos. Así como los soldados se burlan de sus superiores, dice Billig, y no por ello dejan de cumplir órdenes, tampoco el humor en las dictaduras, como hemos visto, trae consigo cambios reales, pues lo que funciona en realidad es una suerte de auto-persuasión, por la que unos se convencen de estar rebelándose mientras la rebelión se acaba convirtiendo en un chiste. Por todo ello vale la pena desconfiar del dualismo disciplinario/rebelde así planteado.

Siguiendo la estela dejada por Billig, Mentinis (2011) lleva la crítica de la psicología positiva al activismo contemporáneo, entendiendo que el compromiso y la sobriedad de la lucha obrera se antojan ahora obsoletos, anacrónicos, aburridos, y que el activismo no hace sino reproducir la estética de resistencia impuesta por el sistema, produciéndose un “exilio” de la seriedad, vista ésta como una cualidad relacionada con la “dominación”. Tampoco la teoría radical contemporánea, la de autores como Hardt y Negri (2009), Holloway (2005) o Žižek (2007), entre otros, se salva de la afilada crítica de Mentinis, quien ve en su enaltecimiento de la alegría y el carnaval –o en sus chistes, en el concreto caso de Žižek– un signo evidente de la psicología positiva dominante, “forma de psicología cuya principal característica es la reproducción de falsas dicotomías positivo-negativo, con el polo positivo presentado como el deseable y el negativo como una patología en necesidad de tratamiento” (Mentinis, 2011: 132). Este “poder de la risa” al que aluden estos autores se entrecruza, como dice Billig (2005), con la cultura del optimismo, la energía y el pensamiento positivo, como la ha descrito Ehrenreich (2009), para el caso norteamericano, bajo el imperativo “sonríe o muere”.

En el caso de los *clowns*, el paralelismo entre humor y vergüenza puede llevarse un paso más lejos. Tal y como lo expresa Billig, los niños más pequeños –carentes aún de la capacidad de involucrarse en giros lingüísticos y cognitivos, carentes de sentido del humor– son incapaces de avergonzarse, incluso de mostrar reacciones típicas como la de sonrojarse. Por ello, el infante se halla a menudo envuelto en situaciones que causarían el bochorno de cualquier adulto. Ese bochorno no es sino una reacción social que ha de ser aprendida. Precisamente por ello, porque muchas de las cosas que hacen los pequeños serían reprobadas en el mundo de los mayores, será que los *clowns* insistan en reivindicar la vuelta al juego infantil, la búsqueda del niño interior agazapado, el placer de jugar sin miedo al ridículo.

Una cultura, esta última, que guarda tras su fachada progresista, dice Mentinis, un talante conservador. Su origen estaría ligado al “pensamiento nuevo” decimonónico, corriente religiosa que quería trasladar al polo positivo la subjetividad negativa del calvinismo puritano: “[...] uno ahora se tiene que involucrar en una búsqueda endoscópica de los pensamientos negativos y sustituirlos por pensamientos positivos [...] perdido el derecho a tener pensamientos melancólicos” (Mentinis, 2011: 133). La misma dicotomía entre melancolía y risa, entre tristeza y alegría, es la que discurre por el pensamiento de Hardt y Negri (2009), quienes citan a Foucault cuando dice: “No pienso que uno tenga que ser triste para ser un militante” (ibíd.: 382). Esto es cierto, dice Mentinis, pero lo contrario también lo es: “Uno puede ser triste y ser un militante. En otras palabras, la tristeza y la melancolía no son sentimientos que prevengan la militancia” (Mentinis, 2011: 134). O bien: “El humor no es esencialmente progresista o subversivo ni esencialmente reaccionario o conservador” (Romero, 2010: 131).

En este sentido, Mentinis critica también la tendencia de estos autores a “higienizar” el carnaval al modo bajtiniano, la misma expresión que empleaba Ortner (1995) en su crítica del concepto de “resistencia”. Higienizan en tanto sólo vislumbran el aspecto liberador y descartan toda reflexión sobre la válvula de escape, omitiendo las relaciones de poder y a veces de violencia que en él se dan, así como emociones y sentimientos también presentes como el odio y el miedo (Gurevich, 1999). Desde la aparición en los 90 de la “antiglobalización”, dice Mentinis, dicho positivismo ideológico no ha hecho sino ir en aumento, dejando de lado que la derecha también puede usar la risa con fines políticos –como así lo hizo para burlarse de los zapatistas al inventarse el mote de “Subcomediante Marcos”–, u olvidando precisamente, señala, que en algún momento y en su facción inglesa, el ejército de payasos rebeldes de CIRCA llegó a recibir fondos del Consejo Británico de las Artes... para financiar su rebelión.

Cambios de humor: mirándose en el espejo de las paradojas

Si bien los *Nezfragés* nada tenían que ver con subvenciones y ayudas estatales, no obstante no se libraban, como hemos visto, del reflejo en el espejo de las paradojas. No querían ser naufragos (*naufregés*), pero no nadaban tan a contracorriente como creían. Su interés en cuidarse y hacerse bien a sí mismos podía entenderse, es cierto, como un primer acto de resistencia y rebeldía en un mundo frío y distante, pero también como un acto conservador que los separaba de conquistas y efectos mayores que requerían, para ser efectuados, salirse del círculo comunitario. La búsqueda interior del *clown*, la búsqueda del yo, podía llegar a restar fuerza al grupo, a la brigada, distanciando lo individual de lo colectivo. Y es que su humor debía también contextualizarse históricamente. En la Edad Moderna, el fenómeno cultural de la locura entra en declive y abandona la calle, debido al ascenso de la burguesía y al proceso de racionalización weberiana (Berger, 1999), rebajada por la burocracia, la tecnología y la razón (Zijderveld, 1982). Se clausuraba poco antes lo que Hotier (1995) llamó “modelo de impertinencia medieval”, cuyo paradigma parecían ser los bufones y charlatanes, vistos como locos e idiotas, a medio camino entre el hombre y el animal, incivilizados que no controlaban sus impulsos, entre la naturaleza y la cultura, entre el significado y lo insignificante (Zijderveld, 1982). Locos que reflejaban la realidad social a la vez que la invertían, ofreciendo una realidad quimérica, una cosmovisión y un *ethos* particular. En cambio, dice Zijderveld, la locura contemporánea –y ahí podría incluirse, tal vez, la *douce folie* de los *Nezfragés*, dulce y suave– se distancia de la institución y tiene más que ver con un “ejercicio de expresionismo emocional” (ibíd.: 157), ambiguo, moral y subjetivo, pendiente de los deseos de sus protagonistas más que de la realidad social.

El humor, en nuestra época, se convierte en el heredero moderno de aquella idealizada liberación carnavalesca. Dice Umberto Eco que el humor es “un carnaval frío... [que] nos advierte la imposibilidad de una liberación global” (Fernández Ruiz, 2004: 163). Hace ya tiempo, como veíamos en el tercer capítulo al analizar la carnavalización propolera, que el carnaval no significa mundo al revés, “sino una huida a mundos sanos de anestesia desde un mundo crónicamente al revés lleno de absurdo cotidiano” (Sloterdijk, 2003: 199). Sin duda la trasfiguración del carnaval puede resultar paradigmática. Con el Renacimiento y la Modernidad, dice Bajtín (1987), el tono serio se convierte en el tono de rigor y todo lo importante no puede ser cómico ni expresarse con la risa; he ahí la represión de la risa subversiva, provocada en parte por el creciente autocontrol y por la construcción cultural de lo que Elias (1973) llamó “umbral de la vergüenza”, aplicable a la comicidad tanto como a las maneras de la mesa. Hoy, sin embargo, como lo indica Billig (2005), ya no hace falta esperar al tiempo del carnaval para divertirse, pues la comedia y el humor son productos tan al uso en nuestras sociedades como el agua corriente, y el carnaval deviene poco más que un negocio.

La brigada, por lo tanto, luchaba con dificultades por recuperar una comicidad grotesca, propia de un tiempo viejo, en la época del “humor pop” y la “sociedad humorística” (Lipovetsky, 1986). Lo cómico, también según Lipovetsky, se ha convertido en un imperativo social generalizado, en una atmósfera *cool*, perdiendo peso lo simbólico (inversión, muerte, renovación) en detrimento de lo crítico. Lo cómico, insiste, se desocializa paulatinamente, se personaliza, se privatiza y se vuelve civilizado. Su crítica nos vale para situar definitivamente el humor y los tiempos de la brigada, tiempos en los que prima más el acto de comunicación que la naturaleza de lo comunicado, en la que el emisor se convierte a veces en el principal receptor. De lo cómico como sarcástico a lo cómico como lúdico, dirá Lipovetsky: se evacúa lo negativo, la denuncia burlona, y se busca lo positivo, la felicidad. Desaparecen las víctimas del humor y éste se vuelve factor de seducción, comenta, poniendo el ejemplo arquetípico de Woody Allen para manifestar que el yo se convierte en el blanco privilegiado del humor, producto de su reflexión y de su conciencia narcisista: “El ego, la conciencia de uno mismo, es lo que se ha convertido en objeto de humor, y ya no los vicios ajenos o las acciones descabelladas” (ibíd.: 145). Sin embargo, los ataques de los *Nezfragés* a los símbolos del poder o de la industria intentaban subvertir esta dinámica.

Así, los *clowns* hacían su camino entre reflejos distorsionantes, tratando de contestar alegremente la realidad (o de interrogarla), y de girar (y politizar) los usos convencionales del humor, aquéllos que según Lipovetsky vienen hoy caracterizados por su omnipresencia (lo impregna todo, a diferencia de épocas anteriores, en la que era una explosión episódica), su hedonismo (se tiene por un fin en sí mismo), su igualitarismo (hoy en día tiende a reducirse al máximo la desigualdad en el humor, siendo cada vez más políticamente correcto), su individualismo (basado ante todo en el deseo personal), su autorreferencialidad (tiene por objeto al propio humorista), su habilidad social (se convierte en una habilidad más que uno debe manejar), su ausencia superficial de angustia pero su presencia soterrada al fin y al cabo (prima lo lúdico y lo espectacular, pero en su trasfondo yace una suerte de nihilismo angustiado, donde el humor trata de suavizar el vacío que han dejado los grandes relatos, propios de Occidente, al desmoronarse).

Así, resumiendo la periodización de Lipovetsky a través de Romero (2010), en la Edad Media la comicidad estaba ligada a fiestas y a celebraciones como el carnaval, siendo el sujeto el humor colectivo, su objeto la estructura social y su orientación política y a la vez conformista. En la Edad Clásica, a su vez, el humor empieza a especializarse, adquiriendo modales y basado en la agudeza y la ironía, siendo el sujeto individual y profesionalizado, su objeto la fe del pasado y su orientación abiertamente crítica. Por

último, en las últimas décadas, la comicidad instrumental tiende a ir dando paso a un humor hedonista que busca ante todo el placer, siendo el sujeto otra vez colectivo, su objeto el mismo sujeto y su orientación otra vez conformista. Fases y etapas nunca concluidas ni cerradas del todo, tal y como ocurría con las tres principales teorías del humor. Fases, usos, teorías y formas que se entremezclan y ocasionalmente se yuxtaponen. Los *Nezfragés*, produciendo juego y humor, sátira y locura, fracaso y risotada, deseaban politizar la alegría y alegrar su tiempo político, desafiando los usos más conservadores del humor pero, a la vez, encerrando sus risas en círculos de control y de proximidad, aliviando su mundo activista pero dejando al mundo tal como estaba.

En sus aciertos, en sus errores, la brigada bordelesa ponía de manifiesto la relevancia que el humor ha venido adquiriendo en épocas recientes, y a un nivel transnacional, entre los movimientos sociales. Un año más tarde, en mayo de 2011, las plazas indignadas del 15M se llenarían de mensajes humorísticos y toda esta retórica se pondría otra vez en juego con nuevos giros y nuevas presentaciones. El fracaso del *clown*, como el del antropólogo, deja en su caída todo un reguero de significados, un conjunto de reflejos útiles para componer, poco a poco, la compleja imagen de lo social.

Capítulo 6

15M

GRIETAS

“Un terremoto”. Así describe Gael el 15M: “Un terremoto que foi a materialización de todo o que unha xeración anterior poñía na súa boca pero non sabía facer”. Una escuela política, política y democrática, asegura, que hoy permea los movimientos y la ciudadanía, “e que a vai permear durante moitísimo tempo”.

Recuérdese que en el segundo capítulo (*Siguiendo al movimiento global. Contracumbres en una era de transición*), Gael describía la vivencia del COP15 en diciembre de 2009 como un “*intermezzo*”, un momento-bisagra que hacía coincidir la cita de Copenhague con el décimo aniversario de la “batalla de Seattle”, en 1999. De Seattle a Copenhague y del COP15 al 15M. Concluyendo ahora este viaje y para terminar mi etnografía, habiendo seguido al movimiento y habiendo intentado rastrear su cultura activista, siguiendo a las personas y a los objetos, siguiendo la trama, los símbolos y las metáforas, siguiendo la vida, tal y como sugería Marcus (2001), y siguiendo a los cuerpos y a las tácticas –presentando las *tácticas del cuerpo*–, con mis fracasos y errores perfilados ya como montañas en el horizonte, queda en este último capítulo poner el pie en el terreno de una nueva era movimentística que se abre del todo a raíz de las sacudidas y los temblores provocados por las movilizaciones y las acampadas indignadas iniciadas en numerosos rincones a partir del 15 de mayo de 2011.

Una era que se sabe y se dice nueva, pero sobre la que hay que orientar la sospecha de una mirada que, al igual que en la cita de Mauss que abre este trabajo, sabe reconocer en lo presuntamente inédito, en cuentos, luchas e historias nuevas, aquéllas que son (casi) siempre las mismas. Quizá por ello, el viaje en el tiempo que plantea esta etnografía, nutrida de saltos, pliegues y bucles, agarrada fielmente –como no podía ser de otra manera– al trabajo de campo, y eludiendo por ello la tentación de caer (o subir) a las cuestiones en apariencia más actuales y novedosas que –a falta de perspectiva y campo– en seguida se escurren entre los dedos del tiempo; quizá por ello, habiendo mirado con calma y detalle hacia atrás y habiendo escarbado en los años previos al 15M, podamos si cabe entender mejor, ahora, este apasionante presente, integrándolo como un episodio más en este retablo espacio-temporal del activismo contemporáneo.

Un presente, como dice Ribas al reflexionar sobre el tema, “heredero de aquella época”. Época de contracumbres y movilizaciones espectaculares, cierto, pero también de pequeños e intensos gestos locales labrados en la cotidianidad de los círculos asamblearios, en el día a día de barrios, talleres y centros sociales, en esos “otros lugares de la política” que protagonizaron muy especialmente la segunda parte de este trabajo.

Tras convivir durante año y medio, entre mayo de 2008 y diciembre de 2009, en los bajos del Centro Social Própolis; habiéndome desplazado a Copenhague con motivo de la contracumbre del clima en diciembre de 2009; viajando luego a Burdeos para integrarme en la brigada de los *Nezfragés* entre enero y mayo de 2010; y sumándome a las rutinas de ReCiclos y la Masa Crítica entre septiembre de 2010 y julio de 2012 –en estancias escalonadas que coincidirían con la irrupción del 15M–, el estallido de indignación me pilló –como a tantos– casi por sorpresa, a punto de zanjar mi trabajo de campo. No obstante, hubo una tentación que no pude evitar y que me hizo prolongar el mismo: dejarme llevar hasta la “plaza”. Y una vez allí, junto al Obelisco coruñés en el que tantas concentraciones y manifestaciones habían dejado su paso, donde la peña proplera celebraba sus *xogos na rúa* y los activistas se reunían de vez en cuando en sus *Comida, Nom Bombas*, a medio camino entre la Delegación y la Subdelegación del Gobierno y no muy lejos del ayuntamiento y la plaza de María Pita, la Acampada Coruña –especialmente sus Asambleas Generales– juntaba de golpe a activistas y gente corriente, a anarquistas y a okupas como Ribas, a los de las Atochas y a estudiantes, a parados, jubilados y autonomistas como Gael que habían viajado a Chiapas, a propleros, maseros y reciclteros, a una multitud de rostros afines o no al activismo. Una vez en la plaza y con un cuaderno en las manos ya no podía irme a ningún lado.

Este capítulo se servirá del bagaje de campo de los primeros compases del movimiento de los “indignados”¹⁶⁶, si bien también me referiré a las aperturas que dicho acontecimiento ha producido recientemente en el panorama social y político actual. Movimiento que surge como respuesta y alternativa

¹⁶⁶Indignados e indignadas, desde luego. Si bien, por cuestiones de tiempo y espacio –y también por no ser el tema central de esta discusión ni tampoco de mi tesis doctoral–, no podré detenerme en este capítulo en las cuestiones de género, cabe subrayar la masiva *feminización* del discurso activista a raíz del 15M, palpable en el empleo del género femenino en asambleas, discursos y comunicados (incluida su utilización por parte de varones); he ahí que ciertos sectores de la comunidad activista y también ciertos autores, por ejemplo Castells (2012), se refieran directamente al “movimiento de las indignadas”.

Una nomenclatura entre otras, cabe decir, que da una idea de la pluralidad y amplitud del movimiento, así como de su carácter difuso y difícil de delimitar. Así, la etiqueta de la “indignación” ponía sobre la mesa la cuestión de la “dignidad”, de herencia ilustrada y muy presente en la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU (Harvey, 2003), que había sido precisamente uno de los conceptos más repetidos para referirse a la experiencia zapatista (EZLN, 1994; Holloway, 2005). Dicha etiqueta fue explotada al principio mediáticamente y reducida en gran medida a significado moral (desprovisto y vaciado de carga propositiva), y relacionada en demasía con el panfleto de Hessel (2011), que por lo demás resultaba un documento trasnochado que aludía a la *Résistance* y llamaba a la “insurrección pacífica”. El 15M, a su vez, iba más allá de la data clave del 15 de mayo de 2011, y la fecha abreviada se instituía desde entonces como símbolo de la nueva generación de movimientos. También, otra nomenclatura más moderna, acorde con las tecnologías 2.0 y las redes sociales de Internet y difundida rápidamente por todo el mundo, fue la de #SpanishRevolution, con el *hashtag* (“almohadilla”) delante, *trending topic* (“tendencia” o “tema del momento”) en Twitter, inscripción telemática que –no obstante– levantó en un primer momento más de un sarpullido entre los activistas gallegos más próximos a las corrientes nacionalistas y/o independentistas. Una nomenclatura, esta última, que era el reflejo de la tecnopolítica, del uso táctico de las herramientas digitales para la organización, la comunicación y la acción colectiva (Jurado, 2014).

a la crisis, una crisis –tal y como decía en el segundo capítulo al presentar las “políticas de la urgencia”– que ha estado siempre por detrás, pululando y acechando como el telón de fondo de esta investigación.

¿Quién le iba a decir a Ribas, veterano anarquista y okupa, que se encontraría hoy luchando por el derecho a la vivienda desde una plataforma como Stop Desahucios? ¿Quién le iba a decir a Gael, combinando siempre activismo y cooperativismo, que se encontraría hoy apoyando aquello que se ha venido en llamar “nuevo municipalismo” (Observatorio Metropolitano, 2013), una apuesta que lo lleva a defender a la vez el asalto al *concello* coruñés y el ascenso en Galicia de Podemos, “partido-instrumental” que surge como experimento político tras la irrupción de los indignados? Y es que algo de “terremoto”, en efecto, tuvo el 15M: sacudida social en lo más crudo de la crisis, temblor generalizado que llegó a contar, en julio de 2011 y según el barómetro del CIS, con el apoyo de más del 70% de la población y con cerca de un millón de participantes activos (Rodríguez, 2013). Temblor que aún hoy palpita en las calles, y que junto a la repentina aparición de nuevos partidos con alta intención de voto (Podemos y Ciudadanos¹⁶⁷), entreabre el paisaje a una *política de grietas*, a un escenario que ha contribuido en los últimos tiempos, paulatinamente, al cuestionamiento del llamado “Régimen del 78” y de la denominada “Cultura de la Transición” (Fernández-Savater, 2011), desafiando –con un efecto aún discutible– el “bipartidismo” PP-PSOE¹⁶⁸.

Una política de grietas que dispone hoy un horizonte de posibles, un horizonte de temas, de problemas, de significados, de alianzas, de cambios y palabras –tanto para los partidos como para los movimientos–, que hasta hace poco resultaba inimaginable. “Ahora se está rompiendo esa brecha que existía”, dice Ribas al referirse –por ejemplo– a los cambios en la percepción social de la *okupación* tras el 15M¹⁶⁹. Una brecha que agrieta el camino, que lo hace si cabe más incierto, más interesante. Una grieta

¹⁶⁷En realidad, siendo su germen la plataforma *Ciutadans de Catalunya*, Ciudadanos se funda en 2006, si bien no es hasta las elecciones del Parlamento Europeo en mayo de 2014 cuando comienza a ganar popularidad y a cosechar, en todo el país, un amplio rédito electoral. Por su parte, una vida mucho más corta tiene Podemos, partido fundado en enero de 2014 y que, sólo cuatro meses después, lograría en las elecciones europeas cinco escaños, siendo entonces el cuarto partido más votado de España y con ciertas opciones, según las encuestas más recientes, para seguir cosechando votos en las elecciones de 2015. Cabe tener en cuenta, como dato significativo, que algunas de las caras más visibles (e hipermediatizadas) de Podemos, por ejemplo su secretario general, Pablo Iglesias, compañero generacional de Ribas y Gael, forjó también su perfil político, en sus inicios, viajando a Génova y demás contracumbres y habitando los círculos de los movimientos madrileños, notablemente los círculos de autonomía de los centros sociales.

¹⁶⁸Con la expresión “Régimen del 78” numerosos activistas y comentaristas han venido aludiendo en los últimos años al régimen político y constitucional que emerge tras cuatro décadas de franquismo, y que halla su punto de origen (su punto sagrado) en la aprobación de la actual Constitución de 1978. Un “régimen”, sostendrán, sustentado por dicha carta de derechos y libertades y por instituciones como la monarquía, el parlamento, el sistema de partidos, la banca, la prensa, etc. El régimen de una generación anterior a la del 15M, pero un “régimen”, precisamente, que en su conceptualización nada tiene de neutral ni objetivo, pues surge como propuesta terminológica mucho tiempo después de su existencia, en sintonía con el imaginario contemporáneo de un modo diferente de hacer política, un modo con el que impugnar las viejas prácticas. Respecto a la “Cultura de la Transición”, más adelante volveré sobre ella.

¹⁶⁹En efecto, y en gran medida por el incremento del paro, de la pobreza y del agravamiento general de las condiciones de vida de buena parte de la población durante la crisis económica, la imagen previa de la *okupación*, restringida en el imaginario popular a sectores minoritarios (jóvenes, izquierdistas, *punkis* y anarquistas), ha ido transformándose gradualmente hasta contar hoy con un mayor respaldo social. He ahí el caso de la PAH, por ejemplo, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, asociación-movimiento que aglutina a los distintos colectivos de Stop Desahucios de todo el país, fundada en 2009 en el marco de la crisis inmobiliaria española y popularizada a raíz del movimiento 15M. En su lucha contra los desahucios y en su apoyo a las personas con dificultades para afrontar el pago de su alquiler o de su hipoteca, la plataforma ha venido convocando con bastante éxito protestas y manifestaciones por toda la geografía peninsular, realizando acciones de desobediencia civil, escraches y resistencia pasiva, así como promulgando la “dación en pago” (entrega de la vivienda para la cancelación de la deuda hipotecaria y defensa, frente

que amenaza por igual las rutinas de los partidos y las del activismo, también sacudido y fragmentado, debatiéndose ahora entre aquella máxima de la “antiglobalización” –*Cambiar el mundo sin tomar el poder* (Holloway, 2005)– y aquella otra que emerge con la ola de indignación, y que podría resumirse así: *Cambiar el mundo y tomar el poder*.

Divido este capítulo en tres epígrafes. En el primero, retomando el tema del humor trabajado con los *Nezfragés*, rescato el género cómico del *stiob* (Yurchak, 2003; Yurchak y Boyer, 2010) para presentar un tipo de “política de la sobreidentificación”, formulada en primera instancia junto al uso político del cuerpo en las plazas, un cuerpo reconvertido en recurso con que hacer valer un derecho, en recurso de “biolegitimidad” (Fassin, 2003, 2010). En el segundo, la mirada se detiene en la emergencia definitiva de la *ciudad activista*, levantada en las plazas a partir de toldos, cables y carpas, extendida más tarde a los barrios mediante la forma asamblearia, en donde la propia ciudad, a partir de sus materias e infraestructuras, se convierte en un objeto para la política. Una vez contemplado el cruce del *cuerpo* y la *calle*, del cuerpo y la ciudad, cual retablo vivo en el que muchas de las figuras de esta etnografía se encuentran de golpe en las plazas, el último epígrafe caminará sobre las grietas hoy entreabiertas en la arena de lo político.

CUERPOS, PLAZAS, PALABRAS: LA LUCHA POR EL SIGNIFICADO

“No somos mercancía en manos de políticos y banqueros”. Así rezaba el lema principal de las manifestaciones convocadas a través de Internet, en más de 50 ciudades españolas, el 15 de mayo de 2011 (15M). Los convocantes no eran los sindicatos, sino plataformas nuevas como *Juventud Sin Futuro*, *Estado del Malestar* y *Democracia Real, Ya!*, nacidas y organizadas en la red al compás de una crisis económica que arrastraba consigo una honda crisis de representación. Tal y como ocurría en el subsuelo propolero, usado ahora como metáfora de todo ese sustrato magmático de colectivos, expresiones y movimientos que ya estaban ahí, ciertas expresiones políticas y de descontento se movían bajo tierra, codeando antes de salir repentina y explosivamente a la superficie, estallando en forma de acampadas. La aparición de colectivos como V de Vivienda en 2005, el movimiento universitario contra el Plan Bolonia en 2008, la

a la morosidad de por vida, de la “segunda oportunidad”, al igual que en los EE.UU. y en otros países europeos) y recogiendo cerca de un millón y medio de firmas en febrero de 2013 para la presentación de una ILP (Iniciativa Legislativa Popular), con la que regular dicha dación y reclamar una moratoria de los desahucios. En conexión con lo expuesto por Ribas y ante la oleada de desahucios de estos últimos años, la PAH ha venido desarrollando lo que ella denomina una “obra social” –en irónica alusión a la *Obra Social* de *La Caixa*, una de las cajas envueltas en las ejecuciones hipotecarias–, ayudando a *okupar* a la gente desahuciada las viviendas vacías en manos de entidades financieras y *okupando* simbólicamente por unas horas las oficinas de entidades bancarias como el BBVA y similares. Así, *okupar* abre sus sentidos y sus prácticas, de igual forma que –cada vez más– se tienden a mezclar (y hasta confundir) los conceptos de “desahucio” y “desalojo”, así como las formas para hacerle frente.

En este sentido, el propio significado de la *okupación* se reformulaba ahora a través de la apropiación y de la ocupación prolongada del espacio público, de las plazas. Véase ahí el movimiento *Occupy*, surgido en EE.UU. meses después y a raíz de la influencia de los indignados –quienes, a su vez, no habían sino traducido y llevado a su terreno el modelo de acampadas de la “primavera árabe” que había dado la vuelta al mundo, iniciada en lugares como el Sáhara Occidental, Túnez o Egipto a finales de 2010. La fórmula viajera de “*Occupy*”, originada en Wall Street y visible luego en cientos de ciudades estadounidenses y también en Londres, por ejemplo, llevaba impreso en su propio nombre la idea de “ocupar”. “Ocupar” y “tomar”. El devenir global, metropolitano e interconectado de las ciudades se traducía también en la conexión transnacional de los movimientos y de las luchas, y así los gestos, las prácticas, las tácticas y los repertorios de acción viajaban alrededor del mundo y de un lado a otro del charco y de Internet; por ello, tras la fórmula *Occupy*, el 15M recogería el testigo e iniciaría una serie de convocatorias: “Toma la calle”, “Toma la plaza”, “Toma los barrios”, “Toma la Bolsa”, etc., desplegándose así a lo largo y ancho de las ciudades.

creación y el desarrollo de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) en 2009, la movilización en favor de la libertad en Internet y contra la Ley Sinde en 2010 o la *okupación* el mismo año del Banco Español de Crédito en Barcelona –en la huelga general del 29 de septiembre–, eran sólo algunos de los ejemplos de dichas agitaciones desde abajo, al margen de estructuras sindicales mayoritarias (Antentas y Vivas, 2012).

Una agitación que coincidía, en febrero de 2011, con una tasa de paro del 22%, un desempleo juvenil del 47% y la aplicación por parte del gobierno del PSOE de más recortes presupuestarios en salud, educación y servicios sociales, luego de ignorar (u ocultar durante demasiado tiempo) la gravedad de la crisis, usando el eufemismo de la “desaceleración” y dándole prioridad a la recapitalización de las entidades financieras (Castells, 2012). Situación que no haría sino agravarse en febrero de 2012, gobernando el PP, con la tasa de desempleo entre los menores de 25 años alcanzando –según datos del Eurostat– un récord histórico (50,5%), cifra superior a la de Grecia y más del doble de la media de la UE (22,4%); una subida proporcional al incremento de la precariedad del empleo, la extensión de los “trabajos basura”, el aumento del subempleo (trabajos “en negro”) y la generalización de los bajos salarios, que contrastan con la explosión del precio de la vivienda durante la década de los años 2000 (Antentas y Vivas, 2012). Así, poco antes del 15 de mayo de 2011, surgiría en Internet –ante la proximidad de las elecciones autonómicas y municipales del 22 de mayo– la iniciativa *No les Votes*, que calentaba y avivaba aún más las redes, muy activas desde hacía meses por lo ocurrido en los países árabes y por lo acontecido en el vecino Portugal, tan sólo unas semanas antes, cuando tuvo lugar una enorme manifestación organizada por *Geração à rasca* (Generación Precaria), impulsada por jóvenes activistas vía Facebook.

Twitter, Facebook, YouTube y N-1 (al que alguna gente se refería en las plazas como “el Facebook de los activistas”), medios de organización, comunicación y participación con los que se ejercía la reapropiación tecnopolítica de ciertas herramientas tecnológicas¹⁷⁰. Hasta que el primer amago de acampada prendió casi espontáneamente en la madrileña Puerta del Sol al finalizar la manifestación del 15 de mayo, produciéndose una carga policial y un desalojo que terminó con una veintena de detenidos¹⁷¹, y hasta que se sintió la necesidad de bajar a la plaza y verse las caras, de poner el cuerpo y de combinar los emoticonos de la web con el rostro vivo del otro, dichas plataformas y herramientas ayudaban a poner los mimbres de lo que luego se construiría en las calles. Plataformas que funcionaban como “espacios de autonomía” (Castells, 2012) –o, más bien, de autonomía relativa–, caracterizadas por el contagio, por la propagación viral e instantánea de ideas e imágenes. Así, en redes sociales como Twitter, los *hashtags* o etiquetas se inscribían en el ciberespacio para circular en tiempo real a través del globo: #spanishrevolution, #acampadasol, #nonosvamos, #yeswecamp, #democraciarealya, #notenemosmiedo, #tomalaplaza, #barriosdespiertos, etc. Mensajes expandidos como pólvora, como rumores. Y es que estas redes, lo diré por última vez, no hacían sino tecnificar la transmisión de

¹⁷⁰La herramienta de N-1 (N menos uno), red social de código abierto usada durante el 15M, fue producida a partir del trabajo de *hackers* y activistas, de *hacktivistas*. Además de la lógica de distribución y colaboración que le es inherente, dicha red permite reducir el trabajo total, en base al denominado “excedente cognitivo” teorizado por Clay Shirky (Tascón y Quintana, 2012). Cada vez que alguien hace algo, con un esfuerzo N, el siguiente tiene que hacer N-1 en esfuerzo para hacer lo mismo. Anótese que, en dicha red, y no por casualidad, a los usuarios se les llama “habitantes” (Fernández-Planells, 2013).

¹⁷¹La policía y quien sobre ella mandaba tuvo buena parte de responsabilidad en que, al día siguiente y como reacción a lo ocurrido en Sol, centenares de acampadas se levantasen en las plazas de las ciudades.

información que de muchas otras formas ya existía. En este caso, el *hashtag*, como rumor, permitía acelerar el movimiento social¹⁷², a la vez que simbolizaba una nueva manera de narrar y de hacer relatos, de hacer mitos, sin intermediarios, donde cada uno se convierte en medio y en distribuidor de noticias.

En su libro *Redes de indignación y esperanza*, centrado en el origen y en las características del 15 M, Castells (2012) reconoce, en el mundo de las comunicaciones, un cambio clave en los últimos años: la aparición de la *autocomunicación de masas*. De masas porque procesa mensajes de muchos para muchos, pudiendo llegar a numerosos receptores y conectarse a incontables redes. Autocomunicación porque el emisor decide el mensaje autónomamente, a la vez que selecciona a los posibles receptores. Autocomunicación de masas basada en redes horizontales de comunicación interactiva y multimodal, que proporciona la plataforma tecnológica para la construcción de una cierta autonomía en la red: una suerte de espacio público, interconectado entre lo digital y lo urbano, espacio de comunicación autónoma¹⁷³. Si bien históricamente, dirá Castells, los movimientos siempre han dependido de la existencia de mecanismos de comunicación específicos (rumores, panfletos, sermones o manifiestos), divulgados de tú a tú, por la prensa o desde el púlpito, la actual comunicación a través de redes digitales resulta en gran medida más horizontal, rápida, autónoma e interactiva¹⁷⁴.

El 15M nació, así, envuelto en estas nuevas formas digitales, al igual que los recientes movimientos de *Occupy Wall Street* en Estados Unidos, *YoSoy132* en México o el reciente *PasseLivre* en Brasil, formas que dan pie a un nuevo activismo social, que es también el de *Wikileaks* o el de *Anonymous*, por ejemplo, y que están cada vez más presentes en campañas electorales, de la de Obama en 2008 a la de Podemos en 2014. Formas digitales empapadas en tres características principales: ambigüedad (no hay un uso predefinido), incontrolabilidad (debido a la existencia de múltiples nodos, autónomos e inteligentes pero interconectados) y apertura (que lleva a la aparición de comunidades que permiten una participación flexible); características a través de las cuales Internet permite pensar la organización en términos de circulación y la articulación en términos de comunicación (Padilla, 2013). He aquí, primeramente, un sistema relacional comunicativo consistente en flujos de información constantes, en el que la comunicación se produce en múltiples niveles y donde hay emisiones y recepciones de mensajes entre humanos y máquinas, entre humanos y humanos y entre máquinas y máquinas (Jurado, 2014). Sistema que trasciende el tradicional esquema emisor-mensaje-receptor, con una multitud enredada que es a la vez emisora y receptora, trabajando y difundiendo en clave activista en base a una lógica

¹⁷²Véase un ejemplo de Delgado (2003), el de la huelga de tranvías de Barcelona en 1951. El *hashtag* de aquel entonces, el mensaje expandido como un rumor, llegaba en la forma de papelitos introducidos en los buzones, a menudo escritos a mano sin autor ni artífice conocido, con los cuales se llamaba a la lucha.

¹⁷³Pero un espacio, cabe apuntar, que si es público está por definición abierto a lo inesperado, y en el que se pueden formar grupúsculos, corrillos o núcleos de orquestación, generalmente obviados en los análisis de las redes sociales, en favor de una mistificación telemática que tiende a primar la espontaneidad.

¹⁷⁴Redes digitales, en efecto, a través de las cuales visibilizar y organizar la indignación, pero también la esperanza. La lucha en el ciberespacio y en el espacio público quería atacar y vencer el miedo, expresar un dolor y una angustia, un fracaso condensado en la palabra “crisis”, una tristeza y una decepción, pero también un anhelo, un deseo esperanzado. En el caso de las tecnologías señaladas, existe una esperanza que emerge en la práctica cotidiana de quienes se implican con ellas, depositando la esperanza en transformar la sociedad a través de la tecnología (Estalella, 2012). Narrativas y deseos preñados de futuro que, en realidad, no son tan diferentes a los que traía el telégrafo o el teléfono a finales del XIX. “Ese es el gran logro de la esperanza, cuestionar el presente y movilizarlo hacia un futuro abierto” (ibíd.: 171).

colaborativa –denominada P2P o *peer to peer*– y no tanto en base a una lógica competitiva, propia de los medios de comunicación más convencionales, a los que con frecuencia adelantan¹⁷⁵.

Por lo tanto, el *intermezzo* al que se refería Gael al hablar del COP15 también tenía que ver con los mencionados cambios tecnológicos. Del COP15 al 15M, en efecto, la emergencia de las tecnologías 2.0 traía consigo mutaciones significativas. La preeminencia de las webs, el Indymedia y las *mailing lists* comentadas en la primera parte daba paso ahora al dominio de portales como Twitter o Facebook, recién introducidos en España en la época de la contracumbre del clima. Tal y como recordaba Gael, la época de los correos electrónicos viajando entre Coruña, Chiapas y Génova parecía llegar a su fin. Según Juris (2012), quien compara su experiencia en las contracumbres con su reciente *fieldwork* en *Occupy*, lo que se produce es una transición (incompleta, pues no sustituye sino que convive con lo anterior) de una lógica cultural del *networking* –la lógica de la red ya explicada– a una lógica de la agregación, esto es, una lógica que actúa como sumatorio de individuos, de masas de individuos con un *background* diferente y que en cambio se juntan de pronto en un mismo espacio físico.

Agregar, juntar, sumar. Lógica, esta última, mediada por redes sociales y *smartphones*, capaces de generar *smart mobs* o “multitudes inteligentes”, en base al código abierto y al lenguaje inclusivo. Así, si el *networking* activista funciona poco a poco en base a federar nodos y a ir creando una red de redes y un movimiento de movimientos, la agregación permite juntar en poco tiempo a multitudes en las plazas. Multitudes que no tienen que ser activistas ni estar ya organizadas. He ahí el mayor alcance, la mayor amplitud y apertura de la forma agregativa, que no exige –por ejemplo– estar dado de alta en ninguna lista de correo para enterarte de las protestas y poder unirte a ellas. Eso sí, multitudes que pueden disgregarse con la misma velocidad con la que se agregan, fácilmente manipulables –de un lado u otro– mediante proyectos de ingeniería simbólico-narrativa, fundamentados en la emoción y en la instantaneidad.

En el caso coruñés, así como en tantas otras ciudades, la primera fase de concentraciones y acampadas se rigió en base a dicha agregación, pero el siguiente movimiento táctico –desplazarse a los barrios y organizarse en asambleas–, recuperó la lógica más pausada del *networking*. En este sentido, midiendo los tempos de su propia experiencia etnográfica, Juris recuerda cómo –en los últimos 90 y primeros 2000– debía esperar a la noche para enterarse de lo ocurrido en las contracumbres a través de los ordenadores del *media-center*, bien por listas de correo o bien a través de páginas web. Hoy, sin

¹⁷⁵En este sentido, el ciberactivismo del 15M tenía la capacidad de generar el evento, el acontecimiento, a través de la penetración en los índices de noticias de los medios de masas: su capacidad para hacer de determinadas noticias e iniciativas el tema central de discusión en las redes sociales era utilizada luego por los medios convencionales, quienes la usaban como diagnóstico de lo que se comentaba en la sociedad civil (Jurado, 2014). Ello era posible, en buena medida, debido a las características de la infraestructura *on line*, cuya arquitectura permitía la protección de la expresión, el anonimato relativo, la distribución descentralizada, las herramientas criptográficas, etc. Una infraestructura digital que, sumada a la infraestructura de las acampadas y a la ocupación de las plazas, convertía al 15M en una simbiosis de *hackers* y *okupas* (Tascón y Quintana, 2012). Anidaba así en el ciberespacio una cultura colaborativa muy relacionada con lo que Lawrence Lessig denomina *remix* o remezcla, basada en la reapropiación y en la producción de nuevos contenidos a partir de otros previos, tal y como ocurre en el campo de la creación científica o bajo la forma artística del *collage* (ibíd.). Una cultura que lo era también de la narración y del *storytelling*, y que demostraba que la historia del activismo “es también la historia de la apropiación de los mecanismos para contar y difundir informaciones” (ibíd.: 102). Se producía así un salto gradual entre la conocida frase “*el mundo entero está mirando*” (nacida en los 60, recuperada en Seattle en el 99 y escuchada en Copenhague en el 2009) y la fórmula “*el mundo entero lo está contando*”, transición que se producía en parte por el proceso de democratización tecnológica y en parte por el desplazamiento de la confianza y de la legitimidad en todo tipo de élites, también las informativas y comunicacionales (ibíd.).

embargo, cualquiera puede participar simultáneamente en las calles y, a la vez, consultar y difundir informaciones (mensajes, imágenes, vídeos) a través de su móvil¹⁷⁶. Y es que las formas físicas y virtuales de la comunicación y la protesta son mutuamente constitutivas: a la imbricación de la ciudad y del cuerpo que se ha venido subrayando en este trabajo cabe añadir la imbricación del cuerpo y de la tecnología, tal y como ocurría en el capítulo cuarto al hablar de la reapropiación tecnológica bicicletera. Con todo, tras la organización del malestar en el ciberespacio llegaría la necesidad de bajar a la plaza.

En Coruña, Madrid, Barcelona y tantos sitios el grito era unánime: “¡No nos representan!”. Los casos de corrupción que salpicaban por igual a los dos principales partidos (PSOE y PP), hacían triunfar la vieja coda coreada en los años previos por los propoleros y por tantos activistas (“¡PSOE, PP, la misma mierda es!”), reduciéndolos a la unidad e igualándolos a través de sus miserias, bajo la fórmula cómica “PPSOE”¹⁷⁷. El *crack* económico destapaba una crisis de legitimidad y de representación, agravada desde que en 2008 la crisis global iniciada por la quiebra de *Lehman Brothers* diese paso a contundentes medidas de ajuste y de recortes sociales, que dejaban a buena parte de la población en *estado de shock* (Klein, 2007) y que venían acompañadas por la socialización de las deudas bancarias y por el aumento de la polarización de la riqueza. Lo que estaban viviendo, decían con una suerte de gracia indignada, no era sino “un Robin-Hood al revés”, donde el Estado robaba a los pobres para dar a los ricos: quienes sufrían el paro, la precarización y los ajustes, quienes se sentían abocados a un escenario de “no futuro”, pensaban –además– que con su dinero se rescataba a los bancos y se financiaba a quienes promovían sus recortes, sus miserias y sus despidos. El 15M era antes que nada una expresión de rabia e indignación, pero pronto demostró que lo suyo también iba a ser un combate por las palabras, una lucha activa por los significados. Ante el panorama anterior, lo tenían claro: “Esto no es una crisis, ¡es una estafa!”.

En la Puerta del Sol de Madrid, en la primera y más mediática de las acampadas –que sirvió de inspiración y de ejemplo a tantas otras, y que fue en gran medida posible dada la proximidad de las elecciones, pues ningún gobernante quería perder votos ni tomar medidas impopulares respecto a los acampados–, muchos bajaban a la plaza con máscaras de *Anonymous*: eran “los cualquiera”, decían, y querían “democracia”¹⁷⁸. Su propuesta no parecía revolucionaria ni novedosa: querían democracia...

¹⁷⁶No obstante, las mismas redes sociales ofrecen también sus limitaciones. Véase el caso de Twitter, donde el usuario tiene restringido el número de caracteres (140) para cada mensaje emitido. En comparación con el funcionamiento de las listas de correo, por ejemplo, los mensajes y las discusiones que en éstas tienen lugar pueden ser más complejos y desarrollados, procesados con mayor detenimiento.

¹⁷⁷En este sentido, cabe indicar que en dichas manifestaciones la “corrupción” funcionaba como una especie de indicador total y un espectacular vector de movilización, un anti-símbolo condensador que igualaba a políticos, banqueros y grandes empresarios, cumpliendo una función demonizadora, también de burla, escarnio y castigo, lo mismo que ocurría con ciertas acusaciones de brujería (Lisón, 2004). Un anti-símbolo o bien, de otro modo, un símbolo canónico, que aglutinaba a la manera turneriana (Turner, 1990) los dos polos del sentido, el ideológico y el sensorial, presente este último casi de un modo olfativo, pues se sobreentiende que la corrupción “apesta”, que infecta y mancha la imagen del corrupto.

¹⁷⁸El caso de *Anonymous*, los ciberactivistas que hacen del anonimato un arma de contestación social a través de la red, sirve para referir ese carácter anónimo de la multitud, que en las plazas y en Internet reunía a gente de lo más dispar. Su principal símbolo es su máscara, la careta del cómic *V de Vendetta*, de Alan Moore. En el cómic, así como en la película homónima llevada al cine por James McTeigue en 2006, un anti-héroe combate para llevar la revolución a una Gran Bretaña totalitaria y anti-democrática: no por casualidad, en la última escena del *film* se hace saltar por los aires el Parlamento de Westminster, para empezar otra vez de cero. El personaje, en el que se inspiran paródicamente los ciberactivistas de *Anonymous*, representa a su vez a Guy Fawkes, católico inglés que planeó la *Conspiración de la Pólvora* con la que volar el palacio londinense de Westminster en 1605, protestando contra las

pero exigían que fuese “real”, “directa”, “participativa” y “2.0”. Igual que la “crisis” era en verdad una “estafa”, señalaban, la actual “democracia” tenía poco de democrática. He ahí un *ritornello* que volvía a mi diario de campo con el afán de quedarse: “*This is what democracy looks like!*”, gritaban en Copenhague irónicamente, tal y como habían hecho en Seattle, mientras Ribas esperaba detenido largas horas a la intemperie¹⁷⁹; “*Esta é a súa democracia!*”, coreaban los okupas de la Casa das Atochas luego de su desalojo, sólo un mes antes de la irrupción indignada; “*¡Lo llaman democracia y no lo es!*”, repetirían una y mil veces las gentes del 15M desde mayo de 2011. La democracia, en el discurso indignado, reaparecía con fuerza en tanto exigencia y solución aparente. Democracias –parlamentarias, liberales– considerablemente afectadas, al menos en cuanto a su legitimidad popular, por la globalización y el *crack* de 2008, convertidas según algunos en “Estados oligárquicos” (Rancière, 2006), donde una minoría supeditada al poder económico monopoliza la representación política, funcionando en gran medida como plutocracias donde el poder está en manos de una minoría económicamente privilegiada. Frente a esa minoría, el 1% simbólico señalado por el Nobel de economía Joseph Stiglitz, el movimiento *Occupy Wall Street* fijaría un símbolo que el 15M pronto recuperaría para su propio relato: “Somos el 99%” (Graeber, 2014).



Ilustración 10. Acampada Coruña.

Además de las máscaras de *Anonymous*, al principio se veían en las plazas banderas de Túnez y Egipto, en alusión a la llamada “primavera árabe”. En uno y otro lado, decían, la cuestión central era la democracia, aunque existían enormes diferencias y especificidades locales entre las revueltas, las cuales no son objeto de este análisis. También se sucedían las alusiones a Islandia, que se había enfrentado con cierto éxito a la connivencia entre banqueros y políticos a través de la movilización popular. En diversas

persecuciones religiosas de la época. Por dicha conspiración fue apresado y posteriormente ejecutado. Desde entonces, se rememora ese día en Inglaterra como la “noche de las hogueras” o *Bonfire Night*, donde una efigie de Guy Fawkes es quemada cada año como ritual. La máscara de *Anonymous*, en el contexto aquí descrito, jugaba la misma función que en su día tuvo el pasamontañas zapatista, visibilizar a través del anonimato.

¹⁷⁹La interrelación entre la crisis económica y la crisis ecológica global, cuya mayor expresión es el cambio climático comentado en la primera parte y objeto de la cumbre del COP15 en Copenhague, marca la especificidad de la situación actual en comparación con anteriores crisis sistémicas: “La magnitud del desafío ecológico no hace sino aumentar el potencial de inestabilidad global para el próximo periodo, que estará marcado por el agotamiento, a medio plazo, de un modelo energético basado en el petróleo y los combustibles fósiles, el aumento de las catástrofes naturales debido a las alteraciones climáticas, y los desequilibrios estructurales crecientes del sistema agroalimentario mundial” (Antentas y Vivas, 2012: 16).

plazas españolas se colgaba el mismo lema que pendía meses antes en la plaza Syntagma de Atenas: “*Peoples of Europe, Rise Up!*”. Más llamadas a salir a las calles recorrían las esquinas de Europa, por ejemplo en Burdeos –donde la mecha prendió con muy poca fuerza y se apagó enseguida, como en el resto de Francia–, donde se instaba a acampar en la *place des Quinconces*. Un llamamiento a la revuelta que se traducía y se replicaba entre países, superando aquel aislamiento de las luchas del que Hardt y Negri (2005) se lamentaban antes del inicio de la “antiglobalización”. Conexiones transnacionales de símbolos y de luchas, de alianzas, ciudades e imaginarios. Tras las protestas en Túnez que derrocaron a Ben Alí, los miles de congregados en la plaza Tahrir de El Cairo gritaban “Túnez es la solución”. Cuando los indignados se echaron a las plazas, a su vez, proclamaban “Islandia es la solución”. En septiembre de 2011, cuando miles de neoyorquinos ocuparon los espacios públicos próximos a *Wall Street*, renombraron su campamento en Zuccotti Park como *Tahrir Square* (Castells, 2012).

Islandia era traída a la arena política, por tanto, como vía para otra democracia. Su crisis económica representaba el paradigma del fallido modelo del capitalismo financiero. El 11 de octubre de 2008, el activista Hordur Torfason afinó su guitarra frente al Parlamento de Reikiavik e inició sus tonadas contra “*banksters*” y políticos corruptos. Alguien sacó su teléfono y subió el video a la red. En unos días, y en un país donde el 94% de la población está conectada a Internet y dos tercios de la misma son usuarios de Facebook (ibíd.), miles de personas pasarían a manifestarse en las calles cada sábado, exigiendo la dimisión del gobierno, que finalmente dimitió y convocó elecciones anticipadas. Meses después, en 2009, se inició un proceso constituyente de lo más singular. El parlamento designó un Consejo Constitucional, asamblea de 1.000 ciudadanos elegidos al azar, quienes concluyeron que debía redactarse una nueva Constitución, y que además –vía Internet– debía buscarse la participación ciudadana. Facebook, Twitter, YouTube o Flickr fueron usados como plataformas de debate y de comunicación directa, recibiendo 16.000 sugerencias y redactándose hasta 15 versiones diferentes del texto, concluido cuatro meses más tarde. Pese a todo esto, y pese a que al final –años después– dicha constitución ciudadana terminó congelándose en los cajones, y también pese a las enormes diferencias que separan a ambos países, los indignados e indignadas españolas recurrían entonces a Islandia como un modelo para juzgar a los responsables de la crisis e imaginar nuevos proyectos constitucionales. Ya en las plazas, así como en el ciberespacio, el sombrío panorama era afrontado con una alta dosis de humor: humor y cuerpo, al fin y al cabo, eran dos recursos todavía disponibles.

Del giro humorístico de la multitud

“Me gustas, democracia, pero estás como ausente”. El 15M supo aplicar el ingenio colectivo para hacer valer sus proclamas y presentarse al mundo, sirviéndose del *giro humorístico* que, como se vio en el anterior capítulo, viene ocupando una considerable importancia en los movimientos sociales, debido a un proceso adicional de estetización que los empapa cada vez más (Romanos, 2013). En la web y en la plaza, en Facebook y en manifestaciones, en la acampada y en Twitter, decenas y decenas de eslóganes y agudas frases se inscribían sobre pantallas, pancartas, cartones, vallas publicitarias, etc. A la cita anterior, que jugaba con la relación afectiva entre el pueblo y la democracia –haciendo ver que ésta ya no marchaba del todo bien–, le seguiría otra más explícita y vulgar, que pasaba de lo afectivo a lo carnal: “Follar cada cuatro años no es tener vida sexual. Votar cada cuatro años no es tener vida política”. La política, de nuevo, debía circunscribirse a lo cotidiano. Alguien seguiría por esa línea: “No necesito sexo. El gobierno me jode cada día”. En suma, una relación parecía romperse, y el ingenio rampante llevaba la crisis a sus

propios términos, cargando las tintas contra el estado de cosas, contra el sistema entero: “No es una crisis, es que ya no te quiero”.

Incontables bromas, burlas y juegos de palabras (y referencias) se expandían por doquier, compaginando los procesos cognitivos con los emocionales, lo instrumental y lo expresivo, el alivio ante un trauma colectivo con una cierta superioridad moral, en comparación con instituciones y figuras públicas (políticos y banqueros, especialmente), vistas y representadas como corruptas e indecentes, y por tanto moralmente inferiores. Algunos redefinían el significado de la “generación Ni-Ni”, concepto de gran carga ideológica que en los años previos era usado por los *mass-media* para referirse a aquellos jóvenes que después de la escolaridad obligatoria, a los 16 años, no encontraban vías ni estímulos para seguir estudiando ni para buscar trabajo (“ni” estudian, “ni” trabajan). Habiendo sido usado inicialmente como concepto de crítica social por los sindicatos, para denunciar los desajustes entre el sistema educativo y el mercado laboral, se convirtió luego en una etiqueta mediática que comenzó a aplicarse indiscriminadamente a toda una generación, que de víctima pasó a ser culpable de su situación; su uso se volvió un estigma a través de la “telebasura”, a raíz de un *reality show* (Generación Ni-Ni) que identificaba a los “ni-nis” con la mala educación y la pereza (Feixa, 2013). Contra su uso indiscriminado y a menudo despectivo, que parecía ignorar —entre otras cosas— las elevadas tasas de paro juvenil ya mencionadas y los elevados índices de precarización, los acampados girarían el sentido de dicha expresión, cargando contra los dos principales partidos: “Generación Ni-Ni: Ni PSOE, ni PP”.

Se haría demasiado largo un recuento de todas las expresiones humorísticas, de un expresionismo que, en efecto, también tenía sus detractores, aquellos que argüían que todo se quedaba en eslóganes, sin afán programático. Un sinfín de expresiones, algunas ligeras, otras más profundas, algunas livianas, otras mucho más duras. “Violencia es no llegar a fin de mes”, dirían para defenderse de algunos ataques; “No somos antisistema, el sistema es anti-nosotros”, escribirían en pancartas ante la acusación de medios y políticos, criticando además la merma progresiva de los servicios públicos (educación, sanidad, etc.); “Si votas no te quejes”, advertirían en la víspera de las elecciones del 22 de mayo, invirtiendo la lógica repetida de la sacralidad del voto; “Rebelde sin casa” o “No es país para jóvenes” transformaban conocidos títulos de Hollywood en bofetadas de realismo; “ERROR 404: *Democracy Not Found*” se burlaba a través del código y del lenguaje informático; “Me sobra un montón de mes al final de cada sueldo” se reía (por no llorar) de la precarización de la vida y los bajos salarios, invirtiendo lo que otrora, para una generación anterior, semejaba tal vez evidente, y poniendo sobre la mesa —especialmente para los más jóvenes— lo que en otro contexto ha sido referido como “desconexión” (Ferguson, 1999) y “desmodernización” (Pratt, 2006), la de una generación que ve hoy los relatos de progreso como agua pasada, ante un horizonte sin demasiadas expectativas (“Futuro de mierda”) que rompe con la linealidad ascendente de sus progenitores; “No podemos apretarnos el cinturón y bajarnos los pantalones al mismo tiempo” criticaba las políticas de ajuste (de “austeridad”, dirán unos; de “austericidio”, dirán otros) y los recortes sociales; “No hay pan para tanto chorizo” o “No falta dinero, sobran ladrones” evidenciaban el hartazgo con las clases dirigentes, pues la crisis se antojaba un “robo” y una “estafa”; “*Yes, we camp*” llamaba a las acampadas burlándose de aquel “*Yes, we can*”, de la campaña presidencial de Obama; “Sed imposibles, pedid realismo” ahondaba en la historia para subvertirla, dándole la vuelta a la máxima de mayo del 68 (“Sed realistas, pedid lo imposible”); “Quiero vivir, no sobrevivir” tenía en realidad poca gracia; “No nos mires, UGT” —coreado en las manifestaciones— jugaba con una fórmula verbal clásica en las mismas, usada para interpelar a los viandantes e invitarlos al recorrido (“No nos mires, ¡únete!”), a la vez que criticaba y se mofaba de los sindicatos mayoritarios, en este caso de la Unión General de Trabajadores

(UGT); “Si mandan los mercados, ahorrémonos los gobiernos”, a su vez, introducía un evidente problema con la soberanía nacional...

Y la lista podría seguir creciendo y creciendo, con frases y lemas que pronto se viralizaban y circulaban por la red, por las plazas, por la tele, por todo el mundo, grabados en pantallas o en cartulinas, o inscritos en paneles y vallas publicitarias –como aquella valla de L’Oréal en la Puerta del Sol, garabateada y repoblada a diario por pancartas y mensajes–, a través de la táctica comunicativa del *culture jamming*, una suerte de “interferencia cultural” que funciona como estrategia simbólica, entre la retórica, la política y la poética, invirtiendo, jugando irónicamente, modificando o yuxtaponiendo mensajes a otros ya existentes, como un *collage* o palimpsesto rebelde, cambiando el sentido original y reorientando el significado de los mismos, entendiendo –tal y como lo hacía Barthes– que con frecuencia alterar el código es más subversivo que destruirlo (Tascón y Quintana, 2012). De una manera u otra, el humor estaba presente en el 15M, circulando entre las calles y las asambleas, entre el barrio y la plaza. La experiencia y el lenguaje se traducirían a tantas tiras y viñetas, como por ejemplo aquella de El Roto, en la que se leía: “¡A la puta calle!, nos dijeron. Y eso hicimos”¹⁸⁰.

Stiob: hegemonía de la forma y política de la sobreidentificación

A través de esta retórica, de los giros e inversiones, de la ironía y de la crítica política, el humor ponía en escena una ruptura cognitiva con la realidad. Todas aquellas pancartas individuales o colectivas –pintadas a menudo en grupo–, todos aquellos cartones reciclados y reconvertidos en soportes de escritura, colgados junto a los cajeros y las fachadas de los bancos en la Acampada Coruña, se volvían espacios para la imaginación y el humor, y respondían –ahora en las plazas– a la lógica del *Do-It-Yourself* tanto tiempo cultivada en el seno de los movimientos, pues los lemas ya no eran fabricados por un pequeño grupo, ni venían fijados desde arriba (Romanos, 2013). Tal ruptura cognitiva, que convivía al mismo tiempo con una ruptura emocional y afectiva, buscaba después de todo resignificar lo cotidiano, lo político, lo democrático.

La realidad de la vida cotidiana, recuérdese, se presenta como un marco interpretado, mundo intersubjetivo que comparto con otros, organizado alrededor del cuerpo y alrededor del presente (Berger y Luckman, 1991). En dicha cotidianidad, siguiendo a ambos autores, las interacciones se suceden como si fueran procesos de negociación: “La vida cotidiana del individuo puede considerarse en relación con la puesta en marcha de un aparato conversacional que mantiene, modifica y reconstruye continuamente su realidad subjetiva” (ibíd.: 191). Precisamente, para renegociar el presente y abrir la conversación al conjunto de la sociedad, para imaginar e impulsar *la reconstrucción social de la realidad*, el 15M se convertía en un movimiento de los cuerpos y en un movimiento de los espacios (de las plazas), pero también en un movimiento de las palabras. Para reiniciar la conversación en otros términos, primero, no correspondía cambiar los términos, sino resignificar las palabras.

Era ahí cuando aparecía el *stiob*, género cómico con el que entender los cambios acaecidos en el régimen discursivo desde mayo de 2011, sabiendo que todo lenguaje depende de las sanciones que lo rodean y que todo discurso es fruto de un contexto, de una actividad situada y dialógica (Bajtín, 2004; Bloch, 1975; Duranti, 1997). El *stiob*, palabra rusa pronunciada “stee-YOP”, es definido por Yurchak (2003) como una parodia de la sobreidentificación nacida en el tardosocialismo soviético, una estética de

¹⁸⁰Véase: <http://tu2is.blogspot.com.es/2011/06/el-roto-los-jovenes-del-15m-son.html>.

la ironía que difiere del sarcasmo, del cinismo, del absurdo y del escarnio en tanto requiere sobreidentificarse con la persona, el objeto o la idea a quien se dirige la burla, hasta el punto de llegar a confundirse –cuando la cosa sale bien parada– con la forma original. En su puesta en escena (o en su puesta en discurso), el *stiob* puede camuflar su juego humorístico mediante la seriedad que implica la caricatura profunda de las formas burladas, pues le es propio mostrar adhesión a algo al mismo tiempo que lo ridiculiza.

Recurso humorístico que tiende a aparecer en contextos hipernormativizados, donde el predominio de una *hegemonía de la forma* nos revela la existencia de una forma hegemónica, que se repite y se normaliza en torno a un discurso autorizado. En su análisis, Yurchak estudia la importancia que el *stiob* –junto a otras expresiones– tuvo en el proceso de minado interno de la Unión Soviética, centrándose especialmente en los tiempos de la *perestroika* de Gorbachov, si bien ofrece un análisis histórico de los distintos regímenes discursivos sucedidos en la URSS desde los años 50 hasta mediados de los 80, periodo que él caracteriza como de “*Late Socialism*”. En este arco temporal, donde se suceden continuos experimentos con el lenguaje por parte del sistema, y que va sentando las condiciones de posibilidad del repentino derrumbamiento soviético, tienen lugar una serie de cambios en el discurso oficial, pasándose primeramente de un modelo estalinista a un modelo semántico, y más adelante a un modelo pragmático.

En la primera época, la del *modelo estalinista*, cada nueva formulación lingüística del régimen debía ser evaluada por los expertos del Partido, organizados bajo el mando de Stalin, quien ejercía –en términos goffmanianos– el papel de “director” del discurso. No obstante, él mismo iniciaría un cambio de paradigma en 1950, que terminaría ahorrando –irónicamente– dicha figura. Reemplazando los experimentos modernos y vanguardistas iniciados en los años 20 por un tipo de escritura y evaluación científica, de corte marcadamente positivista, se pasaba de la opinión subjetiva (y la censura) de un director a un gobierno del discurso en base a leyes objetivas. Así, las discusiones sobre el lenguaje correcto o incorrecto desaparecían de la esfera pública, y la producción de textos del Partido se reducía a una tarea oculta del Comité Central.

En un segundo giro, muerto Stalin, tuvo lugar en los 60 la introducción del *modelo semántico*, en que se entendía que el significado de los textos oficiales estaba implícito en su forma, fijado dentro de ellos, transparente e independiente del contexto, sin necesidad alguna de interpretación. Nacía así un modelo hipernormativizado, que exigía a los líderes y propagandistas la habilidad técnica de reproducir bloques prefabricados de discurso, en base a una escritura colectiva en bloques (*blochnoe pis'mo*) efectuada por especialistas, quienes ejercían entre sí como contrapesos y evitaban la personalización y subjetivación del texto. Tal modelo conllevaba la búsqueda compulsiva de la forma, lo que obligaba al propio Krushchev a leer sus discursos, por miedo a salirse del guión y a violar la disciplina del lenguaje: “Ni un solo paso fuera de la norma (*nikakogo otstupleniia otnormy*)” (Yurchak, 2003: 490). Así, el discurso del Partido y el de sus comités y organizaciones juveniles (el *Komsomol*), exigía públicamente una máxima precisión en el lenguaje y en la comunicación política. La misma fraseología era repetida hasta la saciedad, de tal guisa que el discurso devenía una forma de saturación desubjetivada. Si alguien ojeaba las portadas del *Pravda* o del *Neues Deutschland* se encontraba con las mismas estructuras, con las mismas fórmulas. Igualmente, si alguien reparaba en los discursos de los líderes comunistas más jóvenes, podía percibir lo que llegaba a sus oídos como un calco de los textos de sus predecesores. “La presión consistía en adherirse a la norma precisa y objetiva, minimizando las interpretaciones y las voces propias” (Yurchak y Boyer, 2010: 182). En definitiva, convenía reproducir la forma antes que pararse a pensar en su significado.

La última etapa introducía el *modelo pragmático*, un terreno fértil para el *stiob*. La escritura en bloques representaba la exageración total, la absoluta obsesión por la forma, de tal modo que la política soviética construía –sin saberlo– su propia caricatura. Como resultado, buena parte de la población dejaba de interesarse por los significados que el lenguaje ideológico supuestamente transmitía y comunicaba: bastaba adherirse a la forma. En el lenguaje ordinario existía una expresión con la que referirse al discurso oficial, que durante los años 70 se construía con frases interminables, sin apenas verbos, rescatando citas y bloques de otros textos en base a una intertextualidad-de-manifiestos: para la gente, aquel lenguaje sonaba como un compacto tablón de madera, algo mecánico y rígido –digno de una sanción cómica à la Bergson (1943)–, y por eso lo llamaban “*dubovyi iazyk*”, “lenguaje de roble” (Yurchak, 2003: 495). Con la llegada del modelo pragmático, sin embargo, se entiende que el significado ya no se encuentra encerrado literalmente en los textos, sino que ahora pasa a depender del contexto y de las interpretaciones correspondientes. A la manera de los textos legales y del lenguaje de la abogacía, por ejemplo, cada caso y cada lectura podían fijar nuevos significados.

Sería entonces, de los 70 hasta el fin de la URSS, cuando la sobreidentificación del *stiob* se convertiría en arma efectiva. No importaba tanto adherirse a los significados del Partido cuanto reproducir con precisión sus formas ideológicas. En realidad, la escritura en bloques y el férreo discurso oficial habían provocado el efecto anverso: bajo la aparente adhesión ritual a la forma y al significante, el contenido quedaba más o menos libre, sujeto a la intencionalidad de cada uno. El sistema era reproducido a nivel formal: se participaba en los actos del Partido, se votaba, se acudía en masa a las manifestaciones, etc., pero cada vez más gente –especialmente los jóvenes– reinterpretaba creativamente los símbolos, desdeologizaba los dogmas y resignificaba a su manera los valores comunistas, algo propio –cabe indicar– de la ambigüedad consustancial al ejercicio de la expresión simbólica, donde entra en juego tanto la polisemia como el contexto de enunciación. He aquí una clave para entender el *stiob* y su particular traslación cultural al 15M: *reproducir la forma, transformar el significado*. A este juego paródico y del lenguaje, giro del significado en el significante, Yurchak lo denomina “*heteronymous shift*”: cambio heterónimo. Un cambio, explica, que no ha de ser reducido a simple resistencia, disimulo u oportunismo, pues muchos de quienes lo practicaban seguían adhiriéndose al comunismo, a los valores que a la vez ridiculizaban.

Parodia que se confundía a través de la forma con los mensajes oficiales, autorizados y consensuados. El Estado, si bien no dudaba en identificar y perseguir las críticas frontales, se sentía confuso al reconocer una crítica basada en la sobreidentificación, burla que usaba sus mismas palabras (sus *keywords*), sus mismos significantes. Confuso, además –y esto también guarda relación con los indignados–, porque dicha parodia se identificaba, en su ambigua escenificación, con los valores del régimen, dándoles en cambio otro sentido; también era por eso que el *stiob* ofrecía a sus practicantes una suerte de “refugio ético”, que los hacía rehuir los ejes políticos tradicionales entre Estado y oposición, entre izquierda y derecha. El cambio heterónimo ganaría presencia no sólo entre humoristas sino entre la joven población soviética. El *rock* anglosajón, por ejemplo, era tachado oficialmente de burgués y anti-comunista: los jóvenes del *Komsomol* debían reproducir en las páginas de sus revistas la forma marcada desde arriba (anti-burguesa), pero en cambio se hacían con casetes traídas por los marinos, escuchaban a Pink Floyd y a Led Zeppelin y montaban bandas de música con nombres en inglés, importando y resignificando tales ritmos, afirmando su compromiso con el comunismo pero, a la vez, diciendo que el *rock* no era algo burgués.

Agrupaciones como la eslovena *Novi Kolektivizen* también tiraban de *stiob* fuera de Rusia, en la Yugoslavia comunista. En 1987, el colectivo ganó una competición de cartelera con la que se quería honrar a Tito y a su régimen. Su póster causó un gran revuelo, pues tras su publicación y su distribución se hallaron asombrosas semejanzas con un viejo cartel de propaganda nazi. El cartel (su forma, sus colores) era casi idéntico, cambiando algunos símbolos: la esvástica se sustituía por la estrella roja, el águila por la paloma. En los tribunales se concluyó que no existían pruebas para castigar a los artistas, lo que llevó a muchos a especular con que el Estado, en verdad, no quería admitir que el jurado del certamen que dictaminaba en su nombre no sabía diferenciar entre un cartel nazi y otro comunista... Lo que en el concurso se había valorado como un símbolo triunfal, se convertía de pronto en una imagen radical y peligrosa, y quedaba claro que era mejor mantener intacta la forma oficial para evitar mensajes erróneos¹⁸¹.

Mensajes como los transmitidos entre 1990 y 1991 por el periodista Kuryokhin, de vuelta en la URSS, en los años previos a su desintegración, durante la *perestroika*, cuando se cuestionaba el legado soviético. En aquellos años, queriendo distanciarse del pasado, no dejaban de difundirse noticias infundadas sobre la vida secreta de Lenin: su salud, sus relaciones, su muerte. En este caso, el *stiob* jugaba con la imagen de uno de sus símbolos dominantes. Invitado al *Piatoe koleso*, popular programa de televisión, Kuryokhin recurrió al tono serio y a la sobreidentificación para dirigirse a la audiencia. En su reciente viaje a México, contaba, se había dedicado a estudiar los efectos que las sustancias alucinógenas habían tenido en las revoluciones sociales americanas. Rodeado de libros y mirando a la cámara, después de hora y media, Kuryokhin hablaba con lenguaje preciso y riguroso, repitiendo los bloques, comentando cómo Lenin y sus camaradas eran grandes amantes de las setas crecidas en los bosques rusos. Su tesis la llevaría hasta el final, con tono científico, argumentando que –después de muchos años de consumo y produciéndose un desplazamiento de la personalidad como resultado de tales sustancias– los compatriotas de la Revolución de Octubre se habían convertido en setas... La parodia se burlaba en este caso de la constante contaminación mediática, de la difusión incesante de rumores, e ilustraba no tanto la ingenuidad de los espectadores sino más bien el lugar común en que se había convertido el parloteo sobre el pasado de la revolución, exponiendo los mecanismos con los que operaba el discurso dominante.

Caído el telón de acero, el *stiob* viajó a los países capitalistas, viéndose incrementada su presencia –al menos en EE.UU.– desde mediados de los años 90. Las formas de sobreidentificación paródica aparecían tanto en la vida política como en la cultura pública, en el activismo, en los cómics y en los *mass-media*. Por ello, Yurchak y Boyer (2010) hablan del *American stiob*. Programas de televisión como *The Daily Show* de Jon Stewart y *Colbert Report* de Stephen Colbert, parodias de telediarios como *CNNN* en Australia o activistas como *The Yes Men*, aseguran, son algunos ejemplos de *stiob* que parodian la realidad habitando la norma y la forma dominante, sirviéndose de las frases hechas, de la estructura retórica, de las imágenes y de la *mise en scène*¹⁸².

¹⁸¹En este caso, cabe suponer que en realidad la “maldad” del cartel no era algo intrínseco o consustancial a su forma, sino que ésta se extraía o se producía a través de una determinada interpretación contextual. Es decir, intención *más* contexto. Actuaba como un símbolo, y quedaba sujeto a que alguien tirase de alguna de sus posibles hebras semánticas para forzar la inquietante paradoja (Couceiro, 2014).

¹⁸²*The Yes Men*, por ejemplo, se hicieron famosos –entre otras muchas acciones– tras hacerse pasar por miembros de la OMC, anunciando que la Organización Mundial del Comercio sería disuelta para dar paso a la ORC (Organización para la Regulación del Comercio), con el afán de respetar la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU y habida cuenta de que las reglas del libre mercado no habían llevado sino a un incremento notable de la pobreza, la contaminación y la desigualdad global. Un día después de su acción, ante medios de comunicación de

Del mundo soviético a las democracias liberales, el *stiob* viaja para emplazarse de nuevo en un contexto de regulación hipernormativa, formal y ritual del lenguaje político, contestando igualmente la hegemonía de la forma. Si bien la cultura pública del tardosocialismo, explican, estaba fuertemente monopolizada –con el aparato de producción mediática integrado en el Partido y en las instituciones–, también la hipernormativización del discurso aparece en el capitalismo. La política tardoliberal, sostienen, se ha convertido en una “*performance* cultural profesionalizada” (ibíd.: 209), un teatro donde no importa qué se dice sino cómo y cuántas veces se dice. Padecemos la concentración oligopólica de los medios de masas, marcados por una ideología liberal orientada al mercado, con una explosión de canales que fomentan la reproducción del discurso debido a su interconexión digital en tiempo real (vía *copy-paste* a través de fuentes compartidas, por ejemplo, en Internet o a través de monitores con noticias por cable 24 horas al día, colocados en cada redacción de periódico), cuyos bloques temáticos, tertulianos, *keywords* y frases hechas tienden a repetir la forma dominante.

La tesis de Yurchak y Boyer parece sencilla: los regímenes liberales operan hoy bajo condiciones discursivas no tan distintas a las del tardosocialismo. Tras el colapso de la URSS tuvo lugar la reorganización ideológica de la política occidental, que hasta entonces se había forjado en contraposición a la amenaza comunista. Con la caída del muro se acentuó la tendencia liberal a autorreferenciarse y a enaltecerse a sí misma, situándose en el discurso como la viva imagen del progreso y de la libertad, como la última parada –cuando todos los demás experimentos políticos habían fracasado– en el “final de la historia” (Fukuyama, 1992), echando mano de las mismas herramientas de formalización y repetición que habían usado los soviéticos. Ahora cambiaban las palabras. Si en la URSS la letanía de los bloques decía “comunismo”, “comunismo”, “socialismo”, “socialismo” –impidiendo cualquier discusión al respecto–, en EE.UU. la retahíla hablaba de “libertad”, “libertad”, “capitalismo”, “capitalismo”, dando ambos conceptos por indiscutibles. Mercado, competitividad y emprendimiento pasaban a dominar los mensajes, obviándose otros como el de la reciprocidad, base de cualquier sociabilidad. En un nuevo e inesperado viaje, el *stiob* –según planteo en este análisis– reapareció de golpe en las plazas indignadas. Su parodia ya no se centraba en el socialismo, tampoco (o no sólo) en el capitalismo, sino en otro concepto: la democracia.

***Stiob* y democracia: misma forma, distinto significado**

A las dos lógicas explicadas anteriormente, por lo tanto, la del “*networking*” y la de la “agregación” (Juris, 2008, 2012), habría que añadir –al hablar del 15M y del caso español– una tercera fase, otra lógica, la del “cambio heterónimo” (Yurchak, 2003): *reproducir la forma, transformar el significado*. Durante las

todo el mundo, el presidente de la OMC tuvo que declarar que no existía tal intención y que todo lo dicho era falso. *Mimesis, revelación y rearticulación*, tal es la secuencia que suelen seguir estos activistas. Primero mimetizan la forma y el discurso hegemónico: se visten, gesticulan y hablan del mismo modo, creando además las mismas *webs* con los mismos textos e iguales palabras e iconos; luego revelan el *hoax*, la broma, al extender hasta el límite la caricatura; y por último, la rearticulación les permite lanzar sus objetivos, criticando a gobiernos, medios y corporaciones. Su éxito, como el de Kuryokhin, radica en su confusión con los mensajes repetidos a diario por ciertos medios y ciertos canales. Así ocurrió también en 2004, en el veinte aniversario de la tragedia de Bhopal (India), cuando la explosión de la planta química de *Dow Chemicals* provocó la muerte de más de 12.000 personas (Yurchak y Boyer, 2010). La multinacional nunca aceptó la total responsabilidad de lo ocurrido. En tan triste aniversario, la cadena inglesa BBC contactó con representantes de *Dow Chemicals* a través, precisamente, de una web falsa creada por *The Yes Men*. En una entrevista por satélite retransmitida en todo el mundo, el “representante” de la firma se comprometió a liquidar su filial en Bhopal y a transferir los activos de la empresa a las víctimas de la catástrofe. El presentador, con síntomas manifiestos e incontenibles de alegría, aprovechó la ocasión para reprochar a la firma que no lo hubiese hecho antes...

últimas décadas, al menos desde los Pactos de la Moncloa de 1977, la hoy conocida por algunos como “Cultura de la Transición” (Fernández-Savater, 2011, 2013), compuesta y defendida tanto por la izquierda y como por la derecha del arco parlamentario, ha venido policiando el discurso y las miradas sobre la realidad. Un concepto entendido en su amplia acepción, que incluye a la vez –en dicha cultura– al sistema de partidos, a la monarquía, a la prensa, a la Constitución del 78, a la división de las comunidades autónomas, a la banca, etc.; una configuración de lo sensible, en definitiva, que estructura qué se puede hacer en el juego político, y que actúa como una “fábrica de la percepción” puesta a funcionar por políticos, periodistas, intelectuales o artistas, volcados fervientemente desde hace décadas en la producción de un único relato, el de la *democracia*. Una democracia –afortunadamente conquistada después de mucho dolor– representativa y liberal, representada una y otra vez como el único antídoto contra la reaparición de los males que devastaron el país durante el siglo XX, como el antídoto contra un pasado que siempre amenaza con reaparecer en el presente, el cruel fantasma de la guerra civil.

Desde este enfoque, la Cultura de la Transición es caracterizada ante todo como una cultura consensual, pero no porque se llegue al consenso tras hacer dialogar los desacuerdos, sino porque se prescribe de entrada el campo de lo posible, de lo decible, de lo negociable: el consenso es punto de partida, no de llegada. Estamos, según Fernández-Savater (2011), ante una “cultura” desproblematizadora y despolitizadora, que considera irresponsable y desestabilizadora cualquier pregunta abierta sobre la vida en común por fuera del marco de lo autorizado, esto es, por fuera de la forma hegemónica y del discurso normativizado. Una cultura, dirá –aunque al hablar de cultura acomete una cierta simplificación, reduciendo una realidad (siempre) múltiple e instrumentalizando el concepto para referirse, realmente, a una determinada estrategia política–, que ha venido vanagloriándose en las últimas décadas de sus conquistas, hablando una y otra vez de sus bondades, haciendo gala de un monopolio de los sentidos: *de la memoria* (qué recordar y para qué, clave para neutralizar un pasado incómodo); *de los temas* (qué pensar y en qué términos, evitando cuestiones tabú como las del nacionalismo y el peligro separatista); y *de las palabras* (cómo debe circular la palabra y qué deben decir las palabras, centralizando los sistemas de información, marcando temas intocables, usando palabras-fetichismo como libertad, Constitución, democracia, etc.). En definitiva, un monopolio cultural de los sentidos que establece que hay cosas que no se dicen, que no se ven y que no se hacen, y que lo establece desde una posición de poder, dominante y estratégica, aunque a menudo –en un sentido táctico y desde abajo– también los activistas se apoyan en tabúes, silencios y palabras fetichismo.

Por eso, la política de grietas introducida por el 15M, dispuesto a hablar de “libertad”, “respeto”, “democracia”, “Constitución”, “consenso”, “transición”... pero resignificando tales términos y desafiando el anterior monopolio, podría explicarse como profanación de lo sagrado –una profanación, a su vez, encaminada a resacralizar los conceptos pervertidos–, una ruptura del relato dominante, del discurso autorizado y del encantamiento que ha venido provocando que el aura anterior –intocable y resumida en la expresión Cultura de la Transición– vaya perdiendo paulatinamente, al menos para una parte de la población, crédito y legitimidad, volviéndose así tocable y susceptible de discusión (Fernández-Savater, 2013). Tocable y discutible puesto que, para muchos, cansados ya de la máquina discursiva (y repetitiva) del sistema, de sus *Leitmotivs* y de sus lugares comunes, hace tiempo –por decirlo de alguna manera– que las palabras traicionan o no encajan con la realidad, yendo las cosas por un lado y las palabras por el otro¹⁸³.

¹⁸³En este sentido, uno de los ejemplos más recurrentes entre los activistas y el común de los indignados tiene que ver con la Constitución de 1978. Alabada repetidamente por la generación anterior, elogiada como ejemplo de

Así, comentado lo anterior, la instalación del 15M en el centro de plazas, ciudades y pantallas, ocupando espacio y discursos, desparramándose por las calles pero también por los bares y cafetines, impactando y confundiendo a muchos por hablar con las palabras de muchos, introdujo entre algunos una “ruptura de los sentidos” (Rancière, 2005), tal y como ocurre en ciertas expresiones artísticas. Así como el humor nos sitúa ante una ruptura cognitiva, los juegos humorísticos del 15M (el *stiob*, por ejemplo) le añadían a ésta una ruptura sensorial que viene provocada, según Rancière, por el desarrollo simultáneo de dos regímenes distintos: con el primero percibimos habitualmente el mundo y sus relaciones, y en él los significados se tornan familiares y comprensibles (“*Vosotros sois antisistema*”); con el segundo, en cambio, las cosas toman otro sentido, separándose de su percepción habitual y pasando a ser vistas desde otro ángulo (“*No somos antisistema. El sistema es anti-nosotros*”). Así, señala, puede producirse un “*shock* perceptivo sensorial” que, llegado el caso y ante determinadas circunstancias, produciéndose una negociación entre los dos polos, podrá provocar una “redistribución de lo sensible” capaz de generar otras maneras de ver, hablar y mirar.

En plazas, asambleas y acampadas, los indignados se sobreidentificaban con los valores de la Transición, tomando su diccionario y su fraseología y rellenando sus conceptos de significados nuevos, mimetizando la retórica, penetrando el campo semántico y decidiendo qué pensar y en qué términos hacerlo. En la Acampada Coruña –al menos en las dos primeras semanas, mientras me mantuve en el terreno–, “civismo” y “pacifismo” estaban a la orden del día: respeto en los turnos de palabra, hospitalidad e inclusión, omisión del lenguaje sexista, apertura y orden, horarios y reglas de uso y limpieza del espacio público (prohibición de drogas y alcohol), la “noviolencia” como actitud y como metodología de acción y organización¹⁸⁴ (Cañero, 2013), etc. También el “diálogo”, elemental en la Cultura de la Transición, aparecía por doquier, entre vecinos y extraños, entre amigos y transeúntes, entre jóvenes y no tan jóvenes. El “consenso”, y no aquél que cerraba de entrada las puertas a las divergencias, era la palabra fetiche en las asambleas, y a menudo la causa de eternos debates y de algún que otro rifirrafe.

Camuflándose en las reglas del juego, el 15M estiraba la forma hasta el absurdo y sobredimensionaba su estructura organizativa: aparecían, como en el parlamento, las “comisiones”. Primero la de asamblea, la de logística, la legal o la de comunicación. Luego se multiplicaban, hasta convertirse aquello en una instalación burocrática: acción, consumo, economía, contenidos, difusión, dinamización, vivienda, infantil, informática, feminismos, internacional... Al final, la burocracia –tan odiada, entendida como omnipresente– se llevaba hasta el extremo de la caricatura, parodiada y

cohesión y consenso a la salida de la dictadura, la Constitución se presentaba desde hacía décadas como un objeto de culto, sagrado, intocable, casi eterno. Y sin embargo, cuando su alteración y modificación parecía inimaginable –siendo, no obstante, una reclamación recurrente, en lo tocante a ciertos artículos, entre parte de la sociedad movilizada–, de manera repentina y sin previo aviso, durante el gobierno del PSOE en septiembre de 2011 y con el apoyo del principal partido de la oposición (PP), el Congreso decidió aprobar la reforma del artículo 135, estableciendo el concepto de “estabilidad presupuestaria” y dándole prioridad al pago de la deuda pública en los presupuestos generales. Más allá del texto en cuestión, la fulminante modificación de la carta magna era leída por los indignados como un rebajamiento a los dictámenes europeos y un síntoma más de la pérdida de soberanía nacional. Las palabras por un lado, la realidad por otra. La Constitución era intocable... hasta que dejó de serlo. Tal gesto, además, se leía como un significativo desprecio a la ciudadanía, que movilizaba en las calles exigía una Constitución más acorde, decían, con los tiempos. Representación y participación parecían términos excluyentes, a la vez que la política de partido ignoraba descaradamente a la política del movimiento.

¹⁸⁴El propio Ribas, que entre la multitud se preguntaba qué estaba ocurriendo y por qué no se tomaban medidas más directas, y al que veía moverse intranquilo en varias de las asambleas del 15M, reconocería que esa actitud, en un principio, le parecía un tipo de “pacifismo totalitario, impositivo y expansivo”.

ridiculizada: aparecían la comisión del amor, la de los abrazos, la de la espiritualidad y la del buen rollo... No por casualidad, en Coruña, esta última estaba integrada por Teresa y demás propóleras, encargadas de gestionar los cuidados y de llevar “buena onda” a la plaza¹⁸⁵.

Desde la plaza, precisamente, se hablaba también de “transición”. Más aún, se hablaba de protagonizar colectivamente una “segunda Transición”... que completase a la primera, “caduca”, “vieja” y “fallida”, decían (*“Democracia 1.0: Obsoleta. Democracia 2.0: Instalando”*). Mismo significante, distinto significado. A la democracia se le exigía ahora que fuese “real”, “directa”, “participativa”, y también – inspirándose en el ejemplo de Islandia y en su reforma constitucional vía Internet– “2.0”. Una “democracia profunda”, al fin y al cabo, pensada e imaginada antes por otros (Appadurai, 2002).

Cuando coreaban *“¡Lo llaman democracia y no lo es!”*, por lo tanto, no se burlaban ni se encaraban con la forma, sino que se sobreidentificaban con ella, exigiendo y queriendo ser más democráticos – arrogándose, también es verdad, cierta *autenticidad democrática*–, y atacando a aquéllos que, disponiendo de su control discursivo, habían mancillado su significado: *“Si es democracia, ¿por qué perjudica a la mayoría?”*, se veía escrito en un cartel. “Vergüenza”, “corrupción”, “estafa”, la responsabilidad se le atribuía a todo un sistema (“culpa del sistema”), pues echar la culpa equivale a expresar la afiliación cultural (Douglas, 1998). Así, el 15M trataba de mostrar que la democracia se ha de hacer y rehacer en la práctica, reinventándose como cualquier tradición, pues ésta, como ocurre con el lenguaje y las palabras, no existe como estado psicológico inmutable ni como algo definido completamente en la mente del emisor antes del acto del habla, sino que cobra fuerza y sentido en la acción contextualizada en la que se presenta y es enunciada (Duranti, 1997). En este caso, desde las plazas, la democracia parecía ser una combinación –deícticamente hablando– de lenguaje, orientación espacial y movimiento corporal. Un deseo de democracia que nacía –teniendo también en cuenta el marco temporal– desde lo más hondo de la crisis, y que, estirada a través del *stíob*, no podía entenderse separada de una directa e intensa vivencia de los cuerpos en proximidad, ni de una disposición horizontal en el espacio, ni de una multivocalidad expresada en asambleas, y tampoco captaríamos su significado si lo separamos de los objetos y los artefactos, las pantallas de ordenador y los toldos de las acampadas, los teléfonos y las pancartas, las fuentes y los cables, y de toda la infraestructura digital que hibridaba cada día con la infraestructura material al aire libre.

El 15M exigía la reconfiguración de lo deliberativo y de la representación: “Queremos decidir, no elegir”. Democracia: se identificaban con ella para transformarla. “Esto es el ágora”, decían, y aunque nadie creía que se pudiese gobernar el país desde una plaza, se rehacía la forma democrática en cada ciudad, usando cada experiencia para un cambio más amplio. La cantilena escuchada repetidamente durante la Cultura de la Transición, o así lo entendían aquellos días a pie de calle, según la cual la actual democracia era el continente indiscutible, el marco inquebrantable, el límite sin excepción, daba paso ahora a otra melodía, a una en la cual la actual democracia ya no era la norma sino el problema, y devenía el objeto mismo de discusión, el contenido revisitado: para los indignados, curiosamente, lo más democrático era dudar, en primer lugar, si el “régimen” en el que vivían –y al que aludían

¹⁸⁵Tales comisiones, más preocupadas por la gestión de la convivencia y de las relaciones, no eran un caso aislado. He ahí, por ejemplo, el Proyecto Acta en Madrid (Romanos, 2013), que servía para reforzar la cohesión interna a través de bromas y juegos varios. Todavía bajo el registro de lo cómico, se creaban cuentas falsas en Twitter para suplantar la identidad y burlarse de ciertos grupos, al más puro estilo *The Yes Men*. Así ocurrió en agosto de 2011, cuando se creó *@acampadapolicia* una vez que las fuerzas del orden hubieron entrado en la Puerta del Sol y desalojado, con cierta violencia, a los allí presentes.

sistemáticamente con un cariz estigmatizador: “Régimen del 78”– era plenamente democrático, si les permitía –de manera continuada y no excepcional, cada cuatro años– participar activamente en los asuntos comunes, y si la Constitución, la ley electoral, las instituciones y el sistema de partidos estaban realmente a la altura de las circunstancias. Con métodos y tácticas bien diferentes, usando las palabras y los cuerpos de un modo radicalmente distinto, la gente en las plazas consiguió –al menos por un momento– aquello que el *Black Bloc* exigía y que había intentado hacer en Seattle en 1999: “Romper el discurso” (Graeber, 2009).

Ahora bien, si tanto las tácticas de guerrilla urbana del *Black Bloc* como la lógica de las contracumbres nacían en gran medida como pasión destituyente –traducida en el lema de algunos de sus movimientos afines, como el “*¡que se vayan todos!*” del “corralito” argentino en 2001–, el 15M marcaba el paso de lo *destituyente* a lo *constituyente*, pues no nacía como simple reacción ante las injusticias de la crisis. He ahí su “pasión constituyente” (Antentas y Vivas, 2012), que va en un sentido contrario a la atomización impuesta por el neoliberalismo, y que ha de entenderse como rebelión política en favor de un cambio, democrático y constitucional. En este sentido, el poder constituyente ha sido definido como “la potencia de dar forma a la innovación que la resistencia y la insurrección han producido; y de darles una forma histórica nueva, adecuada, teleológicamente eficaz” (Negri, 2003). Innovación que pueda guiar, aprovechando la “redistribución de lo sensible” enunciada por Rancière (2005), hacia la reconfiguración de los temas y de las organizaciones propias del anterior periodo fordista (vinculadas a sus correspondientes derechos sociales, como los sindicatos), y que introduzca una nueva gramática política donde “democracia” sea una palabra clave.

Cuestión de significados. Al igual que ocurría con *Jokenhagen* en la primera parte, el 15M luchaba por la democracia y por la ciudad desde la propia ciudad, a través de un juego de cuerpos y de palabras. De cara a este salto constituyente, gradual y complejo, hacían valer –entre otros– dos recursos: el cuerpo y el humor. En el segundo caso, ya explicado, la sobreidentificación llevaba a los indignados a decirse y a presentarse como más democráticos y más pacíficos que los políticos y que la policía enviada por éstos, ganándose el apoyo estadístico de un amplio porcentaje de la población. Además, tal y como ocurría en la antigua Unión Soviética, al repetir los mantras del discurso dominante confundían a sus adversarios, pues usaban sus mismas palabras. A su vez, un lenguaje inclusivo nacía, generando en ciertos sectores aún más confusión: frente al relato previsible de las “dos Españas”, de “rojos” y “azules”, de “izquierda” y “derecha”, la democracia se presentaba como un eje transversal y una invitación abierta, jugando con conceptos no tan codificados: “afectados”, “vecinos”, “cualquiera”, “indignados”, “99%”... palabras con las que desplazar las identidades más cerradas y con las que abrir los espacios y los discursos, dándole así sentido al anonimato, no en tanto en cuanto se rechazaban los nombres sino más bien en tanto que se asumían nombres compartidos: “Un nombre de cualquiera contra los nombres separadores” (Fernández-Savater, 2012). La vieja forma se repensaba con aires nuevos, como si se ventilase de pronto la historia. Así lo entendía El Roto en otra de sus viñetas: “Los jóvenes salieron a la calle y súbitamente todos los partidos envejecieron”¹⁸⁶.

Pero la democracia, qué duda cabe, tenía también sus detractores. Un tema complejo, sin duda, más complejo de lo que a menudo reflejan los discursos. No puedo ahora profundizar en ello, pero basta indicar que, en gran medida, el *demos* y el *aristos* son, al mismo tiempo, dialécticamente opuestos y complementarios. Ya en la Grecia antigua, por ejemplo, la democracia se usaba como un insulto por

¹⁸⁶Véase: <http://tu2is.blogspot.com.es/2011/06/el-roto-los-jovenes-del-15m-son.html>.

quienes creían que el poder se transmitía por nacimiento y que un poder del pueblo resultaba abominable. Hoy, aún provoca repulsión entre quienes piensan que la ley divina es el único fundamento legítimo (Rancière, 2006). En 1973, en una crisis económica con múltiples semejanzas a la actual, un informe para la Comisión Trilateral redactado entre otros por Samuel Huntington lo dejaba bastante claro: hablaban de “crisis” para lamentarse de la “oleada democrática” de los años 60 y del repunte global de una *excesiva participación ciudadana* que llevaba a “un aumento irrefrenable de demandas que presionan a los gobiernos, debilitan la autoridad y vuelven a los individuos y grupos reacios a la disciplina y a los sacrificios requeridos por el bien común” (ibíd.: 17). Eso sí, si bien los detractores –los sectores más privilegiados– exigían durante el 15M acabar con ese nuevo *exceso* democrático, los indignados parecían ignorar, a su vez, que no existe estrictamente hablando ningún gobierno democrático (ideal), puesto que “los gobiernos son ejercidos siempre por la minoría sobre la mayoría” (ibíd.: 76), y puesto que “todo Estado es oligárquico” (ibíd.: 103). Aun así, en el horizonte político se inscribía la democracia, ilusionante y esperanzadora para unos, amenazante y peligrosa para otros. El humor era tan sólo un recurso con que ponerla sobre la mesa. El otro era el cuerpo.

Cuerpo dolido, cuerpo narrado: un recurso para ganar un derecho

Hasta aquí, al fuego lento de esta etnografía y en consonancia con mi trabajo de campo, el cuerpo ha sido presentado y retratado de distintas formas, entre otras: *locus* por excelencia de lo social (Mauss, 2002); sitio de civilización (Elias, 1973), socialización y *distinción* (Bourdieu, 1998); lugar de disciplinamiento (Foucault, 1990), pero también de lucha, performatividad y cambio (Butler, 2004); hoja de ruta hacia procesos culturales (Ferrándiz, 2011); intercambiado a veces como mensajes (Feldman, 1991), otras dotado de ambigüedad (Infantino, 2010); lugar de verdad y salud, sustituto del alma en nuestra era (Le Breton, 2010); cuerpos a menudo flexibles (Martin, 1994), no singulares sino múltiples, formando parte de un todo entrelazado y en tensión (Mol, 2002); cuerpos purificados a través de rituales, espacios, dietas o tecnologías (Vigarello, 2005); empleados como metáforas de lo político, del gobierno y de la institución (Scheper-Hughes, 1997); cuerpos vividos, no sólo biológicos (Lock y Farquhar, 2007), mirados en la interrelación constitutiva del cuerpo social y del individual (Douglas, 1988); signo de estatus y vía para la obtención de capital corporal (Wacquant, 2004), multiplicidad sólida y a la vez elusiva (Turner, 1989); cuerpo instrumentalizado y pensado como proyecto, por ejemplo de camuflaje (Atkinson, 2003); cuerpo cuya piel social es el escenario donde los dramas se asientan y se desarrollan (Turner, 2007), etc.

A su vez, con el modesto salto sugerido de las “técnicas del cuerpo” (Mauss, 2002) a las “tácticas del cuerpo”, tal y como fue explicado detenidamente en el capítulo tercero al hablar del CS Própolis, mi intención ha sido la de introducir en el centro del análisis la cuestión política, o más bien, la cuestión de lo político en los usos activistas del cuerpo. Tácticas que se despliegan siempre en un espacio y con un fin, en este caso en el espacio de la ciudad y con el fin de reconquistarla y de reimaginarla. Para ello traté de valerme, además, del paradigma del *embodiment* (corporización o encarnación) (Csordas, 1990; Jackson, 1983), que plantea el cuerpo no sólo como el lugar donde lo social se inscribe sino como el campo propio de la cultura, paradigma que –teniendo en cuenta la fenomenología– se antoja muy útil para el estudio antropológico del cuerpo.

En relación con el sentido táctico que he tratado de describir, no puedo ahora sino referenciar los “usos políticos del cuerpo” mentados por Fassin (2003). En su estudio con inmigrantes, enfermos y refugiados, el antropólogo francés explica cómo, en ciertas circunstancias, el cuerpo sirve de recurso para

reivindicar un derecho. Pese a la influencia foucaultiana que ha permitido en las últimas décadas captar el cuerpo como realidad construida y representada socioculturalmente, comenta, menor ha sido la atención prestada a sus usos políticos. Ahora bien, “[...] si hay un lugar donde el poder se manifiesta es justamente en la carne del individuo, al punto que no sería un exceso hablar de incorporación del poder” (ibíd.: 50). Por ello, el autor centra su mirada en la manera en que el cuerpo es puesto “en escena y en palabras” por actores “que no tienen sino esa única verdad para hacerse valer en un determinado momento de su historia” (ibíd.). Esta mirada la sitúa en un tipo de antropología que, quizá en conexión con mi propia mirada hecha texto en este trabajo, él denomina *antropología política del cuerpo*.

Veamos un par de ejemplos de su trabajo de campo en Francia, donde analiza la distribución de subsidios a desempleados y la regularización de enfermos indocumentados en nombre de la “razón humanitaria”. En las numerosas cartas que las personas afectadas –por el paro o la enfermedad– han de enviar a la Dirección de asuntos sanitarios y sociales, por ejemplo, “es preciso decirle a la administración que el cuerpo sufre para suscitar su generosidad” (ibíd.: 51). Es decir, esta particular forma de gobierno que obliga a una exposición de sí mismo –por medio de un ejercicio narrativo o mostrando físicamente el cuerpo sufriente– y que requiere de un reconocimiento social que llega cuando las demás fuentes de legitimidad parecen agotadas, pone en juego una política en la cual es el cuerpo el que da derecho, bien a una tarjeta de residencia o bien a una ayuda financiera de emergencia¹⁸⁷. En consecuencia, dice Fassin, más que la imposición del *biopoder* foucaultiano (disciplina que cae sobre las conductas), lo que emerge en estas demandas a las instituciones es la *biolegitimidad*, retomando aquella idea de Arendt (1988) de la vida como “bien supremo”: “Si el bio-poder es un poder *sobre* la vida, la bio-legitimidad es un poder *de* la vida” (ibíd.: 72).

Bien es cierto, argumenta, que la *economía política de la desigualdad* ha mostrado desde hace un siglo y medio que los dominados no tienen sino su cuerpo, en las relaciones de producción, como herramienta de trabajo. Aquí, de lo que se trata es de mostrar una *economía moral de la ilegitimidad*, “en la cual, sumisos a relaciones de poder, los dominados llegan a utilizar su cuerpo como fuente de derechos” (ibíd.: 54). No se trata de reemplazar una economía por otra, cuando en realidad los principios de desigualdad sustentan las lógicas de ilegitimidad –“en el momento en que la mano de obra extranjera no calificada se vuelve superflua, la presencia de los inmigrantes se presenta como problemática” (ibíd.)–, sino de comprender la coexistencia de ambas. Así, la movilización del “cuerpo alterado” como recurso con relación al Estado, nos sitúa ante un *gobierno de los cuerpos* que es también un *gobierno por los cuerpos*.

“¿Qué argumentación hay que añadirle a la demostración de que los gastos fijos son más elevados que los recursos?”, pregunta Fassin. “¿Qué justificación suplementaria hay que dar cuando uno aporta la descripción documentada en el ámbito médico de una enfermedad grave?”, continúa. “¿Por qué dar un alegato cuando ya están reunidas las piezas a convicción que deberían ser suficientes para la decisión?” (ibíd.: 59). Requisitos que implican la puesta en escena de “políticas de la obligación”, por las cuales el relato se convierte en suplemento del alma. Un relato en el que tienden a repetirse cuatro tópicos del infortunio: necesidad, compasión, mérito y justicia. Relatos de dolor y carencia en los que asoma, no pocas veces, la *nuda vida* (Agamben, 1998), vida desnuda y en cierto modo animalizada (*zoé*), rebajada a

¹⁸⁷Como curiosidad, pero en relación con lo anterior, quiero anotar lo que en varias ocasiones y en los últimos años le he oído comentar a Manuel Delgado, a través de comunicaciones personales o en ponencias y conferencias. El *poseído*, con frecuencia, no tiene más que su cuerpo, y por ello no pocas veces los trances tienen lugar, precisamente, con *desposeídos*. En los casos que ahora comento, que nada tienen que ver con los trances de posesión, el cuerpo es lo último que pueden hacer valer los dominados.

las exigencias elementales del cuerpo: el hambre, el frío o la enfermedad. Si, al fin y al cabo, dice Fassin, la pobreza, la vulnerabilidad y la irregularidad –que inducen privaciones, producen problemas y obstaculizan tratamientos– impiden el buen funcionamiento del cuerpo, la obtención de la ayuda financiera o del título de residencia se presentan como remedios contra la decadencia del mismo. Hay un cuerpo mostrado, otro cuerpo narrado. Entre ambos, un “registro de la compasión” que vuelve más borrosa la frontera entre justicia y piedad, y que a fuerza de rutinas y repeticiones genera entre algunos funcionarios una cierta “banalización del sufrimiento”, produciéndose una especie de “extinción de los afectos”. Todo ello no está exento –además– de consecuencias sobre el doble proceso de *subjetivación* y de *sujeción*, esto es, de construcción de sí y de sumisión al Estado.

He aquí, por tanto, la lógica de la “razón humanitaria”, comentada ya en el primer capítulo (en el apartado *Los usos políticos del sufrimiento*). Lógica que reemplaza poco a poco a la de la “justicia social”, situando el derecho a la vida en el centro de la economía de los derechos humanos, desplazando a un segundo plano a los derechos sociales y económicos (Fassin, 2010). Cada vez que emerge un “drama social” (Turner, 1988), y la crisis (económica, democrática y de representación) que echó al 15M a las calles puede ser pensada como tal, estallan conflictos que pueden llevar o no a una ruptura pública y a una crisis social profunda, que tiende a enfrentar a dos “comunidades éticas” diferenciadas, “indignados” por un lado y “corruptos” por el otro, por ejemplo –si se quiere reproducir algunos de los dualismos del campo, un tanto maniqueos–, o bien –en la fórmula popularizada primero por *Occupy* y luego por el 15M– al “1%” frente al “99%”. En estos dramas, la vida humana como bien supremo (biolegitimidad) se ha convertido en las últimas décadas en el valor más importante –aunque no uniformemente aceptado– en la comunidad internacional articulada en torno a los derechos humanos. He ahí que la ONU haya regulado el derecho a la vida y la razón humanitaria por delante del principio de soberanía, lo que en ocasiones ha llevado a invocar dicha razón para justificar guerras (Fassin y Pandolfi, 2010). Un principio, el de la biolegitimidad, que se impone en la segunda mitad del siglo XX debido al brutal trasfondo de las dos guerras mundiales y de sus millones de muertos (Fassin, 2010).

En la Acampada Coruña, al igual que en tantos otros lugares, durante las concurridas asambleas populares¹⁸⁸ también se ponía el cuerpo en escena y en palabras, narrándolo públicamente, contándolo y desnudándolo ante una multitud de miradas¹⁸⁹. Ahora bien, los casos de miseria y extrema precariedad etnografiados por Fassin (2003) apenas tenían que ver con los relatos sucedidos durante los turnos de “micro abierto”, aunque guardasen ciertas semejanzas. Es cierto, en este sentido, que las plazas indignadas eran ocupadas por pocos migrantes, y que el peso de los jóvenes sin estudios, obreros o de clases populares era más bien reducido (Antentas y Vivas, 2012). Tampoco la población marginada de las urbes, aquélla que en las metrópolis europeas había protagonizado o protagonizaría puntuales revueltas (*banlieues* francesas en 2005, motines en Grecia en 2008, saqueos en Londres en el verano del 2011) tenía presencia en las acampadas. No obstante, si las tiendas de campaña raramente albergaban a estos grupos de población, sí que en cambio eran incluidos y se sentían apelados en el simbólico 99%. Después de las

¹⁸⁸Durante las dos primeras semanas, varias de las asambleas contaron con la asistencia que rondaba el millar de personas, cifra desorbitada para el caso coruñés, pues multiplicaba exponencialmente el número de asistentes habituales a las asambleas de los centros sociales, *okupas* y demás lugares del movimiento.

¹⁸⁹Lo mismo ocurría en los desahucios, algunos de los cuales pude observar en primera línea, contemplando cómo, entre las autoridades y la prensa, y habiendo perdido la casa, tan sólo quedaba poner el cuerpo en palabras, bien a través de documentos y cartas, bien a través de declaraciones a la prensa.

plazas, al moverse las asambleas a los barrios, en Coruña y en otros sitios se irían sumando más migrantes y gente de bajos recursos. En fin, la propia crudeza de la crisis llevó al 15M a superar la casi exclusividad de perfiles jóvenes y de clase media que habían constituido la base tradicional en movilizaciones previas ligadas al movimiento estudiantil o al movimiento “antiglobalización” (ibíd.).

Junto al Obelisco coruñés, la gente llegaba a la recién nombrada “*praza 15 de maio*” con sus cuerpos y con su rabia, con sus deseos y sus palabras, con su esperanza. Llegar a aquel “cantón”, a aquella “esquina” renombrada como “plaza” –en el siguiente epígrafe me detendré sobre ello– suponía llevar las historias, los relatos y los problemas de cada uno al encuentro de los del otro, y a la vez le devolvía a la ciudad y a la esquina el carácter de encuentro históricamente asociado a las mismas, como bien saben los londinenses que se acercan hasta la *Speaker’s Corner* de *Hyde Park*, por lo demás una esquina mediatizada y hoy poco aleatoria, sujeta a restricciones. Así ocurría, por ejemplo, en *La sociedad de las esquinas* (Whyte, 1971), una de las obras inaugurales de la antropología urbana, en la que se estudia la vida cotidiana de los inmigrantes en el Boston de finales de los años 30, donde la esquina funciona como institución informal para los encuentros, el juego, los trapicheos, el tráfico de alcohol, el ligoteo, las pandillas, los merodeadores y también los *racketeers*, mafiosos y estafadores¹⁹⁰.

En cada asamblea, referida como “ser supremo” y desarrollada en el exterior, abandonando los centros sociales –menos luminosos y reducidos a los movimientos– y dispuesta a airear en público los asuntos comunes, siempre se reservaba un punto del orden del día para el “micro abierto”. Un “micro” que solía ser un megáfono, sujetado por Gonzalo y por las manos de cualquiera, que se iban dando el relevo mientras a su lado tomaba la palabra quien quisiera hablar a la plaza, con la única condición de haber guardado su turno en la cola. Allí, pegados a la fachada del Banco Santander, en cuyos pies solían amontonarse decenas de cartones con mensajes escritos, y a unos pasos del cajero electrónico de dicha entidad, donde a veces aparecía un púlpito improvisado con cajas, sillas y telas, uno podía escuchar de todo. Tomando el megáfono, más o menos nerviosos y titubeantes, los desconocidos construían su relato desde su cuerpo y su experiencia, politizando lo personal al sacarlo afuera. Su anonimato, que entre la multitud los protegía, se quebraba con su enunciación y *storytelling*, pues su historia de vida, su intimidad y su mundo privado se instrumentalizaban políticamente, coagulando en un ambiente compartido. De hecho, y demostrando que “lo público” y “lo privado” están lejos de existir como entidades aisladas –pues se articulan en constantes procesos de diálogo y negociación, y sus fronteras se confunden tan a menudo como las fronteras mismas de las ciudades; es más, no son tanto espacios como formas

¹⁹⁰Retrato éste típicamente estadounidense, muy presente aún hoy en la cultura popular, en multitud de películas y en etnografías como la de Bourgois (2010). Y un retrato, por cierto, que tiene mucho que ver con la manera norteamericana de construir ciudades, volcadas en la suburbanización y la exteriorización a través de grandes avenidas (con sus correspondientes y múltiples esquinas), y no tanto en la construcción de plazas tan típicas en Europa. Recientemente, un fabuloso y talentoso retrato sobre la vida en las esquinas de la *inner city* de Baltimore, de mirada trabajada en las calles y al lado de sus protagonistas, es el ofrecido por David Simon en sus colosales *The Corner* y *The Wire*, series de televisión del canal HBO.

discursivas–, lo privado era el fundamento de lo público, pues lo público se alimentaba de sus relatos, haciéndose más vivo e intenso a medida que lo privado se difundía y se compartía.



Ilustración 11. Turno de micro abierto

“Llegaba la gente allí, soltaba sus cosas... ¡Eran más terapias colectivas que asambleas!” criticaba Ribas. En cierto modo tenía razón. Pero lo que dejaba escapar es que, precisamente, “soltar cosas” (íntimas y privadas, luego públicas y compartidas), constituía un primer paso para la construcción de una “comunidad ética”, un “nosotros” –difuso y ambiguo, cierto–, una comunidad en la que los afectos no se extinguían, como ocurría entre el personal de la administración francesa (Fassin, 2003), sino que se intensificaban hasta afectar a otros (“A ti también te afecta”, escribían en distintos soportes, o este otro lema: “Si tocan a una nos tocan a todas”, enfatizando la solidaridad y el género femenino de la multitud), y donde el sufrimiento individual no se banalizaba sino que, muy al contrario, se convertía en “sufrimiento social” (Kleinman *et al.*, 1997).

Si el análisis del *stio*b situó al 15M como movimiento de las palabras y por las palabras, la *mise en scène* del cuerpo individual durante el micro abierto traía consigo su narración biográfica, su puesta en palabras. Además del lenguaje inclusivo, en las historias personales se remarcaban conceptos comunes que a todos, de un modo u otro, afectaban: “crisis”, “paro”, “pensión”, “hipoteca”, “sanidad”, “trabajo”, “futuro”, “miedo”. Pero pervivían diferencias, pues la narración del cuerpo dolido recordaba los diversos “usos sociales del cuerpo” y la distinta “cultura somática” existente entre grupos o clases, quienes hablan de su cuerpo del mismo modo que lo viven, en diferencia (Boltanski, 1971). Allí escuché relatos de “sin techo”, historias de parados de larga duración malviviendo de sus padres ya ancianos, de jóvenes titulados sin empleo, de parejas desahuciadas y de gente que decía pasar hambre. Es cierto que no todas las historias eran tan dramáticas, ni que todos los allí presentes lo tenían tan crudo, pero aun así se sucedían –en primera persona y a cara descubierta– los relatos de miseria, las tristes crónicas de desempleo, el drama de los desahucios, las vivencias de la crisis. No para todos, pero sí para muchos, el cuerpo se antojaba un recurso para reclamar un derecho: perdiendo unos el trabajo, perdiendo otros la casa, reducidas sus

prestaciones, sufriendo recortes en salud y en educación y viendo tambalearse el estado social y sus derechos y coberturas asociadas, el cuerpo narrado emergía cuando todo lo demás amenazaba con desplomarse. Con el fortalecimiento de las Plataformas de Afectados por la Hipoteca, la multiplicación de los grupos de Stop Desahucios, las luchas por la sanidad universal, etc., algunas de estas gentes encontrarían vías colectivas para transmitir sus necesidades al Estado, o cuando no, para satisfacerlas de modo autónomo.

Cuerpos cuidados entre palabras. Del derecho al silencio al derecho a hablar

Lo que en el Obelisco tenía lugar, entre otras cosas, era el paso *del derecho al silencio al derecho a hablar*. En efecto, en la crítica al declive de lo público iniciada hace décadas y que hoy no ha hecho sino agudizarse, se describe una tendencia del siglo XIX que viene acentuándose con las políticas neoliberales: el descenso de la sociabilidad en los espacios abiertos y el recurso al silencio como forma de protección, esto es, la denominada “paradoja de visibilidad y aislamiento” (Sennett, 1978: 25). A mediados del siglo XIX, el silencio pasó a ser el modo predominante en la experiencia de la vida pública: “Se desarrolló la noción de que los extraños no tenían derecho a hablarse entre ellos, de que cada hombre poseía un escudo invisible como un derecho público, un derecho a que le dejaran solo” (ibíd.: 39). El burgués gozaba en la calle de un derecho al silencio que, en la fábrica, le era impuesto al trabajador; y le era impuesto, precisamente, dada la interpretación que ligaba revolución y libertad de expresión. Balzac, dice Sennett, hablaba de la “gastronomía del ojo”, el ojo de una racional mirada moderna que daba prioridad a la observación antes que a la participación e interacción con el otro, una mirada capaz de empacharse a distancia. Época de *voyeurs* y de *flâneurs*, hombres de bulevares “que se visten para ser observados”, como indicaba Baudelaire en *El pintor de la vida moderna* (ibíd.). Un muro invisible, de silencio, que promovía que el conocimiento ya no apareciese por el intercambio sino por la observación de escenas en la vía pública. Aislamiento en medio de la visibilidad que era producto, en parte, de la incipiente obsesión por la personalidad y por la intimidad, que era “un intento de resolver el problema público negando que el público existe” (ibíd.).

Por el contrario, las asambleas y el micro abierto en la acampada otorgaban la posibilidad, el derecho, a tocarse con las palabras, a interpelarse. Ahí radicaba parte de la lógica de esa *política de los afectos* desplegada en el 15M: afectar al otro con tus asuntos, problemas y deseos, y desde luego también con tus palabras, capaces de romper el silencio y de emocionar, de “tocar” (del francés *touché*). Palabras que, incluso, reorganizaban el espacio, como aquella tarde que se reorientó la posición de la asamblea popular para evitar los ruidos de los coches y escuchar con más claridad las voces de los participantes, quedando la asamblea mirando de frente a las fachadas de las sucursales bancarias y no a la ruidosa y transitada vía, actuando la masa de cuerpos como un muro de contención que suavizaba los cláxones y los motores. Y es que el espacio, desde luego, también se organiza en función de la voz, de sus volúmenes; véase el origen del teatro antiguo, organizado en torno a la vista pero también en torno a la voz del actor, separado del espectador de menor estatus para evitar sus interferencias: “Existe una razón puramente acústica para esta división. La voz de alguien que está situado en los asientos escalonados de un teatro al aire libre se debilita por dispersión a medida que desciende y es más débil de lo que sería a ras de suelo” (Sennett, 1997: 64).

Palabras e intimidad, intimidad y palabras. El silencio en que se sumía el ciudadano durante el desarrollo del individualismo moderno hacía de la calle un lugar donde la mirada prevelece sobre el discurso —una mirada discreta, indirecta, que no debía amenazar la burbuja de intimidad—, donde la

reducción de las interacciones verbales reducía los impulsos de simpatía, y donde al miedo a hablar le acompañaba el miedo a tocar (y a ser tocado), algo que pervive en nuestras ciudades, donde muchos individuos recrean en su experiencia corporal algo similar a los guetos, enfrentándose a la diversidad de modo rápido y evasivo (ibíd.). En las plazas, en cambio, la intimidad no era un escudo con que esconderse sino una herramienta de politización colectiva. Lo que tenía lugar en la Acampada Coruña, por ejemplo en el micro abierto mediante la puesta en escena y en palabras del cuerpo, tenía más que ver con la “instrumentalización de la intimidad” (Fernández-Savater, 2007). Y esto descolocó no sólo a los partidos sino a amplios sectores de la izquierda activista, acostumbrados a moverse en la orientación apriorística “izquierda/derecha”: ya no se trataba tanto de conciencia, tampoco de ideología, sino más bien de intimidad, de cómo organizar, compartir y vincular aquellas intimidades heridas. A fin de cuentas, como indica Fernández-Savater (ibíd.), si el capitalismo instrumentaliza la intimidad (horarios, estilos, gustos, conductas, creencias, deseos, subjetividades...), ésta se vuelve también el principio de la resistencia. Había que hablar para reconocerse en el otro. Y curiosamente, lo que se descubría era que la intimidad de cada uno no era en verdad tan singular, tan propia, sino que se reconocía en la de otros: “Lo que yo me digo a mí mismo en soledad *–mi verdad–* resuena y circula inesperadamente como una verdad colectiva y compartida con otros muchos (a quienes ni siquiera conozco)” (Fernández-Savater, 2012).

Así, en la acampada y en las asambleas, el cuerpo se narraba, se descubría y también se unía al resto al juntarse en plazas, en marchas o en “cadenas humanas”. También, en ocasiones, se rebelaba mudamente, queriendo redirigir el silencio antes expuesto, es decir, usando el silencio como resistencia (Scott, 2003). Así, advirtiendo que a veces “sobran las palabras”, en la víspera de las elecciones del 22 de mayo de 2011 y tras la decisión de la Junta Electoral Central de prohibir las concentraciones –entendiendo que éstas interferían en el proceso electoral y rompían la “jornada de reflexión”, pudiendo pedir el voto para ciertos partidos, por ejemplo–, los indignados organizaron un “grito mudo” pasada la medianoche, con un silencio inundando el aire y las manos agitándose sobre la cabeza en señal de júbilo y aplauso colectivo. Manos que se agitaban también en las asambleas, en un lenguaje de gestos ya explicado en la primera parte –que había observado en 2006 (en Brest) y en 2009 (en Copenhague)–, y que eliminaba la saturación y las interrupciones de los aplausos sonoros al ondear las manos al aire, optimizando el tiempo asambleario y produciendo una atmósfera más tranquila, incluyendo otros gestos como el de los antebrazos girados delante del pecho como aspas de un molinillo (para indicar que alguien se “enrolla” o se repite) o el de las manos picadas hacia el interior y hacia abajo (indicando desacuerdo o desaprobación). Gestos que eran parte de una liturgia mayor, que en las plazas se manifestaba en la presencia de la lengua de signos de la población sorda, con intérpretes que se turnaban sucesivamente al lado de cada orador. Jana, Vera y otras intérpretes propóleras, en Coruña y en otras ciudades, participarían directamente de este nuevo gesto inclusivo.

Porque la asamblea, con su protocolo y su metodología –la metodología asamblearia es, si cabe, el rasgo clave de los colectivos del 15M–, con su apertura y su hospitalidad en el espacio público, entendida como manera de estar juntos practicada y trabajada al aire libre, tenía también por objeto la atención cuidadosa a los cuerpos (Corsín y Estalella, 2013a). Los vecinos y campistas que traían fruta, lonas, mantas y agua, reciclaban colchones o traían café, así como la rotación en los turnos para sujetar el altavoz o tomar actas, o el uso de la lengua de signos y del género femenino a la par que el masculino, eran todos pequeños gestos de atención, de cuidado e inclusividad, no exentos de tensiones, desacuerdos

y conflictos, como aquéllos que estallaban al agotarse la paciencia de algunos tras horas de discusión, o cuando los más pragmáticos criticaban los excesos retóricos y pedían “más acción y menos palabras”.

Corsín y Estalella presentan esta *lógica de cuidado* y atención a los cuerpos como característica del 15M, y lo hacen apoyándose en la obra *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice* (Mol, 2008). En ésta, la autora diferencia la “lógica del cuidado” de la “lógica de la elección”, propia de los sistemas de salud occidentales. Si en esta última, dice Mol, la agencia de los enfermos se reduce (o se neutraliza) en beneficio del saber y el hacer experto, ella plantea en cambio la salud del cuerpo como asunto de responsabilidad compartida, tomando parte activa los pacientes. “Bien pudiéramos decir –siguen Corsín y Estalella– que la asamblea responde al desafío de Mol para que la ‘lógica del cuidado sea trasladada a otros contextos’, cuando hace de las prácticas de cuidado una técnica saliente a través de la cual sostener sus encuentros” (ibíd.: 77). Así, el cuerpo individual –desnudo, expuesto y narrado en sus relatos– se arropaba en una lógica de cuidado colectivo bajo el cuerpo político de la asamblea.

Y es que una vez más, tal y como ocurría en Própolis, los recorridos entre el cuerpo individual y el colectivo estaban a la orden del día. Un ejemplo, literal y llamativo, relacionado con la lógica de atención y cuidados, es el llamado “*people’s mic*” (Graeber, 2014), “micrófono de la gente (o del pueblo)” usado en los *Occupy* de EE.UU. y aparecido en algunas asambleas de barrio del 15M. La cosa es sencilla: “Una persona habla en voz alta, haciendo pausas cada diez o veinte palabras; en las pausas, quienes están dentro de ese campo de audición, repiten lo que se ha dicho, y así las palabras llegan el doble de lejos que de otra manera” (ibíd.: 64). Algo muy práctico en concentraciones numerosas en las que no hay altavoces ni megafonía disponible, o cuando ésta ha sido prohibida. El micrófono popular evita tener que desgañitarse, pero no sólo protege la fragilidad del cuerpo individual que ha de dirigirse al resto, sino también al cuerpo colectivo. Graeber le otorga, en este sentido, un valor democrático: por un lado se evitan las peroratas, los discursos de quienes gustan mucho en escucharse, que a menudo se cortan de incurrir en largas divagaciones cuando saben que hay cientos de personas esperando para repetir sus palabras –en realidad, el micrófono resulta democrático (o democratizador) a fuerza de cohibición–; por otro lado, ya que cualquiera puede tomar la palabra y dado que sus palabras serán repetidas y amplificadas como un eco, los participantes escuchan –lo quieran o no– lo que dice el resto. Un recurso colectivo e imaginativo que tiene el efecto de minar los liderazgos al interrumpir –literalmente– el carisma (Harcourt, 2012), presente ya en Seattle en 1999 y en movimientos anteriores, del que no se conoce bien el origen, pero que simbolizaba en cierta medida la experiencia y la pertenencia comunitaria (Castells, 2012).

Una política de “cuerpos en alianza”, “juntos y en alianza”. Así definía Butler (2011) los movimientos de aquellos meses, centrando su mirada –especialmente– en *Occupy Wall Street*. Una manera, decía, de poner el cuerpo en línea, de alinearlos colectivamente, de ponerlo “en el frente de su insistencia, obstinación y precariedad”. No tanto cuerpos en el espacio público sino cuerpos que juntos hacen público el espacio, jugando con los soportes y con las condiciones materiales del mismo. Cuerpos congregados en plazas y barrios, que se mueven y hablan juntos, que construyen el espacio en su hacer y en su decir; cuerpos, los del 15M, que son el fundamento de la política, y que hacen de lo político –precisamente– aquello que está *entre* los cuerpos.

OBJETO POLÍTICO Y PARA LA POLÍTICA: LA LUCHA POR LA CIUDAD

Un fragmento urbano quedaba *alterado* y *alterizado*. La Acampada Coruña, emplazada en el centro de la ciudad y junto al icónico Obelisco, lugar emblemático de “quedada”, ponía una vez más de

manifiesto que cualquier protesta o revuelta social implica siempre una reconfiguración –transitoria o no– del espacio. La infraestructura rebelde acumulada de golpe a sólo unos metros de las multinacionales, fundaciones privadas, entidades bancarias, comercios, hoteles y casinos que pueblan el paraje de marcas del Cantón Grande coruñés –y que son la viva imagen de cómo lo global se localiza–, ponía también de manifiesto que el espacio urbano es un espacio para el conflicto, siendo el campamento una especie de “ciudad levantada” cuyo alzamiento implicaba un desacato a la ciudad oficial, proyectada, diseñada y empresarializada, una suerte de “urbanismo social” erigido frente al “urbanismo del Estado” (Delgado, 2006).



“Mini-ciudad”, “república” o “ciudad independiente”, se oía decir en la acampada, que como todas las protestas, insisto, implican una reconfiguración del espacio, pero también de los cuerpos en el espacio. Véase aquí el ejemplo de Vesalio, anatomista que en el siglo XVI rompió la idea del espacio al proceder con sus incisiones a la apertura del cuerpo, al trazado novedoso de sus mapas de órganos y a la redefinición de las fronteras, arquitecturas y cosmovisiones de la época (Sloterdijk, 2006). Las transformaciones sociales, como las científicas, traen consigo cambios y modulaciones en la imagen del espacio, y a la vez toda transformación espacial implica una mutación de los cuerpos en el espacio. He ahí que, en la época en que se abrían los primeros cuerpos occidentales, se efectuase por Magallanes la primera circunnavegación de la tierra, y que un siglo después Newton confirmase la gravedad de los astros en un infinito espacio vacío. En aquellos siglos un nuevo concepto espacial se impondría paulatinamente, afectando también al cuerpo: los pintores del Renacimiento, por ejemplo, sustituyen el espacio de la pintura gótica medieval, colocando allí personas y objetos, presentados sobre un fondo vacío, pues ahora se mueven en un espacio dotado de perspectivas; o véase la escultura, que coloca las estatuas de figura humana aisladas en el espacio, frente a las figuras medievales que aparecían adosadas a muros y a columnas; o el teatro y la ópera, cuyos personajes pasan a moverse en el fondo vacío de un espacio escénico, separado ahora de la sala y de los espectadores mediante un telón, etc. (Schmitt, 1952). 15M: Cuerpo y espacio. Si del primero ya he hablado, me detendré ahora en el segundo.

A la acampada y a sus asambleas llegaba gente de lo más dispar. Curiosos, estudiantes, activistas del “mundillo”, madres, cuidadoras, “currantes”, “modernos”, “gafapastas”, *hackers*, *hippies*, *okupas*, jubiladas, sindicalistas, precarios, parados... Muchos resultaban clasificables en este tipo de categorías, pero otros tantos no. Mucha gente, especialmente los más jóvenes, ni era activista ni había vivido antes

ninguna experiencia política. Desde el éxito de participación que había tenido en la ciudad la manifestación del 15 de mayo convocada por *Democracia Real, Ya!*, y al tanto de lo que iba ocurriendo en el resto del país, todo acontecía rápidamente y de modo relativamente nuevo. Esto, en realidad, no hacía sino descolocar a la “vieja guardia” del activismo:

“Criticaría aos que non soubemos comprendelo [Dice Gael, haciendo autocrítica y recordando aquellos días de mayo]. Nos metería no abanico da ‘*vella política*’ a moitos dos que viñamos dos novos movementos, da autonomía... Era un momento fundamental, no que había que apoiar [...] Creo que o máis criticable foi a lóxica de moitos movementos sociais que funcionaron como un partido. Tódolos *tics* de partido, moitos se reproduciron: ‘¡Estes son desorganizados!’, ‘¿pero que é o que piden?’, ‘¿que queren?!’... Eu o vía na nosa xeración: escoitaba sistematicamente todo o que podían dicir os nosos país ou os nosos irmáns maiores políticos fai cinco, sete ou dez anos sobre nós”.

Aunque no era ésta la primera vez que ocurría, ya no era un nombre, una corriente o una categoría la que definía y denominaba al movimiento, sino una fecha: “15M”. Una fecha, un corte en el tiempo, un umbral: “Asumir una fecha como nombre de un movimiento implica el reconocimiento de que el ‘nosotros’ que se abre es más del orden del acontecimiento que de la identidad” (Fernández-Savater, 2012). En efecto, tan simple matiz corroboraba que, de algún modo, el 15 de mayo de 2011 representaba la convergencia de numerosas luchas y deseos, ingobernables bajo una misma rúbrica que no fuese igual de amplia, abierta y difusa. La data hecha movimiento se instituía *ipso facto* como un momento significativo para la vida pública, un alto en el camino con el que se entreabría otro horizonte político en el que, por ejemplo, las categorías de “filiación” (padres, hijos, hermanos mayores) empleadas por Gael y por Ribas, debían enfrentar ahora su propio espejo, replantearse, rebatirse, resituarse en el nuevo mapa político. El propio Ribas, que en principio y como tantos compañeros de la vieja guardia (o “vieja escuela”: “*old school*”), veía al 15M con recelo –pese a que hoy, reconciliado, convive con gente que tuvo en la acampada su primera experiencia de lucha social, al participar por ejemplo en Stop Desahucios–, recuerda los primeros compases del movimiento entre el resquemor y la nostalgia:

“Al principio el 15M tiene una amnesia social sobre lo que ha pasado antes, como un rechazo a todo lo anterior [...] Era gente que quería protestar contra el sistema *con los mismos valores que promueve el sistema*. Era como que salían con las maneras aprendidas de la tele, con el discurso de las tertulias de la televisión en la cabeza”.

La peculiar oratoria de Ribas, quien imprime un tono burlón y provocador a sus palabras, revela dos cosas interesantes. La primera es un cierto resentimiento, el de alguien que se ha pasado la vida luchando y que, de pronto, ve llenarse calles y plazas por gente que, por decirlo de algún modo, “no venía de ningún lado”... sin ningún recorrido activista, sin bagaje a sus espaldas... y que además, a su parecer, parecía rechazar “todo lo anterior”, aunque ese “rechazo”, dada la juventud de los participantes, también tenía que ver con el desconocimiento; la cita de Gael que abre este capítulo, con la que explica qué supuso para él el 15M, podría resumir esta frustración: “Un terremoto que foi a materialización de todo o que unha xeración anterior poñía na súa boca pero non sabía facer”. La segunda de las cosas interesantes, a su vez, tiene mucho que ver con el anterior análisis del *stiob* indignado. Véase de nuevo la expresión que aparece atrás en cursivas: “*con los mismos valores que promueve el sistema*”. Las palabras, las tertulias, la televisión. En efecto, ahí estaba la hegemonía de la forma; lo que hizo el 15M fue reciclar, recuperar,

“rescatar” (decían) y resignificar esos valores –notablemente la democracia– hasta el punto de presentarlos como valores nuevos.

No obstante, Ribas también destaca las cosas positivas, por ejemplo la asamblea:

“El 15M devolvía la asamblea al imaginario colectivo, y eso en sí mismo ya es la hostia [...] Yo recuerdo que, durante mucho tiempo, cuando íbamos a protestar y aparecía la policía... [Va y reproduce una pequeña escena, típica de aquella época, se sobreentiende]... ‘Bueno, ¿quién es aquí el jefe?’ ‘No... aquí no hay ningún jefe porque hay una asamblea’. O le decías al jefe [de la policía]: ‘Somos un colectivo y nos organizamos por asamblea’. Y él te decía: ‘Ah, sí, yo también estoy en una asamblea, y tiene presidente, vocal, tesorero’... [Risas] [...] No existía ese concepto, estaba alejado de la gente. En cambio el 15M lo devolvió a la peña, lo devolvió al imaginario colectivo”.

Las concurridas asambleas populares, con cientos y a veces miles de personas levantando las manos y agitándolas en el aire como señal de aplauso, imágenes que dieron la vuelta al mundo a través de periódicos, televisiones, Internet y redes sociales, eran uno de los símbolos dominantes en aquellos meses. En ellas estaba “el pueblo”, “la gente” –decían–, como si todo un país cupiese en las plazas. Éstas, escenario repentino de cientos de acampadas instaladas por todo el país, cobrarían protagonismo de inmediato: la ciudad en sí, de hecho, a través de sus plazas y campamentos, era referida constantemente en un ejercicio metonímico que la situaba como protagonista de la historia en curso: tal y como ocurría con las Bolsas (“cae Londres”, “sube Nueva York”...), era frecuente pasearse por la Acampada Coruña –autodefinida, por cierto, como “pacífica”, “apartidista” y “autónoma”– y escuchar, en numerosas conversaciones, aquello de “Sol dice...” [Por la Puerta del Sol], “Barcelona hace...”. Las ciudades, conectadas a través de las plazas indignadas, se volvían protagonistas.

La asamblea impregnaba ahora el imaginario colectivo, decía Ribas. Dejaba de ser un recurso de minorías, orquestado en la soledad de los círculos activistas, y pasaba a ocupar el primer plano, en el centro de las plazas. La acampada, a su vez, si bien ya había sido una táctica recurrente en movimientos previos¹⁹¹, se convertía ahora –extendida nacional y transnacionalmente y congregando a miles de

¹⁹¹Véanse, por ejemplo, las acampadas en las huelgas de mineros o, entre activistas, las “acampadas por la acción climática” previas a la movilización contra el COP15 en Copenhague, comentadas en la primera parte. En el caso coruñés, cabe destacar que en el Obelisco ya tuviera lugar en 2007 una protesta de los funcionarios municipales (bomberos y policías), que terminaron durmiendo en la calle. Por supuesto, entre los movimientos sociales de la ciudad, hay que mencionar la acampada en el parque Europa en 2003, contra la gestión del *Prestige* y la guerra de Irak (“acampada contra as Redes Negras”), ya aludida en el primer capítulo, justamente el lugar y el motivo que me llevaron a mi primer encuentro con Ribas.

Además de las acampadas desplegadas en treinta ciudades españolas durante el otoño de 1994 para reclamar el 0,7% del presupuesto estatal destinado a la cooperación internacional (Cruz, 2015), si hay una acampada que ocupó portadas y se prolongó en el tiempo fue el “Campamento de la Esperanza” de los ex-trabajadores de Sintel, en 2001. Sintel era una filial de Telefónica, vendida en 1996. Tras el despido de unos 2000 empleados y la nula respuesta del gobierno, los trabajadores (muchos acompañados por sus familias) decidieron acampar no en plazas (y siguiendo una estructura más o menos circular), sino linealmente a lo largo del céntrico y madrileño paseo de la Castellana, prolongando su campamento durante seis meses. En la propia acampada, en su despliegue y en su división y orientación en el espacio, se percibía un carácter más “vertical” que en las acampadas del 15M, marcadas por su “horizontalidad”. Una acampada “de clase”, digna de un detallado análisis y levantada, precisamente, cuando la clase obrera y sus sindicatos parecían derrotados. Durante la acampada, algunos llegaron a implicarse –en esa bisagra histórico-temporal que eran los primeros 2000– en las luchas y contracumbres de la “antiglobalización”. Para más

personas– en un acontecimiento urbano impactante y políticamente innovador (Corsín y Estalella, 2013a). Parecía hacerse evidente que ya no sólo se trataba de luchas *en* la ciudad sino de luchas *por* la ciudad. La ciudad se convertía en agente y en protagonista, en un maleable objeto para la política. Objeto material y moral, de vida y de lucha, robada y capturada –remarcaban– por los procesos de control y privatización, y que debía volver al común, a las manos y quehaceres de la gente de a pie. La ciudad, entonces, no era un decorado, un agente pasivo, sino que su propia estructura, su materialidad y su morfología –así como las dinámicas políticas y de “empresarialismo urbano” que la envolvían (Harvey, 2007)– jugaban un papel activo en los levantamientos, pues siempre la ciudad –al fin y al cabo– estimula o inhibe ciertas actuaciones colectivas, poniendo a disposición de los actores “una red de funciones y significados que acaban determinando total o parcialmente el curso y las maneras de lo que ocurre o va a ocurrir” (Delgado, 2006: 1).

Curiosamente, entiéndase bien, el mayor “éxito” del 15M fue –en cierto modo– dejar de ser movimiento. Su mayor éxito fue que sus activistas lo fuesen menos... para serlo más, para ser más eficientes, para hacer llegar más y mejor su mensaje. Los “cualquiera”, como así se denominaban con cierta frecuencia, no tenían por qué haber sido activistas, sino afectados que politizaban su intimidación, su rabia y su dolor. En este sentido, podría decirse que el 15M produjo sobre el activismo un tipo de *stio*b invertido: también había que resignificar el activismo, sus formas de organización y de lucha. El éxito del activismo 15M, y subrayo la contundencia de estas comillas, fue confundirse con la “normalidad”. Por eso digo, no sin cierto riesgo, que el éxito de su activismo fue dejar de serlo, dejar de aparentar y de comportarse –*stricto sensu*– como un movimiento convencional, a la contra, con sus disciplinas, códigos, tabúes y *currículums* de la protesta. En gran medida, su relativo éxito consistió en negarse a sí mismos, en acallar parte de sus diferencias. De ahí vino precisamente su valor sorpresivo, su carácter inclusivo y agregativo, su remarcable aceptación (al menos en las encuestas) entre gran parte de la población civil. Después de todo, teniendo más impacto y afectando más el ambiente, el 15M empujó finalmente hacia adelante los movimientos, engrosándose así las listas de los innumerables colectivos que hoy levantan cada día la ciudad activista.

Miedo-ambiente

“No tenemos miedo”, decía una pancarta. Sin duda, el miedo parecía ser algo a superar por el 15M, porque el *miedo* llevaba un tiempo confundiendo con el *medio*. He ahí la multitud de discursos y lemas que giraban a su alrededor: “Sin miedo habrá futuro”, aseguraban pensando en el mañana; “Sin casa, sin curro, sin pensión, sin miedo”, garabateaban en cartones y pantallas táctiles de teléfonos móviles, recordando aquello de lo que muchos ya carecían; “Votábamos a los que nos daban asco para evitar a los que nos daban miedo”, afirmaban contundentes, situando tal práctica en tiempo pretérito y apuntando el miedo hacia la clase política o, más bien, hacia las políticas de los dirigentes, etc. En efecto, cierta sensación de pesadumbre parecía haberse acentuado entre parte de la población desde hacía años, especialmente con la explosión de la crisis de 2008. En una época de riesgo, urgencia e incertidumbre, los jóvenes hablaban de una nube negra que había que disipar a toda costa, trayendo indignación, mas también humor, alegría y esperanza. Un síntoma psicopolítico que producía poco a poco una atmósfera social cargada de tensiones, un clima colectivo que algunos llaman “complejo catastrófilo” (Sloterdijk,

información, véase por ejemplo la película *El efecto Iguazú*, dirigida por Pere Joan Ventura y premio a la mejor película documental en la XVII edición de los Premios Goya.

2003), una perturbación de la vitalidad orientada hacia el miedo, lo catastrófico y hasta lo violento. El miedo paralizaba y desmovilizaba, decían los indignados, y de algún modo había que vencerlo.

A decir verdad, el miedo parecía haber sido instaurado como dispositivo de gobernanza de la población. Tal y como ocurría con los mecanismos y con las praxis de dominación contemporáneas explicadas con detalle en la primera parte, el miedo –al igual que el control– parecía dispersarse en el afuera, en el exterior urbano, difuso, abierto, multidireccional, multiforme y flexible, operando en lo cotidiano; una *modulación* más que un *molde* (Deleuze, 1995a). Miedo que se instauraba en el habla y en la imaginación popular mediante formas y canales diversos: discursos poblados de urgencia en los periódicos (donde se inflaba el temor al desempleo, a la miseria y al futuro, pero también el temor al pobre, al inmigrante y al parado), el miedo al cambio subrayado por los políticos ante el desafío constituyente del 15M en las plazas (vendido como arma política capaz de crear “enemigos”, “víctimas” y “diferentes”), retórica de la catástrofe atronando en los telediarios, gramáticas cotidianas llenas de angustia e incertidumbre, llenando discursos que proveían “el componente verbal adherido al paisaje visual creado por muros, puertas y guardias” (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003: 403). Todo ello, a su vez, acompañado de más intervención policial, un incremento del Estado penal, más ajustes y políticas de recortes sociales, la aprobación de ordenanzas cívicas sobre el espacio público, procesos de remodelación o renovación urbana, el aumento de monitores y cámaras de videovigilancia en las calles, etc.

Con la crisis desatada, ciertos autores veían en el aumento de la represión y en las lógicas de excepción el correlato de la situación general: aumentaba el Estado penal, retrocedía el Estado social (Antentas y Vivas, 2012). Un Estado social o del bienestar que lleva décadas criminalizando la marginalidad y, sobre todo en EE.UU. pero también en Europa, haciendo del encarcelamiento punitivo de las categorías desfavorecidas su singular política social (Wacquant, 2010). La conculcación de derechos y libertades parecía combinarse con el cultivo de miedos e inseguridades: lucha contra la inmigración “ilegal” –creándose “dispositivos fronterizos internos” dentro de los barrios, que establecían distintas clases de vecinos con distintos derechos a la ciudad (Ávila y Malo, 2007)–, defensa a ultranza de la seguridad, combate contra el terrorismo global... En realidad, ante este panorama y desde la crisis financiera internacional iniciada en 2008, tanto el 15M como *Occupy* parecían representar, con más o menos éxito y ante la pasividad de la izquierda tradicional, la única alternativa a los movimientos y partidos de extrema-derecha, nutridos de tal clima: el *Tea Party* en los EE.UU., Amanecer Dorado en Grecia, el Frente Nacional en Francia, y toda una lista de formaciones que veían ascender su intención de voto en Austria, Holanda, Dinamarca, Suiza, Italia, etc. Poco a poco, al introducirse en las pantallas y en el discurso, las palabras y los temas irían desplazándose gradualmente en el debate público. Si en 2010, por ejemplo, era el *Tea Party* quien marcaba la agenda y el debate político y social en EE.UU. –señalan Antentas y Vivas (ibíd.)–, desde otoño del 2011 sería *Occupy* quien iría condicionando la vida pública. En tal desplazamiento, ya no se hablaba tanto de la decadencia moral del país, del terrorismo o de la religión, sino más bien de la banca y del poder financiero, de las grandes empresas, de la pobreza y de los recortes de Obama.

A través de las acampadas y de la irrupción en las plazas los indignados trataban de invertir el ambiente, de contestarlo y –quizá con el tiempo– llegar a transformarlo. Y lo hacían sirviéndose de su espacio de vida y de su primer espacio político, la ciudad, hablando a través de ella y, en cierto modo, haciéndola hablar. Y es que la ciudad ha venido siendo el escenario privilegiado del miedo urbano, del

“miedo-ambiente”¹⁹², una suerte de climatología que poco tiene de natural y de aleatoria, pues es creada y recreada social y políticamente, envolviendo y penetrando hábitos y conductas. Ciudades que llevan décadas transformándose, en la mayoría de países occidentales, al compás del neoliberalismo, y que en algunos casos, en ciertas zonas, pueden representar la antítesis de la ciudad democrática esbozada en las acampadas y exigida en adelante por el 15M. Ciudades transformadas a lo largo del globo, a menudo bajo la misma lógica, bajo el mismo paradigma globalizado, siendo cada una la reproducción de otra mucho más lejana. El miedo, en definitiva, también ha sido usado en el diseño y la planificación urbana. He ahí la “ecología del miedo” señalada por Davis (2001, 2003), palpable en el predominio del “*scanscape*” o “espacio vigilado”, donde a menudo se esfuma la frontera entre la arquitectura y el mantenimiento del orden, pues en gran medida –y como ya fue explicado en el primer capítulo– la ciudad queda convertida no pocas veces en un sumatorio de prácticas de control que no se limita a hacer posible la vigilancia, sino que se transforma ella misma en dispositivo de vigilancia (De Giorgi, 2006).

¹⁹²La expresión “miedo-ambiente” (*ambient fear*) fue propuesta inicialmente en 1995 por Doel y Clarke, en su contribución a la obra colectiva *Street Wars: Space, Politics, and the City*, en donde, precisamente, describían esa atmósfera de conflicto y temor instalada a raíz de las revueltas urbanas en Los Ángeles, en el año 1992. Más adelante, la expresión sería reciclada y reutilizada por Bauman (2001), y aún más tarde por Ávila y Malo (2007), en su rico análisis de la gobernanza migratoria en los barrios madrileños.

A decir verdad, el miedo-ambiente urbano también tiene su historia. Una historia bien curiosa, por cierto. Permítanme un breve excursus literario para rastrear sucintamente sus primeros despertares. Su origen probablemente nos llevaría, en primer lugar, a contemplar el paso lento de los carruajes y la mierda de los caballos en el empedrado de *Regent Street*, habiendo dejado atrás *Charing Cross* entre la niebla, caminando por las angostas aceras bajo la luz tenue de los faroles a gas, hasta llegar por fin, cavilando, a *Baker Street*. En efecto, ése –más o menos– podría ser el recorrido de vuelta a casa de Sherlock Holmes. Todo apunta a que el miedo-ambiente urbano tuvo sus inicios por aquella época, entre las calles oscuras y misteriosas de la Inglaterra victoriana. A la ciudad industrial del XIX, agitada y tumultuosa, donde la multitud se confundía con el humo de las fábricas, rápidamente se le atribuyó un clima propio.

Pero ya antes que Holmes, la historia detectivesca había sido activada por el ingenio de Poe (2009), creador de personajes como Auguste Dupin, capaz de desentrañar con análisis casi matemáticos “Los crímenes de la rue Morgue”, o aquel otro que, enfermo y sentado a la ventana de un café en Londres, con un cigarrillo en la boca y un periódico sobre las rodillas, contemplaba la calle a través del cristal empañado y no veía sino “un tumultuoso océano de cabezas humanas” (ibíd.: 445), una muchedumbre gris, espasmódica y amenazante en la que el hombre de la multitud sufría la desdicha de no poder estar solo. Sería ante este espectáculo público y sombrío, en plena modernidad y guiado por la sintomatología –no hay que olvidar que Conan Doyle era médico además de escritor–, que Sherlock Holmes se enfrentaría a “lo extraño”, a “lo otro”, tratando de buscar y de romper el novísimo anonimato del delincuente, siguiendo los detalles y las pistas de forma racional; observando minucias, encarando enigmas para obtener la verdad y el orden, por la vía de la deducción y las inferencias; buscando algo de luz –elemento clave para la mirada y el ojo modernos–, siguiendo el rastro que llevase al rostro y recordando, en clave casi antropológica, que “nada resulta más engañoso que un hecho evidente” (Conan Doyle, 1995: 31).

Por aquella época, mediados y finales del siglo XIX, el dominio público en donde se recreaba el *flâneur* –comentado antes al hablar del naciente “derecho al silencio” en la calle (Sennett, 1978)–, atestado de bulevares y vías concurridas, resultaba un espacio inseguro a nivel físico y moral, un caos urbano con forma de “circo humano” (ibíd.). Así, en los límites de la intimidad arropada en la familia burguesa, lo privado se volvía un refugio contra los terrores de la ciudad. En este contexto, la novela detectivesca surge *de* y contribuye *a* crear este miedo-ambiente urbano, teniendo como protagonista la calle y la multitud. El sabueso ha de saber desgranarlas a partir de una metodología basada en el reconocimiento de indicios: “El contenido originario de la historia detectivesca es la disipación de las huellas del individuo en la multitud de la gran ciudad” (Benjamin, 2006: 131). Más pronto que tarde, el ocioso *flâneur* se convertirá en vigilante, detective o delator, y al igual que ocurre hoy en nuestras calles, las técnicas y estrategias desplegadas contra el miedo terminarán causando aún más miedo, y las novelas detectivescas más temores y sospechas. No sería casualidad que, hacia finales del siglo XIX y en consonancia con lo anterior, se comenzasen a ensayar nuevas técnicas de identificación como el método antropométrico o las huellas digitales. Precisamente, Ginzburg (2008) relaciona estas técnicas y la literatura detectivesca con las metodologías que, reciclando el arte indicial médico, pasarán a formar parte de las nacientes ciencias sociales.

Esta “ecología del miedo” que Davis ubicó originalmente en la ciudad de Los Ángeles, exportada hoy a numerosas ciudades europeas y de todo el mundo, se definía ante todo por la proliferación de nuevas represiones en el espacio y en la movilidad, por una suerte de “urbanismo obsesionado por la seguridad” (Davis, 2003: 421). Un urbanismo nutrido y a la vez potenciador de desigualdades (de acceso a los recursos urbanos, de acceso a la vivienda, etc.), que hacían de la ciudad la metáfora misma del sistema económico. “Ciudades fortaleza”, decía, con divisiones contundentes entre ricos y pobres, producto de una mezcla de diseño urbano, arquitectura y maquinaria policial. Ciudades donde la seguridad “pasa a ser un valor relativo definido según la renta” (ibíd.: 194), un símbolo de prestigio que termina traduciéndose en el aislamiento en el espacio de clases y grupos de población diferenciados. Un aislamiento que más tarde iría dando lugar, en numerosas ciudades, a “islas de confinamiento y de protección preventiva contra los peligros, tanto reales como imaginarios, de la vida diaria” (Soja, 2008: 420). Sería esta dinámica de “seguridad ofensiva” la que terminaría provocando, a su modo de ver, “la destrucción del espacio público” (Davis, 2003: 427).

Una “destrucción” que, dicho sea de paso, tiene algo de mito, pues da por sentada una “construcción” previa de lo público como un remanso de paz y de igualdad. Destrucción, en cualquier caso, vivida y narrada como amenaza, que se venía criticando y contestando desde hacía años en los movimientos –véase el caso de Própolis, por ejemplo, o de la Masa Crítica–, y cuyas protestas continuaron en el 15M, cuyos campamentos querían ofrecer el contraste de tal destrucción, la oportunidad de reconstruir, rehabilitar y *reimaginar lo público* en la ciudad¹⁹³. Una ciudad que siempre, de un modo u otro, está sumida en un diseño que es ideológico y no neutral (Low, 2009). Una ciudad en la que los espacios abiertos ofrecen la posibilidad de discutir y expresar los descontentos –la oportunidad, como entendía Arendt, de que nos veamos a través de los ojos de otros, y por tal razón de que nos veamos a nosotros mismos desde una perspectiva diferente (Kohn, 2004)–, pero que se ven amenazados por procesos de privatización y cercamiento, como los que envuelven los complejos residenciales de las *gated communities* (Low, 2003), “comunidades cerradas” en las que los ricos se alejan de los pobres, sirviéndose de tecnologías de control y vigilancia y del alejamiento de los barrios tradicionales¹⁹⁴. Comunidades cerradas, *ciudades de muros* o “enclaves fortificados” (Caldeira, 2007), usados para residencia, trabajo, ocio y consumo, y que exportan paulatinamente a todo el mundo un paradigma en que la violencia y el miedo ayudan a crear modelos de ciudad, generando segregación espacial y discriminación social y transformando el carácter del espacio público circundante. Son estas “morfologías urbanas del miedo” (ibíd.: 410) las que originan las nuevas desigualdades, promoviendo la idea de que los grupos sociales

¹⁹³Esta idea, la de la “imaginación” y la “reimaginación” de lo público (y de la ciudad) a través de las acampadas del 15M, la he podido desarrollar antes y con mayor detenimiento en otro lugar (Diz, 2013a).

¹⁹⁴Otro ejemplo de privatización, además del de los condominios residenciales y muy pertinente para el caso coruñés –donde ya he aludido al elevado número de centros comerciales existentes–, es precisamente el de las grandes superficies, analizado con detalle por Kohn (2004). La privatización, resume la autora, puede darse principalmente de dos maneras: la primera, menos frecuente, es fruto de la venta de bienes del Estado a particulares o a corporaciones; la segunda, más común, se produce de modo indirecto, por ejemplo con grandes superficies o centros comerciales que reemplazan a plazas públicas y lugares similares. En tales escenarios privados, además, suele quedar prohibida toda actividad política, de modo que se reducen drásticamente las oportunidades de encuentro y de intercambio con el otro, siendo cada vez más difícil empatizar y expresar solidaridad por los extraños si no se comparten los mismos espacios de vida y relación, aquellos espacios públicos donde has de convivir con gente que es de algún modo diferente. Pero lo más curioso e incluso irónico, y esto ocurre tanto al interior como al exterior de las grandes superficies comerciales –sólo hace falta darse una vuelta por el complejo de *Marineda City*, en A Coruña–, es que las nuevas construcciones se diseñan para recrear y reproducir la atmósfera (y hasta la arquitectura) de las plazas públicas, pero en cambio poco de lo que allí sucede tiene que ver con éstas.

deben vivir en enclaves homogéneos, aislados de quienes son percibidos como diferentes y amenazantes, y produciendo una sociabilidad que contradice los ideales (idealizados) de lo público moderno y de sus libertades democráticas, aquéllos que eran defendidos en tanta calles y plazas.

En los últimos años, sobre todo a raíz del 15M y de la intensificación de las protestas callejeras y los despliegues policiales, vienen sucediéndose “pequeñas excepciones” (Fassin, 2011) que suspenden temporalmente las habituales reglas de convivencia. En el segundo capítulo, recordemos, Gael definía la ciudad de Copenhague durante la contracumbre del clima como un “laboratorio de técnicas represivas” que más tarde se ensayarían en otros lugares, siendo “lexisladas”, “normalizadas” y “normativizadas”. Hoy, varios años después, parece que sus predicciones no iban muy desencaminadas. Cada vez más, al menos cuando se acerca una movilización de masas o una reunión política de altos vuelos, el “estado de emergencia” se convierte en un recurso habitual. La conexión, por ejemplo, de ciudades y áreas metropolitanas durante los levantamientos de mayo del 2011 en España, y también la conexión global entre urbes –entre A Coruña y Londres, entre Madrid y Nueva York, etc.–, parecían desvelar un mapa conjunto de convulsiones urbanas, un “sistema nervioso” que ponía “nuestro sistema de representación bajo estado de sitio” (Taussig, 1995: 24). Las sucesivas suspensiones del Tratado de Schengen en Europa o los espectaculares despliegues policiales –con vallas, detenciones preventivas, gas pimienta, gas lacrimógeno, cargas, pelotazos de antidisturbios, enfrentamientos y escaramuzas con los “bloques negros” y los sectores más radicales a golpe de piedras o cócteles molotov, etc.–, que acompañaron durante años a los “altermundialistas” en las grandes contracumbres, hoy en día se vuelven muy frecuentes, configurando los paisajes comunes del miedo urbano.

En su día, las acampadas del 15M se levantaron para combatir –a través de las asambleas, del humor, de los gestos inclusivos y de una “política de la materialidad” (Horton, 2006) que incluía una infraestructura material, moral y digital– el clima del miedo-ambiente urbano¹⁹⁵. La “mini-ciudad” levantada, como decían en Coruña, debía ser una *ciudad democrática* a imagen y semejanza de la ciudad

¹⁹⁵Tales levantamientos, que irrumpían en la escena política y mediática de manera inesperada, no sólo contestaban o replanteaban las formas de la ciudad o las formas de la democracia, sino que también replanteaban las maneras de resistencia, las formas de hacer política desde los márgenes. En este sentido, y centrandlo su análisis en el movimiento de *Occupy Wall Street*, Harcourt (2012) señala el tránsito, al menos en las plazas norteamericanas, de la “desobediencia civil” a la “desobediencia política”, una prueba más –señala– de que los sucesos de aquellos días cambiaron el vocabulario, la gramática y las categorías políticas dominantes hasta entonces. Si bien, como ya se ha señalado y a diferencia de la acción directa, la desobediencia civil acepta la legitimidad de la estructura política y de las instituciones pero se resiste a la autoridad moral de ciertas leyes; si bien reconoce las consecuencias legales de sus acciones, acepta el veredicto y se somete a la sanción (Downey, 1986; Graeber, 2009); si bien es civil en su desobediencia, pues –etimológicamente– se sitúa dentro de una comunidad política compartida; y si en realidad no desea desplazar a las instituciones sino desafiar las leyes existentes demostrando su injusticia, en cambio la desobediencia política –según Harcourt– opera de un modo distinto. En los campamentos de *Occupy*, al contrario, a través de la desobediencia política se resistía a la manera en que eran gobernados.

Este nuevo estilo de desobediencia, asegura, rechaza la idea de honrar o de “mostrar el más alto respeto a la ley” –en palabras de Luther King–, así como las sanciones impuestas por el sistema político y legal, desafiando a los gobiernos, a sus leyes, a las propias estructuras de los partidos e incluso a las ideologías que han dominado el campo político desde el final de la Segunda Guerra Mundial. *Occupy* desobedecía a la política en sí misma: no obedecía a su racionalidad, a sus discursos ni a sus estrategias convencionales, ni tampoco se alineaba ni se identificaba con las líneas tradicionales, organizándose de una forma horizontal y descentralizada. *Occupy Wall Street*, dice Harcourt, se resistía incluso a ser categorizado, confundiendo así nuestras categorías políticas. En el caso del 15M, la resistencia en las plazas indignadas a pesar de las órdenes de desalojo, o la persistencia en las acampadas pese a la prohibición ya mencionada de la Junta Electoral Central, por ejemplo, eran casos que parecían encajar con el análisis aquí expuesto. El grito colectivo de “No nos representan”, en definitiva, pretendía deslegitimar al sistema en su conjunto.

deseada, urbe ideal a la que todos tuvieran acceso y donde pudiesen hablar y ser escuchados. Una experiencia en la que los habitantes construían su ciudad tanto como ésta los construía a ellos. Una manera directa de imaginar la ciudad con las manos, levantando un campamento en pleno centro urbano: la *ciudad imaginada* resultante, en cambio, no subsumía sus diferencias en aras de la homogeneidad –si bien quería homogeneizar los derechos de todo el mundo a practicarla–, y entendía que hablar de la ciudad implicaba de un modo u otro hablar por igual de sus habitantes (Botero, 1997), y que los imaginarios cambian y se trastocan, reinventándose y reconstruyéndose sucesivamente.

Plazas

En Grecia, donde habían traducido el manifiesto de *Democracia Real, Ya!* y comenzado a replicar las acampadas diez días después del 15 de mayo, lo llamaban “el movimiento de las plazas” (Antentas y Vivas, 2012). Y es que algo especial parecía suceder en ellas y con ellas. En primer lugar, vale decir que cada una, cada uno de los lugares, incidía en mayor o menor medida en el tipo de acampadas que allí se levantaban aceleradamente. Tal y como ocurría entre los *ochollo* de Etiopía, el juego en/con la plaza manifestaba una vez más la importancia de manipular el espacio para clarificar el proceso político (Abélès, 1988), dejando claro que el espacio no es mero recipiente, contenedor ni reflejo de la práctica social, sino un instrumento de ésta, un elemento participante en la génesis del campo político-ritual. Cada una de las plazas, y pese a las semejanzas existentes entre sí –muchas eran nodos centrales, o centros históricos, políticos, financieros y comerciales, o sedes de instituciones políticas, o ejes de comunicación y transporte, etc.– era distinta en su función urbana convencional. La plaza Tahrir y la plaza Catalunya, por tomar dos ejemplos de Antentas y Vivas (ibíd.), mantenían sus singularidades: la primera es un nodo de transporte en El Cairo, en torno a una rotonda rodeada de edificios oficiales (Museo Nacional, sede de la Liga Árabe, etc.), escenario de grandes movilizaciones, como la revuelta contra el dominio británico en 1926 o la manifestación contra la guerra de Irak en 2003; la segunda, sin ser enclave del poder político, ha sido históricamente el centro neurálgico de Barcelona, en su día nexo entre la ciudad vieja y la nueva –surgida con el Plan Cerdà en 1860–, y hoy dominada por centros comerciales y entidades financieras, lugar de celebraciones deportivas y escenario de episodios como la Huelga General de 1902, los combates de 1936, las movilizaciones antifranquistas y cualquier manifestación actual que suele salir desde tal punto, incluida la del 15 de mayo de 2011.

En Madrid, por su parte, la primera y la más mediatizada de las acampadas europeas tuvo su sitio en la archiconocida Puerta del Sol, punto de encuentro, convergencia, intercambio y mercadeo durante siglos, tal y como apunta el historiador Enrique Villalba en el proyecto colaborativo *15M.cc*¹⁹⁶. Un espejo de la sociedad que marca siempre el tiempo de ésta, primero con la campana, más tarde con el reloj. Una plaza que en su origen fue, precisamente, una de las “puertas” medievales de la ciudad, suficientemente ancha como para que entrasen los carros. Lugar de encuentro y de abastecimiento, adonde la gente se acercaba para tomar el agua de las fuentes. También un mentidero, un lugar de noticias y de cotilleos. Lugar de historias y para la Historia: allí, por ejemplo, tuvo lugar el Motín de Esquilache en 1766; ya en el siglo XIX, comenta Villalba, se convertiría en símbolo a raíz de la Guerra de la Independencia, viéndose la plaza representada en *La carga de los mamelucos*, de Goya; en el siglo XX se proclamará allí la II República, en 1931, y durante el franquismo se instalará la placa del Km.0 de las carreteras radiales del país. Todo un lugar de símbolos e historias el elegido por los indignados para iniciar su camino. A lo

¹⁹⁶Aquí la entrevista con Enrique Villalba: <https://www.youtube.com/watch?v=JSUUGsYm4ug>.

largo del tiempo, en la ciudad, todo irradiaba desde allí: los cafés, las palabras, las luchas obreras, las primeras líneas de tranvía y de metro. Hasta los números de las casas, en el siglo XIX, comenzaban a adjudicarse en función de su proximidad a la céntrica plaza. No por azar, la primera película española sonora, de 1929, llevaba por título *El misterio de la Puerta del Sol*.

Acampada Coruña: del urbanismo como intervención ciudadana

En Coruña, el emplazamiento de la acampada junto al Obelisco dejaba entrever la memoria que contienen en sí mismo los sitios, que de alguna manera custodian el rastro y el legado de episodios, sucesos e historias. Sitios convertidos en símbolos y en mitos, resignificados y renarrados desde el presente. En este sentido, cabría preguntarse, al igual que ocurrió en Madrid o en Barcelona y con una brevísima licencia mistificadora, si no fue el lugar –a través de los relatos, los recuerdos, las referencias y las prácticas que en torno a él y a través de él se articulan–, el que de algún modo eligió ese punto específico en el mapa, si no fue el lugar y no la gente el que llamó o invitó a ésta a habitarlo de un modo rebelde durante algunas semanas. Es cierto que la arquitectura siempre ha contado algo, siempre ha contado historias: ya el romano, en tiempos de Adriano, rendía su mirada, su obediencia y sus creencias ante la majestuosidad del poder expresada en plazas y edificios, ante la historia de la perdurabilidad de Roma contada en arcos, estatuas y piedras (Sennett, 1997). La Acampada Coruña contaba, a través de la fragilidad y lo efímero de su arquitectura, las posibilidades reales de otra manera de entender y de vivir la ciudad y la política, y lo hacía negociando y dialogando con más o menos éxito con el entorno, con su contexto material y simbólico, aquél al que renombraría como “*praza 15 de maio*”.



Entre los asiduos a la acampada y a las asambleas estaba Olindo, arquitecto treintañero con un saber enciclopédico, al que desde entonces he encontrado en docenas de actos, asambleas y manifestaciones, y que hoy combina su activismo a pie de calle con su política en pro del “municipalismo”, formando parte de un nuevo proyecto ciudadano que concurrirá a las elecciones municipales en mayo de 2015, al que se han ido sumando algunos (sólo algunos) de los activistas que pueblan estas páginas; otros, los más libertarios, han decidido seguir a lo suyo, desconfiando de la vía

institucional. En la acampada, a Olindo era frecuente escucharle hablar, cual libro parlante, de la historia y la memoria del lugar. Un lugar de paso, un gran cruce hoy marcado, como ya he descrito, por un paisaje de marcas, comercios y multinacionales, de bancos, lujosos edificios y fundaciones privadas, conectado a través de la Calle Real con el ayuntamiento y situado a medio camino de otros edificios institucionales, como la Delegación y Subdelegación del Gobierno. El Obelisco, con su reloj y con sus aparatos meteorológicos para medir la presión y la temperatura, era punto de referencia y parada obligada de pandillas y turistas, pero también de los movimientos. Concentraciones y lecturas de manifiestos, lugar para el reparto de *flyers*, punto de salida o de llegada de “manis”, lugar de acampada –ya comentado– para bomberos y policías en el 2007, etc.

Olindo no hacía sino conectar el pasado con el presente, entendiéndolos de un modo dialógico y yuxtapuesto. A un paso estaba el puerto y su línea de agua, que no mucho tiempo atrás llegaba prácticamente hasta las proximidades del Obelisco, cerca del terreno ocupado ahora por la acampada. Al puerto, tal y como relataba Olindo y tal y como cuentan las historias y los paisanos con más años de la ciudad, era frecuente acudir –como ocurre hoy en tantas estaciones de ferrocarril, por ejemplo– a ver arribar y partir viajeros, y con ellos noticias, modas, rumores, tendencias y proyectos. No muy lejos de allí, entre el Obelisco y el ayuntamiento, uno de los edificios predilectos de Olindo –el hoy llamado Teatro Rosalía de Castro, antes Teatro Nuevo o Principal y antes iglesia de San Xurxo–, cumplía más o menos la misma función, pues también en el siglo XIX era la puerta de entrada a la ciudad de todo lo que traían consigo (además de su arte) las compañías teatrales que venían de ultramar, especialmente de La Habana.

Todo ello, decía Olindo, los recortes de memoria que según él impregnaban el lugar, seguían vigentes en la Acampada Coruña. Al poner los cuerpos en primera línea, como decía Butler (2011), y al poner también las carpas, las sillas, los ordenadores, las tiendas, los estantes o las mesas, al disponer aquella infraestructura en su precariedad, los indignados reproducían a su juicio, sobre aquel lugar de paso, aquella primera línea de mar, aquella experiencia de acercamiento y descubrimiento, de mirada hacia lo nuevo que décadas atrás experimentaban los paisanos al acercarse con curiosidad al puerto. Por eso, interpretando las particularidades históricas y las singularidades del campamento local, Olindo hablaba de la Acampada Coruña como de una “esquina” y de un “escaparate”, un lugar –ante todo– para ver y ser visto, para mirar y encontrar algo nuevo. Al contrario, y componiendo la tríada sobre la que a veces reflexionaba, la Plaza Catalunya operaba como una “isla” –dado su relativo aislamiento que separaba y a la vez protegía a los acampados–, y en la Puerta del Sol –lugar de convergencia de múltiples calles– la plaza sería habitada en base a su propia disposición de confluencias.

Y es que la acampada se levantaba a través del diálogo y la interrelación con el medio, con la propia materialidad circundante. Su construcción, como apuntaba Olindo, respondía a la interpretación del lugar: se usaban las farolas para amarrar los toldos, cual estacas ancladas al duro cemento; carpas y tiendas de campaña se fijaban a las alcantarillas; o se servían de las rejas de ventilación del *parking* adyacente, sujetando allí sus estructuras; o colgaban y pegaban cartones, letreros y mensajes a la fachada del banco más próximo. “Unha cidade de estruturas e de protocolos”, decía, que negociaba con lo ya existente –con lo social y lo material, con lo humano y lo simbólico, siempre interdependientes–, como cuando la asamblea –en un giro ya comentado– reorientó su posición huyendo del ruido del tráfico, o cuando el edificio de la ONCE se convertía al principio en el lugar donde cargar los teléfonos, o cuando los vecinos eran acomodados luego de acercarse con bandejas llenas de fruta, o cuando se usaban los baños del *parking* subterráneo, o cuando la primera conexión Wi-Fi llegaba irónicamente desde el Banco

Santander... proveyendo de Internet a aquellos que lo usarían en su contra, o más bien contra el sistema bancario como símbolo. En realidad, la acampada hacía bueno el concepto de “táctica” usado por De Certeau (1999a: L1): “La táctica no tiene más lugar que el del otro”. La acampada se desplegaba en un espacio ya dado para repoblarlo y resignificarlo. Si las *estrategias* se dan en sus propios espacios y gobiernan los espacios de poder que crean (el Parlamento, la Bolsa, la Facultad), en cambio –decía– las *tácticas* se dan *a priori* en espacios creados por las estrategias (en los barrios ya diseñados, en las calles de la ciudad ya planificada, etc.), pudiendo resistirlos, contestarlos o reinventarlos, trastocar su orden, establecer en ellos *fugas* (Deleuze y Guattari, 1994), redefinirlos o dismantelarlos: “La táctica es un arte del débil” (De Certeau, 1999a: L1).

Con el deseo materializado de tomar y ocupar la centralidad, con la ocupación repentina y masiva del centro urbano, de un lugar concurrido y de paso, de paseo y de comercio, se ponía otra vez de manifiesto que, tal como el espacio es históricamente producido, también es un marco igualmente abierto al conflicto (López, 1986). Los campamentos improvisados nos recordaban, precisamente, que las ciudades-campamento estuvieron en el origen histórico de la ciudad en Mesopotamia y luego en Egipto y en Grecia, dos de los países movilizados durante aquellos meses (Feixa, 2013). Acampadas que, al menos en ciertos aspectos, podrían compararse con los campamentos de verano que sirvieron de enclaves de socialización para muchos jóvenes: “En su origen (entre fines del siglo XIX y principios del XX), los campamentos fueron efímeras ciudades creadas en el espacio natural, con la finalidad de educar en valores a los niños y adolescentes crecidos en el espacio urbano” (ibíd.: 56). En su versión suiza (*colonie des vacances*), alemana (*vanderwögel kampen*) o británica (*boy scout camps*), entre otras, “las acampadas fueron un rito de construcción de ciudadanías a través de la autoconstrucción de ciudades generacionales” (ibíd.). De hecho, señala Feixa, el fundador del movimiento de los *scouts*, Baden-Powell, no había hecho sino inspirarse en los campamentos iniciáticos de los jóvenes guerreros *zulúes* en Sudáfrica (*kraals*), los cuales había conocido cuando participaba en las guerras *bóeres*.

Son evidentes las diferencias entre los campamentos de verano y las acampadas del 15M, levantados unos en la vorágine de la naturaleza y otras en la vorágine de la ciudad, y aunque éstas últimas tenían mucho de alegría y de aventura eran ante todo expresiones políticas, fundadas en la ocupación y en la desobediencia. Ahora bien, cabe subrayar algunas semejanzas de interés. Por ejemplo, el campamento indignado era, efectivamente, en gran medida iniciático. Para muchos jóvenes que nunca antes habían participado en los movimientos –por ejemplo en los centros sociales autogestionados–, la vivencia en las plazas (en comisiones, en asambleas, autoconstruyendo el lugar, autoformándose o autogestionando los recursos), era todo un proceso experimental y de aprendizaje, un ritual de entrada a un mundo nuevo. Por eso Gael, al comenzar este capítulo, se refería al 15M como a una escuela política y de democracia. Para alguna gente un ritual iniciático, para otra de maduración política: cómo actuar en las asambleas, cómo hablar en público, cómo contrastar ideas, cómo relacionarse con la policía; un sinfín de gestos y rutinas que muchos descubrieron en la plaza, en una acampada autónoma y autoconstruida, que sí funcionaba como lugar de socialización. Acampada que, como espacio ocupado, cumplía varias funciones: creaba comunidad y compañerismo; creaba símbolos y se autocreaba como símbolo, invadiendo el centro urbano y financiero; producía un espacio público para la deliberación que se convertía en espacio político, y además –conectando el ciberespacio con el espacio urbano– generaba un “espacio público híbrido”, compuesto por redes digitales y por una comunidad urbana que estaba en el centro del movimiento (Castells, 2012), en el centro y a la vez descentrada, conectada a ciudades de todo el mundo en una suerte de “esfera pública transnacional” (Gupta y Ferguson, 2008).

Una escuela de aprendizaje, de formación, pero también un ensayo y un laboratorio social (Cruells e Ibarra, 2013), funcionando ahora no en el interior de los centros sociales –como así se vio en la segunda parte de este trabajo– sino en el exterior. Un ensayo, primero, de construcción urbana, de “urbanismo social” (Delgado, 2006). Recuérdese que en el cuarto capítulo (*Bicicletas viejas, ciudades nuevas*), comentaba la idea de “amueblar” y “reamueblar” la ciudad sacando colectivamente las bicis a la calle: se amuebla un espacio, una habitación o una casa –decía–, en tanto que se entiende como propia, y al amueblarla –en cierto modo– se va construyendo; amueblar la ciudad con bicicletas, o convertirlas en mobiliario urbano alternativo al candarlas a farolas y a contenedores, significaba llenarla de objetos y de símbolos, significaba acondicionar materialmente los otros lugares para la política (Corsín y Estalella, 2013). La ciudad (y la política) también se hacía de vehículos, de trastos, de cosas y con cosas, y a través de las cosas, apuntaba. Las acampadas del 15M representaban el paradigma de esta *ciudad amueblada*, llenándose los campamentos de cacharros tecnológicos, de ordenadores y cables, de teléfonos y pantallas, de toldos y carpas, de tiendas y sacos, de mesas y focos, de sillas, de cartones y señales y estantes y colchones, de tablas y tablones, de bolsas, palés, megáfonos, pancartas, lonas, mesas, libros, juguetes, potas, cazuelas, cacerolas... Una puesta en escena de las “políticas de la materialidad” (Horton, 2006) que, en este caso, consistían no sólo en reamueblar la ciudad sino en convertir la ciudad en un mueble –manipulable, transformable, al que quitar o añadir cosas–; repensar la ciudad, a través de su intervención material en el espacio, como todo un objeto para la política.

Una intervención en el espacio que desplegaba sobre él una infraestructura que combinaba lo digital, lo material y lo moral. Al igual que expliqué al hablar del taller ReCiclos y de la Masa Crítica, la acción colectiva ya no sólo prototipaba un cacharro, un objeto –en este caso ese gran mueble que parecía ser la ciudad y la acampada–, sino que presenciábamos el *hackeo* y el prototipado mismo de la acción política (Corsín y Estalella, 2013), un ejercicio en abierto, compartido y ejecutado por múltiples manos. Lo que se desplegaba, según estos autores, era una inteligencia arquitectónica y colectiva que reamueblaba la ciudad al entenderla como un objeto político (en) abierto. En este sentido, abrir el fragmento urbano que representaba la zona del Obelisco –abrirlo y jugar con él, repensándolo, alterándolo y alterizándolo–, significaba repensar el urbanismo como intervención ciudadana, y significaba repensarlo desde el punto de vista del código abierto (Sassen, 2011). Ese espacio híbrido al que aludía Castells (2012), que combinaba el ciberespacio y la plaza y los volvía mutuamente influyentes y constitutivos, hacía de esta intervención física en el espacio –a través de la creación de infraestructuras ciudadanas– una aplicación al aire libre de lo que ocurría en Internet: un trabajo colaborativo, sin autoría evidente (o al menos críptica), capaz de reproducirse y de replicarse, de mejorarse con el trabajo y el saber de otros. Por eso, decía antes, el 15M podía pensarse también como una simbiosis de *hackers* y *okupas* (Tascón y Quintana, 2012), aunque muchos acampados, *a priori*, no fuesen ni lo uno ni lo otro.

Este tipo de acción colectiva, basada en la intervención material, ya existía –evidentemente– en las periferias y en los arrabales de muchas ciudades, tanto del “primer” como del “tercer” mundo; incluso cerca de casa, en cada vez más callejones, los “sin techo” ejecutan a veces toda una arquitectura precaria de subsistencia. Chabolas, favelas, conventillos, asentamientos precarios... construcciones populares generalmente levantadas por sus inquilinos, autoconstruidas. De igual modo, así se erigieron algunos asentamientos periféricos de la ciudad, como el de As Rañas o Penamoa, así como numerosos barrios de las grandes ciudades españolas, crecidos con el aluvión del éxodo rural de posguerra, por ejemplo los del extrarradio madrileño, Orcasitas o El Pozo del Tío Raimundo, entre otros (Carmona y Rodríguez, 2007).

En el 15M, lo más chocante era su espectacular ocupación del centro. Su intervención, a la vez urbana y política, quería ser una “intervención democrática” (Caldeira y Holston, 2005), que no sólo defendiese la democracia como valor abstracto, sino como un efecto real en la vida de la gente, comenzando por su igual derecho a habitar la ciudad y el espacio público. Así había ocurrido en Brasil, en ciudades como São Paulo o Brasília, cuando el proceso de modernización urbanística iniciado a mediados del siglo XX, que quería ser a la vez un instrumento de producción espacial, de transformación social, de ideología nacionalista y de creación de sujetos modernos (consumidores)¹⁹⁷, comenzó a ser contestado desde los años 80, caída ya la dictadura –dicen Caldeira y Holston– por una “constelación de fuerzas” que incluía a los movimientos sociales, contraponiendo al urbanismo estatal sus tácticas de “ocupación” y “autoconstrucción”. Desde entonces, la acción popular consiguió introducir la “ciudadanía urbana” en la agenda de la consolidación democrática, creándose en 1986 –y bajo los principios de *auto-gestão* y “derecho a la ciudad”– el Movimiento Nacional de Reforma Urbana, que acabaría llevando a la aprobación del *Estatuto da Cidade* en 2001, que no obstante –tal y como han demostrado las recientes y poderosas revueltas en las principales ciudades brasileñas– sería ignorado y vilipendiado por repetidos gobiernos. Éste incorporaba las reclamaciones que los movimientos sociales llevaban exigiendo durante décadas, actuando en primer lugar sobre la ilegalidad, la desigualdad y la situación de los pobres, permitiendo la participación popular en el desarrollo de políticas urbanas locales y garantizando el derecho a la sostenibilidad, a la sanidad, al trabajo y al transporte público; es decir, “la producción de igualdad social en el espacio urbano como objetivo fundamental de la planificación político-urbana” (ibíd.: 407).

De vuelta a la Acampada Coruña, y de vuelta a la idea ya mentada de “ensayo” y “laboratorio”, cabe añadir, entre encuentros y asambleas –que a las dos semanas se irían desplazando a los barrios: Monte Alto, Agra do Orzán, etc.–, que aquella esquina del Obelisco daba pie a una cierta experimentación: “[...] las asambleas despliegan en su práctica del espacio público un espacio para una política de la experimentación: las asambleas son objetos urbanos experimentales” (Corsín y Estalella, 2013a). Aquí, los autores toman inspiración del historiador de la ciencia Rheinberger, para quien la experimentación se caracteriza por la producción de un espacio de novedad y sorpresa controlada, situado entre lo estable y lo inestable, entre lo que se sabe y lo que se ignora. La fragilidad de la acampada (su estructura, su rápida autoconstrucción, su condición legal...), la aleatoriedad de los cruces y las acciones en el espacio público, lo imprevisto y desconocido que podía alterar de un modo u otro la marcha de la asamblea, balanceándose siempre entre el orden (el “orden del día”) y la espontaneidad (incisos, ruidos, interrupciones...), parecían ser ingredientes del ritual de experimentación político-democrática en las plazas, sujeto a un grado de incertidumbre: “La acampada y las asambleas se constituyen de esta manera en prototipos de una forma

¹⁹⁷En realidad, esta imbricación entre espacio, urbanismo, identidad, poder y conocimiento se ha manifestado regularmente desde los orígenes modernos del planeamiento urbano, y no sólo al interior de un país sino también entre países, por ejemplo en la relación establecida entre la metrópolis y sus colonias. Véase para el caso el ejemplo colonial de Marruecos, explorado por Rabinow (2003). En este caso, señala, los arquitectos, urbanistas y diseñadores franceses instalados en el territorio veían las ciudades africanas en las que trabajaban como laboratorios estéticos y sociales. Al igual que ocurría en Madagascar o en Vietnam, las regiones coloniales les ofrecían la oportunidad de ensayar a gran escala y sin apenas restricciones nuevos conceptos de planeamiento urbano. Tales ensayos podrían verse un día, si resultaban positivos, trasladados y aplicados en Francia. Mientras tanto, los colonizadores se servían de la arquitectura y del planeamiento para demostrar su pretendida superioridad cultural, ante los ojos indígenas pero también ante la mirada de la población francesa. El diseño urbano, concluye Rabinow, funcionaba en este contexto como parte integral de la dominación colonial, permitiendo el establecimiento del control militar, regulando las actividades, separando a las poblaciones, materializando las ideas y haciendo legible y comprensible el orden espacial, estético y político del territorio colonizado.

de asociación que hace de la ciudad el contexto y objeto de su experimentación política” (ibíd.: 67). En el caso de la asamblea, que en el tercer capítulo fue analizada a través de su circularidad y centralidad, se evidenciaba en el exterior su cierta condición de umbral, tanto más ritualizada cuanto mayor sea su grado de incertidumbre, por donde hay que pasar para formar parte de tal o cual colectivo, pero –a la vez– donde todo puede pasar.

Parado entre cajas en la acampada, ojeando los libros de su biblioteca, tomando notas antes de la asamblea de las 8 de la tarde o viendo a cuatro jóvenes escuchar en corro y alrededor de un *smartphone* la canción *The Times They Are A-Changin'* (de Bob Dylan, quien cumplía aquellos días 70 años), podía darme cuenta de que dicha experimentación se orquestaba también temporal y rítmicamente. En realidad, el campamento rompía –al menos para aquéllos que, atraídos y curiosos como los paisanos en los muelles, detenían el paso junto al Obelisco– la lógica dominante en el espacio público de circulación y movimiento, analizada en el capítulo cuatro. Su primer desacato era ése: te parabas donde presumiblemente sólo habías de pasar de largo, te reunías para hablar en grupo en lugar de circular silencioso y solitario. El contraste era inmenso: por un lado la urgencia del abastecimiento, de la seguridad, de las asambleas, por el otro la calma de una conversación con desconocidos, el detenerse o sentarte en el suelo en el centro urbano. Las presiones y demandas de celeridad también llegaban desde fuera: el “qué piden” y el “qué quieren” al que aludía Gael les llegaba de la prensa tanto como de los políticos, de los transeúntes tanto como de los activistas de la “vieja guardia” más desorientados. El 15M, replicando a sus interlocutores, parió un lema bien significativo: “Vamos despacio porque vamos lejos”.

Sabían que, de un modo u otro, allí estaba empezando algo. No exento de reciclajes y traducciones, ni de conflictos y contradicciones, es cierto, e incapaces de prever qué depararía el futuro, a dónde llevaría aquella corriente, o si ésta moriría apenas haber crecido. Aquella experimentación con la ciudad, con la política y con la democracia, no obstante, había de ser igualmente una experimentación con sus ritmos y temporalidades. En varias de las actas asamblearias, que se iban tomando de manera rotativa, figuraba al inicio, junto a la data oficial (“17 de maio”, “3 de xuño”, etc.), otra fecha significativa: “*Ano 0*”. El año cero, año de inicio o de reseteo; una fecha, en cualquier caso, que muchos no olvidarían. La asamblea, precisamente, simbolizaba ese objeto rítmico –ordenado y a la vez imprevisto, aleatorio pero también sancionado– que regía sacramente la temporalidad del 15M, primero en las plazas y después en los barrios, con sus correspondientes “asambleas de barrio”. La selección de los temas, la fijación de un “orden del día” más o menos cerrado por la comisión responsable, o el cálculo (y medición) de tiempos para cada punto de discusión –pues los *speechs*, pese a todo, habían de acogerse a una lógica moderna de cronometraje– eran ejemplos de cómo la asamblea llevaba implícita un ritmo del encuentro, si bien éste podía diferir de lo previsto, y así ocurría al principio al sucederse asambleas interminables. El ritmo, producido abierta y colectivamente, era un elemento saliente de la asamblea, y al diseñar su ritmo urbano ésta habilitaba una suerte de interior en el exterior, un interior en el espacio público abierto a la sorpresa y a lo inesperado (Corsín y Estalella, 2013a).

A propósito del concepto de “espacio público”

De entre muchas de las expresiones que Olindo usaba para referirse a la acampada, había una que resumía muy bien lo antes expuesto, el sentido de experimentación, aprendizaje y descubrimiento, pero también el de desafío y desacato: era para él una suerte de “habitación adolescente”. Un espacio divergente respecto a la mirada normalizada, donde una improvisada dramaturgia te hacía tropezar con una disposición diferente de las cosas y de los cuerpos en el espacio, decía. Un espacio desordenado (o

más bien reordenado), rebelde, insurgente y extraño a los sentidos de orientación y percepción habituales. Allí, habiendo sido desplazadas y reorientadas las reglas del orden dominante, los cuerpos podían revolverse y tropezar con elementos inesperados. Tal adolescencia, atribuida ingeniosamente a aquella arquitectura expresiva e insurreccional, ponía también sobre la mesa las ineludibles carencias e ingenuidades asociadas comúnmente, y a veces de modo injusto, a tal periodo vital. Una habitación-frontera, al fin y al cabo, zona de transición sujeta a cambios vitales y en la que lo novedoso se bate por emerger. Y con todo, pese al orden general mantenido con esfuerzo las primeras semanas, una habitación que –tomando la analogía y ligando el Estado con la figura adulta– era vista por el ojo oficial y por algunos transeúntes y comerciantes –que se quejaban de su presencia, al contrario que otros, que los apoyaban y se detenían a saludar–, como sucia y desordenada: “fuera de lugar” (Douglas, 2007).

En la acampada y en su relación con el espacio público se hacía evidente la noción de “cuerpos manchados” que, en distintos momentos de esta etnografía y para determinadas situaciones, di en aplicar a los cuerpos de los activistas. Si cada cosa tiene un sitio y si hay un sitio para cada cosa, el campamento rompía el orden habitual y acogía, en sentido douglasiano, a sujetos fuera de lugar, sucios y contaminantes para la pureza y la higiene reservada por las administraciones al espacio público. Y en cambio –centrando mi análisis, insisto, en las dos primeras semanas sobre el terreno, en las que pude recoger datos directamente, y sabiendo que la acampada (que no abandonó el Obelisco hasta el mes de agosto), se enfrentó con el tiempo y en números reducidos a problemas de convivencia y degradación, debiendo lidiar con la presencia de bebidas alcohólicas, indigentes, etc., así como con la presión de la prensa, los políticos y buena parte del movimiento que ya había optado por dejar las acampadas y mudarse a los barrios–, se sucedían allí las advertencias y las reglas de uso –con sus nuevos repartos de sitios, zonas, personas, cosas, funciones y tiempos– que fijaban la prohibición de drogas y el consumo de bebidas alcohólicas, que ponían a disposición papeleras y contenedores, que barrían el suelo después de cada asamblea “como si fuese tu casa”...

El mantenimiento de la limpieza, no obstante, no evitaba actuaciones paradigmáticas como la del 27 de mayo en Barcelona, poniendo de manifiesto que los indignados estaban en el lugar inadecuado y en el momento inoportuno, y que –en el mismo sitio– había prácticas que se consentían mientras otras se desaprobaban: allí, ante una hipotética celebración futbolística tras la final de la *Champions*, la plaza debía vaciarse y limpiarse para facilitar su uso por los hinchas y los turistas circunstanciales, haciéndose evidente que los campamentos representaban un problema de higiene pública; por ello serían las brigadas de limpieza, y no la policía, las primeras en entrar en la plaza para desalojar a los presentes. Algo similar a lo que ocurriría meses después en Nueva York, cuando los medios y la policía, a propósito de *Occupy Wall Street*, corrieron la voz de que los activistas “lanzaban excrementos” a las fuerzas del orden, y que había que llevar a cabo el “saneamiento” de aquel “antro de suciedad”, de aquella “cloaca de violencia, crimen y degradación” (Graeber, 2014). Aunque limpiasen o se vistiesen con elegancia, su *suciedad* era de otra índole (político-moral), pues encarnaban la amenaza al ordenamiento público, y traían consigo el riesgo de contagio.

En Coruña y en tantos sitios, una manera de ganar temporalmente el espacio era renombrándolo. En la primera y más emblemática de las acampadas, la madrileña, los campistas se referían a su campamento como “Ciudad Sol”, quizá en referencia a la utópica *Civitas Solis* o *Ciudad del Sol* de Campanella. En las acampadas más modestas, ni tan grandes ni tan mediatizadas como aquella, un gesto se reproducía en los primeros días de asentamiento: alguien trepaba a una fachada, se subía a unos contenedores o a una escalera, escalaba una farola o era sujetado e impulsado por compañeros y, en lo

alto y visible para todo el mundo, colgaba una placa: “plaza 15 de mayo”. Junto al Obelisco, la “*praza 15 de maio*” se inauguraba entre aplausos en la fachada del Banco Santander. Lo más curioso, después de todo, es que aquel lugar tenía poco de “plaza”, al menos en el sentido en que la imaginaban los allí presentes: ni su forma era cerrada (cuadrada, rectangular o circular), ni contaba con los servicios con los que suelen contar las plazas: fuentes, árboles o elementos de recreo. El lugar, técnica y arquitectónicamente, no era otra cosa que una “esquina” –decía Olindo–, una esquina a escala del conjunto de la ciudad. Y como ya he comentado, la esquina representa en el escenario de la posibilidad, el cruce por antonomasia de la ciudad, allí donde puedes encontrarte con extraños, allí donde puede *pasar* de todo. “É a mónada material do urbano”, apunta Olindo: “A primeira cousa que o expresa materialmente”¹⁹⁸.

Además de reproducir el eco contagioso de tantas ciudades, el 15M local resignificaba un espacio, normalmente limitado al tránsito y al consumo, y lo volvía “público” al practicarlo como “plaza”. Es decir, allí estábamos ante lo público como *performance*. Lo decía antes citando a Butler (2011): no cuerpos en el espacio público sino cuerpos que juntos *hacen público* el espacio; “lo público”, por así decirlo, había de ser construido performativamente, en la praxis. En este sentido, cabe subrayar el valor simbólico de la palabra “plaza”, pues el ritual de renombramiento superaba las categorizaciones arquitectónicas –superponiéndole al “espacio geométrico” un “espacio antropológico” (Merleau-Ponty, 1975)–, en tanto poblaba de prácticas aquella esquina, que vivida e incorporada acogía nuevos valores y significados. “Lo público”, “lo privado”, tanto como “lo rural” o “lo urbano”, son a menudo –lo decía antes– la suma de imaginarios, prácticas y formas discursivas más que espacios en sí mismos; son lo que de ellos hacemos y lo que ellos hacen de nosotros. Una plaza no es plaza hasta que no es construida por la gente en sus diálogos e interacciones, en sus afectos. El derecho a hablar, a interpelarse en asambleas, a “soltar tus cosas” –como decía Ribas– y a contar tu historia en el turno de micro abierto, llenaba inevitablemente el lugar de palabras, verbos y adjetivos. La plaza era, en cierto modo, hablada –también idealizada–, símbolo del encuentro, la palabra y la horizontalidad democrática. Había una plaza en el habla, y a la vez la plaza hablaba; es decir, primero se iba a la plaza para hablar y luego la plaza se convirtió en un habla: una forma de relación más que un lugar, un lenguaje más que un espacio. Desde entonces, el 15M incorporaría la plaza a su vocabulario cotidiano, a su repertorio de símbolos y a su gramática de acción política.

Comúnmente, y aunque algo ya me detuve –en la segunda parte– en el análisis de “lo público” y “lo urbano”, diré que existe por lo general cierto consenso respecto a cuáles son los elementos básicos de la experiencia moderna de la vida pública urbana: apertura y libre circulación, encuentros impersonales de peatones, uso espontáneo de calles y plazas, copresencia de distintos grupos sociales, utilización para actos políticos y manifestaciones... Prácticas atravesadas, a su vez, por dos nociones relacionadas: “El espacio de la ciudad es un espacio abierto para ser usado y aprovechado por todos, y la sociedad de

¹⁹⁸En realidad, el Obelisco se encuentra ubicado en la zona del Cantón Grande coruñés, una denominación bastante oportuna después de todo. Literalmente, el “cantón” se refiere a la arista, a la esquina. Por otra parte, sería interesante revisar el sentido histórico del “cantonalismo” en España, movimiento revolucionario propio del siglo XIX, cuyo estallido principal tuvo lugar durante la Primera República. Tal movimiento, partidario de un federalismo de corte radical, aspiraba precisamente a establecer una confederación de ciudades independientes. Aunque su origen se concentraba en las insurrecciones pequeño-burguesas, sus aspiraciones calarían gradualmente en el movimiento obrero y, poco a poco, también en el anarquismo. Hoy en día y en numerosos países, el cantón se refiere todavía a una entidad territorial de carácter subnacional: entre otros ejemplos, en Ecuador se trata de una subdivisión inferior a la provincia; en Francia, a su vez, el cantón se refiere a una agrupación de carácter supracomunal, de ámbito menor que el departamento (o provincia); y en Suiza, por su parte, el cantón representa el ente político-administrativo sobre el que se construye el Estado federal.

consumo que ella abriga es accesible a todos” (Caldeira, 2007: 366). En cambio, la noción de espacio público se complejiza en función de sus distintas lecturas y de los variados intereses. En este sentido, Kohn (2004) lo define como un concepto *cluster*, esto es, un concepto-racimo y grupal que contiene múltiples y a veces contradictorias definiciones. Para ella, tal concepto reúne tres componentes principales: propiedad, accesibilidad e intersubjetividad. Dándose tales componentes estaríamos a su juicio ante un espacio público, aunque la simple ausencia de uno de ellos tampoco nos llevaría inmediata y matemáticamente ante un espacio privado. Así, con “espacio público” estaríamos refiriéndonos a un espacio que es propiedad del gobierno (del Estado), accesible a todo el mundo (física y jurídicamente), y que se practica intersubjetivamente al fomentar la comunicación y la interacción entre las personas.

Ahora bien, tal y como vimos en el anterior epígrafe al explicar cómo el cuerpo se ponía en palabras y en escenas y cómo la intimidad se narra y se instrumentalizaba políticamente, existen ocasiones en las que las fronteras se difuminan y las presuntas y nítidas separaciones entre lo público y lo privado se complejizan o desintegran. Además, en relación con el ya explicado uso público y político de la intimidad, el ejemplo de los estudios de género y feministas nos ha ayudado a entender que, a menudo, lo doméstico es también público (Yanagisako, 1987), siempre dependiendo del contexto cultural y de las tácticas de relación que se desplieguen. Lo mismo ocurre en el exterior, donde con frecuencia la ciudad se nos aparece como una “ciudad desdibujada” (Canclini, 1996) donde las fronteras entre lo público y lo privado se emborronan, en gran medida porque nos hacen ver las caricaturas con las que organizamos nuestras categorías. Ya decía en el capítulo anterior que a veces lo oculto, lo clandestino y lo disimulado está más en lo público que en lo privado, que la calle no es sino un teatro para el paseo de máscaras y para el baile de disfraces (Delgado, 1999), y que en cambio es en nuestros espacios privados, en la intimidad, donde tendemos a abrirnos y a relacionarnos más abiertamente, publicando en cierto modo nuestro mundo interior.

Además, no hay que entender lo privado ni lo público que ahora nos ocupa como algo rígido e imperecedero, sino como algo que muta y se transforma: si en la Grecia clásica, por ejemplo, se situaba en la plaza —el *ágora* tan idealizada y evocada por el 15M, donde los ciudadanos discutían los asuntos comunes—, el iluminismo le reservó escenarios nuevos como cafés, clubes y salones, donde la burguesía elaboraba la argumentación racional de los derechos colectivos (Canclini, 1996). Una articulación, la de lo público y lo privado, que ha sido erosionada, entre otras cosas, por la globalización de las tecnologías comunicacionales: véase el caso de las redes sociales (*blogs*, *photoblogs*, Twitter, Facebook, etc.) que nos obligan a repensar dicha dualidad, pues proponen códigos, contraseñas, formas de intimidad y de relación que complejizan la ecuación anterior, actuando como contenedores públicos de acceso abierto (pero de contenido privado) y advirtiéndolo de la ineficacia de reificar lo público y lo privado como espacios discretos, debiéndolos concebir más bien como situaciones vinculantes, “sistemas modulares de redes que se superponen” (ibíd.: 10). He ahí que ciertos autores hablen de espacios “semipúblicos” y “semiprivados”, y he ahí las citadas esferas “micropúblicas”, “mesopúblicas” y “macropúblicas” teorizadas por Keene, para quien lo público se formaba a partir de esferas sobrepuestas e interconectadas (ibíd.).

Históricamente, sin embargo, a ambos planos se le atribuyó una cierta incompatibilidad. A lo largo del siglo XIX, y teniendo en cuenta algunas de las transformaciones sociales y urbanas ya señaladas, fue establecida la división de lo cotidiano entre lo público y lo privado —si bien la vida pública ya existía antes, aunque en este momento se consolidaba su versión moderna—, resultando ésta, a su vez, del divorcio entre “lo interior” y “lo exterior”, herencia de la teología protestante y del pensamiento racionalista moderno (Delgado, 1999). En el interior, en lo privado, uno había de buscar su yo auténtico, mientras

el exterior era el espacio de lo efímero, lo peligroso y lo disimulado; el espacio de afuera, público, era el mundo de los transeúntes y desconocidos que se camuflaban y confundían entre la multitud, espacio liminal hecho de tránsitos y trazados constantes, espacio “del trance permanente y generalizado” (ibíd.: 120). Fue en el siglo XIX, en efecto, cuando se vinculó definitivamente el dominio del yo con el dominio de la búsqueda y la expresión de la personalidad única y diferente, porque hasta entonces lo privado y lo individual aún no se habían unido (Sennett, 1978), viniendo la personalidad definida ante todo por la familia y el parentesco, siendo el “individuo” un producto del imaginario ilustrado (Dumont, 1982). Desde hace décadas, sostiene Sennett (1978), el “declive” del espacio público –y de la posibilidad de relacionarse, comprenderse y expresarse con y junto a otros– justifica en gran medida que muchos sigan hoy buscando aquel refugio íntimo de la vida interior.

Del “declive” a la “destrucción del espacio público” (Davis, 2003), no obstante, hay un trecho. Un trecho que ha sido recorrido en las últimas décadas a un paso acelerado, dicen los indignados, a golpe de privatización y *marketización* urbana. A golpe de políticas que, en muchos casos y con la voluntad de borrar del mapa las presencias indeseadas, han recurrido a estrategias higienizadoras y esponjadoras que algunos catalogan de “violencia urbana” o “violencia urbanística” (Delgado, 2006). En los casos de las ciudades *brasileiras* (Caldeira, 2007), no obstante, donde la segregación urbana coincide con el proceso de democratización, se manifiesta que no hay una correspondencia directa entre las intenciones políticas y las transformaciones urbanas, que “la coincidencia de democratización con el deterioro del espacio público y los procesos más obvios de segregación social... impiden cualquier asociación fácil entre espacios públicos materiales de las ciudades y formas de comunidades políticas” (ibíd.: 395). Precisamente, cuando el 15M discute la democracia, discute por igual la ciudad.

Pero de igual modo, siguiendo el caso brasileño, donde la forma política y la urbana no siempre coinciden –y siendo así, tal y como señala el 15M, lo que ocurre en realidad es que la forma política (la democracia) no es del todo digna de ese nombre–, la “destrucción del espacio público” descrita por Davis (2003) simplifica la relación anterior. “¿Estamos lidiando con la destrucción del espacio público en general o con la creación de otro tipo de espacio público, que no es democrático, que no tolera la indeterminación y niega los ideales modernos de apertura, heterogeneidad e igualdad?” (Caldeira, 2007: 405). Desde este enfoque, el espacio público no desaparece sino que se reformula, perdiendo –eso sí– su carácter plural, igualitario y accesible (su carácter democrático), en beneficio de los procesos de privatización, enclaustramiento y distanciamiento. Por ello, otros autores como Soja (2008) nos invitan a repensar la dualidad de lo público y lo privado, su reestructuración y su reconceptualización, y a evitar la homogeneización a la que con frecuencia sometemos a ambos conceptos:

“De la antigua ágora y del foro de la *polis* ateniense a la postmetrópolis del presente, el espacio público ha sido confusamente romantizado y mitologizado en la teoría y en las prácticas urbanas occidentales hasta el punto de que es difícil ver que es un *espacio plenamente vivido*, sujeto para ser formado (y reformado) no sólo por los conflictos de clase sino también por el género, la raza, la etnicidad y otras relaciones diferenciales de poder social y espacial” (ibíd.: 447).

En definitiva, dice Soja, cabe buscar una vía para superar las restricciones de tal binomio, pues la reproducción dicotómica impide a veces contemplar la política espacial también desde los lugares de movilización y resistencia que se le oponen, lugares omitidos en el análisis de Davis (2003). Lugares y prácticas de resistencia que encuentran en la ciudad el núcleo de sus luchas y reivindicaciones, y que saben que las ciudades son a la vez el producto y la condición del más reciente desarrollo capitalista. Un

desarrollo, por cierto, que depende de la transformación de la gobernanza urbana, que en las últimas décadas ha dado el salto *de la gestión al empresarialismo* (Harvey, 2007). Un nuevo enfoque que irrumpió con fuerza entre los años 70 y 80, dice Harvey, y que propugna formas de acción “emprendedoras”, animando a las ciudades (y a sus gobernantes) a adoptar una actitud empresarial respecto al desarrollo económico, ampliamente consensuada con independencia del país, la ideología o el partido político al mando. Ahí nace la marca, la autopromoción o el *boosterism*, guiños de un empresarialismo urbano que tiene como elemento central, precisamente, la alianza entre el sector público y el privado, “en la que la promoción local tradicional se integra con el uso de poderes gubernamentales locales para intentar atraer fuentes de financiación externas, nuevas inversiones directas o nuevas fuentes de empleo” (ibíd.: 373).

Y frente a esta tendencia, el 15M se echaba a la plaza para convertirla en un “ágora”, en un lugar para el encuentro, el intercambio y la discusión pública, alejado de las lógicas de mercantilización y confundiendo las fronteras entre interior y exterior, o si se quiere, fabricando un interior en el exterior. No sin tensiones y tiranteces, evidentemente. Las mismas que, como he indicado, alberga el propio concepto de “espacio público”, múltiple y polisémico. Un concepto reciente y empapado de ideología, dice Delgado (2011), que se puso de moda entre planificadores para aludir al vacío entre construcciones que había que llenar –sobre todo a partir de las iniciativas de reconversión urbana– y que se ha visto generalizado en los discursos de arquitectos, urbanistas y diseñadores desde no hace más de tres décadas, siendo inhallable en las obras de pensamiento urbano de los 60, 70 y 80, cuando se aludía simplemente a “la calle”. En un contexto dominado por la especulación y el afán constructor, por la producción inmobiliaria y la ordenación capitalista del territorio, señala, hablar de “espacio” resulta un eufemismo: “En realidad se quiere decir siempre *suelo*” (ibíd.: 10).

Así, dice Delgado, el espacio público es hoy una construcción eminentemente ideológica. Por un lado alude a los espacios abiertos y de libre acceso. Por el otro, a un dominio en el que se desarrolla una forma particular de relación social y con el poder: “El espacio público pasa a concebirse como la realización de un valor ideológico, lugar en el que se materializan diversas categorías abstractas como democracia, ciudadanía, convivencia, civismo, consenso y otros valores políticos hoy centrales” (ibíd.). Valores que, efectivamente, el 15M realizaba en las plazas, pero no de un modo abstracto sino muy concreto y tangible, que comenzaba por la reapropiación colectiva de tales lugares y por la ocupación corporal, asamblearia, infraestructural y prolongada de los mismos.

“Como concepto político, *espacio público* se supone que quiere decir esfera de coexistencia pacífica y armoniosa de lo heterogéneo de la sociedad, evidencia de que lo que nos permite hacer sociedad es que nos ponemos de acuerdo en un conjunto de postulados programáticos en el seno de los cuales las diferencias se ven superadas, sin quedar olvidadas ni negadas del todo, sino definidas *aparte*, en ese otro escenario al que llamamos *privado*” (ibíd.: 20).

En realidad, y de nuevo la instrumentalización de la intimidad y la “lógica de la agregación”– que agrega diferencias (Juris, 2012)– deben valernos como ejemplos, las plazas ocupadas por el 15M sí que eran lugares para el conflicto, la diferencia y el antagonismo político, y además eran lugares donde la clara distinción de lo público y lo privado se difuminaba: durante semanas, junto al Obelisco, había gente que vivía en la acampada, de modo que no podía mantener ese *aparte*, aun si surgían “regiones escénicas” (Goffman, 1987a) como el *backstage* del otro lado de la calle, junto a los jardines, lugar de oxigenación para intercambios más relajados, tanto personales como intra e inter comisiones. Es verdad, como apunta Delgado, que el espacio público es “lo topográfico cargado o investido de moralidad” (2011: 18), y no

sólo en el discurso activista sino también en el institucional, que empreña las normativas municipales que regulan las conductas de los usuarios de la calle, llegando incluso a establecer la categoría de “espacios públicos de calidad”, aún más higienizados y restrictivos; pero esta moralidad, la del 15M, no parecía tener mucho que ver con la moralidad dominante, la de un sistema al que tachaban de “corrupto”, reduciéndolo en un juego múltiple de acusaciones y distanciamientos morales, envuelto en una crisis a la que llamaban “estafa” y en un régimen que ya no se creían (“Lo llaman democracia y no lo es”). Del mismo modo, el espacio público que reivindicaban se diferenciaba del espacio público regido por las políticas de *marketing* y empresarialismo antes citadas; es cierto que al reivindicar tal espacio (espacio perteneciente al Estado, por definición) reivindicaban los propios valores del sistema (civismo, democracia, consenso, etc.), pero una vez más –tal y como ocurría con el *stio*– el giro heterónimo buscaba nuevos significados bajo la misma forma. Tal empresa, tal desafío, era desde luego enorme.

Espacios otros: heterotopías

Al giro *heterónimo* lo acompañaba inevitablemente un giro *heterotópico*, haciendo evidente que no había más espacio que la ciudad para la revuelta indignada, y que los fragmentos urbanos alterados y alterizados con las acampadas eran la expresión real de que podían levantarse y vivirse otros espacios y otras ciudades, a la vez que se evidenciaba la imbricación política entre el lenguaje y el espacio en el 15M. O dicho de un modo abrupto: no había otro lugar, pero ese lugar podía volverse “otro”. Así, frente al utopismo como “juego espacial” (Harvey, 2003) –donde la ciudad se aparece como la figura *par excellence* tanto de la materialización utópica como de su contraparte distópica– la “heterotopía” ocupa un punto en el mapa, tiene (su) lugar y toma cuerpo.

La heterotopía, siguiendo a Hetherington, no es sino un espacio de ordenamiento alternativo: “Las heterotopías organizan un fragmento del mundo social de manera diferente a lo que las rodea [...] Revelan que el proceso de ordenamiento social es simplemente eso, un proceso más que una cosa” (Harvey, 2003: 213). Un ordenamiento alternativo caracterizado por confundir y yuxtaponer tiempo y lugar, añade Relph, sujeto también a cierto desorden, plural y a veces caótico, en continuo cambio, artificial y marcado por diferencias y por desigualdades (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003). Un espacio, la heterotopía, compuesto por prácticas urbanas que viven en tensión no sólo con el deseo expresivo de la utopía sino también con la *isotopía*, esto es, con el orden espacial y racionalizado producido por el capitalismo y el estado (Lefebvre, 1976a).

Será Foucault (2010), en cambio, quien desarrolle con más detalle y de una manera destacada el tema de las heterotopías. Espacios “absolutamente otros”, dirá: “[...] lugares que se oponen a todos los otros, que están destinados de algún modo a borrarlos, a neutralizarlos o a purificarlos. Son de alguna manera contraespacios [...] impugnaciones míticas y reales del espacio donde vivimos” (ibíd.: 20). En pleno centro urbano, junto al Obelisco y en un lugar concreto, yuxtaponiendo su frágil infraestructura al paisaje de letreros de las entidades financieras, la Acampada Coruña trataba de impugnar el espacio oficial y cotidiano, así como los símbolos a él asociados¹⁹⁹.

Numerosos son los ejemplos, a veces contradictorios, que recoge Foucault en su análisis de las heterotopías. Las casas especiales reservadas para los adolescentes en la pubertad, o las que acogían a mujeres durante la regla y el parto, eran casos de lugares sagrados o prohibidos que en las sociedades

¹⁹⁹El análisis heterotópico de las acampadas del 15M lo he desarrollado antes en otro lugar (Diz, 2013b).

tradicionales se reservaban a individuos “en crisis biológica”. En nuestras sociedades, comenta, existen o existían hasta hace poco los internados y el servicio militar, así como el “viaje de bodas”, una mezcla de heterotopía y heterocronía: “Era preciso que la desfloración de la joven no tuviera lugar en la misma casa donde había nacido, era preciso que esa desfloración tuviera lugar de algún modo en ninguna parte” (ibíd.: 22). De estas *heterotopías biológicas* se irá dando el salto a las *heterotopías de desviación*, cuyo paradigma son los psiquiátricos y las prisiones: “[...] lugares que la sociedad acondiciona en sus márgenes, en las playas vacías que la rodean, reservados a los individuos cuyo comportamiento es marginal respecto de la media o de la norma exigida” (ibíd.: 23). Pero uno de los ejemplos en los que más se detiene es en el del cementerio –lugar donde el tiempo ya no corre más–, según él la heterotopía por excelencia. Si hasta el siglo XVIII se hallaba en el corazón de la ciudad, pegado a la iglesia y sin gran valor solemne, donde los cuerpos sin vida compartían putrefacción en la fosa común, en cambio a partir de entonces y más aún desde el siglo XIX –coincidiendo con el auge del capitalismo y con el debilitamiento de la creencia en la resurrección de los cuerpos y en la inmortalidad del alma, o cuanto menos con el debilitamiento de la vigilancia de la unanimidad de la idea– el proceso moderno de individuación trajo consigo la privatización de este espacio íntimo de descomposición, y el derecho a un nicho corrió aparejado a la instalación de los camposantos en la periferia urbana. Cuerpos y cementerios serían en lo sucesivo puestos aparte, como si fueran un lugar de infección, de enfermedad y de contagio de muerte.

No extraña este análisis de Foucault, para quien “la única historia de los poderes es una historia de los espacios a través de los cuales se muestra el poder” (ibíd.: 52). Para él, la utopía –ya perfeccione a la sociedad o ya la invierta– es un emplazamiento sin lugar real (“no-lugar”), pero en cambio la heterotopía es un lugar y tiene lugar. Desde este enfoque, la acampada sería así un contraespacio articulando un contrapoder.

Una cuestión de espacio y de lenguaje. El movimiento de las palabras visto en el anterior epígrafe nos desvela cómo esa otredad del campamento se hallaba también en su lenguaje, en la búsqueda de significados *otros*: “Las heterotopías inquietan porque minan secretamente el lenguaje...” (Foucault, 2006: 3), y al hacerlo lo agrietan desde el interior y lo entreabren a nuevas voces, giros y significados. Espacio, lenguaje y tiempo. El “*Ano 0*” garabateado en las actas asamblearias marcaba un *impasse*, un recorte singular en el tiempo con el que la mayoría de las veces va aparejada la heterotopía: “La heterotopía se pone a funcionar a pleno cuando los hombres se encuentran en una suerte de ruptura absoluta con su tiempo tradicional” (Foucault, 2010: 76). La cotidianidad de mucha gente se vio quebrada en la acampada, en el día a día de comisiones y asambleas, allí donde se iba formando lo que algunos llamaron “microtopías locales” y –en el afán por formular alianzas a nivel mundial– “macrotopías globales” (Feixa y Nofre, 2013). En cualquier caso, la Acampada Coruña en cuanto heterotopo remarcaba una vez más la importancia del *topos*, no proyectando una utopía en otro tiempo y en otro lugar, sino tomando la ciudad y ocupando su centralidad, en tiempo presente y en tiempo real, como si intuyesen que aquél era el único lugar desde donde su voz podía ser escuchada.

De la ciudad como recurso y común compartido

El espacio, en definitiva, se volvía también un recurso: “En el concepto de recurso está implícita la utilización de un potencial del que se puede disponer y la intervención de un autor consciente que utiliza ese potencial para conseguir un fin” (Signorelli, 1999: 54). Un recurso, como es obvio, atravesado por relaciones de poder. *La ciudad como recurso*. El levantamiento de las acampadas se acompañaba de la emergencia metropolitana descrita en este trabajo, una emergencia que invierte la relación tradicional

ciudad-fábrica (Rodríguez, 2004). Ante un modelo en crisis, dice Rodríguez, ya no es el taller industrial o la fábrica, sino el territorio mismo –la propia ciudad, en donde se suceden las tramas de cooperación y simbiosis– lo que compone el sustrato de innovación social y producción empresarial, donde la industria cultural, las economías terciarizadas o la centralidad del conocimiento parecen ser prueba de ello.

Del mismo modo, ante la relativa pérdida de fuelle del Estado-nación a causa de la deriva neoliberal y globalizadora, ante el descalabro de los sindicatos mayoritarios como forma de representación, ante la pérdida de peso de la fábrica como lugar de trabajo y protesta y ante la crisis de los grandes partidos, el 15M tenía la ciudad (y el ciberespacio) como lugar de socialización y de lucha, espacio de vida y espacio político, espacio común. Si el cuerpo se convertía para muchos en un recurso con el que hacer valer un derecho (Fassin, 2003), un cuerpo que había de ser narrado y expuesto en la plaza una vez que las demás vías les parecían agotadas, la ciudad se convertía igualmente para el 15M en un recurso, un recurso que ocupar, narrar y exponer mediáticamente, un recurso por el que hacer valer (debilitadas o deslegitimadas las vías tradicionales) el derecho a la democracia y a una ciudad democrática, amenazada –aquí y en tantas partes, por modelos de desarrollo urbano y paradigmas globales– por los procesos y dispositivos ya descritos de control, policiamiento, privatización y empresarismo.

Por ello no extrañó, por ejemplo, que en mayo de 2013 estallasen las protestas en Estambul, a causa de la inminente privatización del parque Taksim Gezi, el gran pulmón verde de la ciudad donde querían construir un centro comercial. Como reacción, miles de turcos organizados a través de las redes sociales de Internet llenaron las plazas y acamparon en otras ciudades como Ankara o Esmirna. Una revuelta de importante calado donde, por cierto, se combinaba también la táctica de las acampadas con el uso de Twitter y Facebook –precisamente, una de las medidas del gobierno que acabaron fortaleciendo los levantamientos fue la de cerrar Twitter, al igual que había ocurrido en Egipto, cuando al apagón informativo lo acompañó el intento de impedir el acceso a Internet y a las redes de telefonía móvil (Castells, 2012)–, así como el uso constante del humor, tanto en revistas satíricas como *Uykusuz* como pintarrajeando las ciudades con llamativos e irónicos grafitis, como el que decía “Habéis provocado a una generación que ha zurrado polis en GTA” –refiriéndose a las refriegas entre ladronzuelos, pandilleros y policías en el videojuego *Grand Theft Auto*– o aquel otro que decía, en tono burlón y a la vez desafiante, “El gas pimienta vuelve tu piel más hermosa”²⁰⁰.

Y es que en los últimos años las revueltas urbanas y las protestas que tienen por contexto y por objeto la ciudad –y su defensa ante las tramas especulativas, la construcción de ciertas obras y los procesos de “regeneración” y “gentrificación”– se suceden por doquier, desde muy lejos hasta muy cerca. Contabilizarlas sería largo e innecesario. Del 15M a *Occupy*, de las revueltas *brasileiras* ante los Juegos Olímpicos y el Mundial de fútbol hasta los barrios de El Cabanyal en Valencia o Gamonal en Burgos, del barrio de Sants en Barcelona tras el desalojo del centro social *Can Vies* hasta las luchas vecinales en el barrio vigués de Coia o en el barrio coruñés de Elviña, etc. Protestas que se extienden por el globo dada la magnitud de la crisis, pero que han de ser analizadas localmente, pues cada una es producto de sus concretas especificidades. No todas ellas son iguales ni deben ser homogeneizadas, pero en cambio sí que comparten algo común que las atraviesa: la ciudad que disputan.

Tras el COP15 y la contracumbre del clima, Gael resaltaba de aquel encuentro la apertura y la subsiguiente proliferación del discurso sobre “los comunes”, un discurso con el que parte de los

²⁰⁰Sobre las revueltas en Turquía y el humor, véase: http://www.eldiario.es/interferencias/Humor-revuelta-revistas-satiricas-movilizaciones_6_243635642.html.

movimientos vienen problematizando en los últimos años la dicotomía público-privado antes expuesta. Si por aquel entonces “el clima” y “la naturaleza” se presentaban como un “común”, para el 15M también es hoy la ciudad, o ciertos ámbitos de la misma (sus parques, sus plazas, etc.), la que podría considerarse como tal. “Común”, “bien común”, “procomún”, son varios los conceptos que aluden con frecuencia a lo mismo: bienes, procesos, recursos, cosas que no pertenecen sino a la comunidad, sobre los cuales ninguna persona en concreto tiene el monopolio sobre su uso y disfrute. En Galicia un ejemplo tradicional que cubre casi el 30% de la superficie forestal es el de los montes comunales o *mancomunidades –baldios*, en Portugal–, ni públicos (de propiedad estatal) ni privados, sino de gestión comunitaria y dependientes de la colectividad que habita de forma habitual un cierto territorio. Otros ejemplos más actuales, relacionados con la cultura digital que ha inspirado en gran medida este debate, son la Wikipedia y ciertas formas de propiedad abierta y colectiva, que lucha por socializar en red los conocimientos, tales como el *Copyleft* o los *Creative Commons*.

Volviendo a la ciudad, no sorprende entonces que el italiano conserve hoy en día el uso latino medieval, donde “común” (*il comune*) es la palabra que designa la ciudad (Hardt y Negri, 2009). En este contexto, dicen los autores, el común ya no sería tanto un *común natural* (tierra, agua, aire, minerales) sino más bien un tipo de *común artificial*, “que reside en lenguajes, imágenes, conocimientos, afectos, códigos, costumbres y prácticas. Este común artificial recorre el territorio metropolitano y constituye la metrópolis... La metrópolis es una fábrica para la producción del común” (ibíd.: 256). Así, a la riqueza común del mundo natural habría que añadirle –sostienen– la riqueza que es resultado de la producción social en la ciudad (saberes, códigos, información...). De este modo entienden que se podría superar o poner en entredicho la alternativa aparentemente exclusiva entre lo privado y lo público, que equivale en su razonamiento a la alternativa política aparentemente exclusiva entre el capitalismo y el socialismo, dos regímenes que excluyen el común tal y como aquí se ha definido, donde el primero ha tendido a individualizar el común –por ejemplo por la vía de las desamortizaciones– y el segundo a nacionalizarlo, por ejemplo a través de las expropiaciones.

La ciudad, en suma, convertida en el común *contra* el que rebelarse y *por* el que rebelarse, el marco contemporáneo por excelencia –construido entre todas y todos, no sólo por técnicos y planificadores urbanos– para la acción colectiva, para la acción de lo que James Holston, en el contexto brasileño, llamó “ciudadanía insurgente” (Pérez, 2012). Una ciudadanía cuya participación política comienza gradualmente a ser definida ya no sólo en referencia al trabajo, ni tampoco en base a derechos sectoriales mediados por sindicatos, sino cada vez más en función de su residencia y de su reconocimiento como hacedores y constructores de la ciudad, teniendo a ésta como su comunidad política prioritaria, como el tablón de juego de sus reivindicaciones y como instancia privilegiada a la hora de definir sus intereses, disputándole el puesto al Estado-nación .

Una ciudadanía que aspira a reactualizar, a su manera, el *derecho a la ciudad* reclamado por Lefebvre meses antes de mayo del 68, y que implicaba a su parecer “el derecho de los ciudadanos a figurar en todas las redes y circuitos de comunicación, información e intercambios” (1976: 19). Un derecho que hoy se vuelve pertinente a escala global, dada la relativa absorción ya comentada entre el mundo rural y el urbano, predicha por Lefebvre hace medio siglo y que hoy no ha hecho sino acelerarse, por ejemplo en el caso de China, donde la población residente en áreas rurales ha decrecido del 74% en 1990 a un 50% en 2010 (Harvey, 2013). Pero un derecho a la ciudad, dice Harvey, que se muestra a menudo –también entre la comunidad activista– como un “significante vacío” que precisa ser rellenado de significado, cuya definición ha de ser en sí mismo el objeto de una lucha que debe acompañar a la lucha por materializarlo:

“[...] la cuestión de qué tipo de ciudad queremos no puede separarse del tipo de personas que queremos ser, el tipo de relaciones sociales que pretendemos, las relaciones con la naturaleza que apreciamos, el estilo de vida que deseamos y los valores estéticos que respetamos. El derecho a la ciudad es por tanto mucho más que un derecho de acceso individual o colectivo a los recursos que ésta almacena o protege; es un derecho a cambiar y reinventar la ciudad de acuerdo con nuestros deseos. Es, además, un derecho más colectivo que individual, ya que la reinención de la ciudad depende inevitablemente del ejercicio de un poder colectivo sobre el proceso de urbanización” (ibíd.: 20).

Es decir, el nuevo derecho a la ciudad así postulado pretende superar la retórica del acceso a los recursos para extenderlo hasta la intervención urbana de la ciudadanía. Un tipo de intervención política y también material, como la orquestada por el 15M en las plazas y a través de las acampadas. Esto es, exigir y reivindicar “algún tipo de poder configurador del proceso de urbanización, sobre la forma en que se hacen y rehacen nuestras ciudades” (ibíd.: 21). El valor impugnador que Foucault (2010) asociaba a la heterotopía parecía presente en la acampada, que montaba una “mini-ciudad” contrapuesta a la ciudad oficial y a sus modos de ser construida, pensada y ordenada. Un campamento de indignación y esperanza que contestaba con rebeldía y con alegría la organización infraestructural con la que el poder político tiende a configurar la vida urbana. He ahí los bulevares de Haussmann en París, paradigma urbanístico del control social, o la remodelación de las ciudades estadounidenses tras los disturbios de los 60, creando fronteras físicas (autopistas) que separaban entre sí a los grupos de población. Del mismo modo, también hay características urbanas que acompañan y hasta propician los levantamientos, como la propia centralidad de la Puerta del Sol. Por arriba y por abajo, en su despliegue y en su réplica, a la ciudad la atraviesan tácticas y estrategias: “Al igual que en las operaciones militares la elección y conformación del campo de batalla desempeña un papel notorio en su resultado, lo mismo sucede con las protestas populares y los movimientos políticos en el entorno urbano” (Harvey, 2013: 174).

El 15M, canalizando las fuerzas de una parte activa de la ciudadanía, se desplegó tácticamente por la ciudad para tratar de librar allí sus particulares batallas. Al principio, en ese juego *local-global* y *hacia dentro-hacia fuera* del que tanto he hablado, las acampadas supusieron una suerte de convergencia urbano-centrípeto, ocupando las plazas más céntricas. Luego el descentramiento contemporáneo de la ciudad se vio reflejado en el propio movimiento de los indignados. Retirados los campamentos, llegaron primero las “asambleas de barrio”, la dispersión intra-urbana del movimiento que hacía otra vez del barrio el campo político más próximo. A éste le siguió la coordinación en red entre distintas ciudades, formándose –en el caso de Coruña– asambleas en *concellos* limítrofes de menor tamaño, y organizándose encuentros y acciones conjuntas con gentes de Vigo o de Santiago de Compostela. Más adelante, en un juego transnacional de espejos y alianzas, el 15M se vería replicado, con sus diferencias, en movimientos como *Occupy* Londres u *Occupy* Nueva York, conexiones a escala global que tendrían su momento de fusión simbólica en la concurrida movilización del 15 de octubre de 2011 (“15O”), cuando centenares de marchas en todo el mundo –celebradas en 951 ciudades de 82 países, para ser exactos (Castells, 2012)– discurrieron por las calles con un solo lema: “Unidos por un cambio global”.

En los barrios, a través de las asambleas –celebradas a veces en el interior, a veces en el exterior (en la calle, en el parque o en la plaza)– se reforzaron los vínculos con los centros sociales ya existentes. Una figura importante, comentada anteriormente pero que se vio reforzada con el 15M, es la figura del vecino. En un primer momento, a decir verdad, muchos se hicieron vecinos en la acampada, compartiendo el trabajo en las comisiones y también aquella residencia extraña y temporal, y siendo conscientes –tal y como ocurre en las relaciones de vecindad– de la presencia recurrente de los otros en

el espacio circundante, manteniendo por ello los rituales de deferencia y proceder (intercambio de saludos, reducción de las molestias en el espacio compartido, atención a olores y ruidos, etc.) que tienden a dotar de contenido la vecindad (Hannerz, 1993). Ya en los barrios, las asambleas –más bien hospitalarias e inclusivas– ayudaban a producir otras formas de relación y vecindad, reproduciendo las estructuras de atención y cuidado que habían caracterizado a las acampadas (Corsín y Estalella, 2013b). El barrio volvía a ser el lugar de acción más próximo para defender a pequeña escala otro modelo de ciudad, y el vecino reaparecía en la esfera pública como un protagonista de la escena política local, recobrando el protagonismo del que gozara en el movimiento vecinal de los 70 (Castells, 1986), a la vez que en los discursos –tal y como señalaba Gael– la categoría vecinal se convertía en un “espazo a habitar”, “un espazo no que calquera se sinte interpelado”. Un concepto y una práctica, decía, “fácil de politizar ou repolitizar”.

APERTURAS Y DESPLAZAMIENTOS DE LO POLÍTICO

Parece evidente que el 15M impactó con fuerza en el campo de los movimientos sociales, agrietando también –en cierto modo– el terreno oficial de la política. En realidad, en términos históricos, tanto en el caso español y europeo como en el ámbito global, parece oportuno indicar que estamos ante el segundo gran ciclo movilizador posterior a la Guerra Fría, tras el levantamiento zapatista de 1994 y las movilizaciones antiglobalización de los años siguientes (Antentas y Vivas, 2012). La crisis que atravesamos, fruto de los desmanes financieros y de los desequilibrios provocados por las últimas décadas de reorganización neoliberal, parece enmarcar y alimentar al mismo tiempo las protestas sociales que se vienen sucediendo en años recientes, generando un mayor arraigo social del movimiento en comparación con otras experiencias previas.

La dinámica globalizadora, explicada con detalle en la primera parte, viene reconfigurando en las últimas décadas el papel de los Estados, quienes se repliegan en ciertos ámbitos ante el peso de las instituciones supranacionales, mientras los movimientos y la ciudadanía contemplan el alejamiento de los centros de decisión fuera de las fronteras nacionales. No obstante, la cuasi “desaparición” de los Estados a la que aluden algunos activistas se presenta con un cariz marcadamente ingenuo, pues no vemos sino endurecerse y fortalecerse –por ejemplo en el ámbito penal– su papel y sus funciones. Con su entrecruzamiento de múltiples procesos de desterritorialización y reterritorialización, es cierto, la globalización “ha provocado una mutación de las condiciones espaciales y temporales de la actividad política y el estallido de la coherencia relativa entre mercado, territorio y Estado, que formaban las economías nacionales después de la II Guerra Mundial” (ibíd.: 17). Será precisamente ahí, en el campo de la actividad política y en su relación con los procesos anteriores, donde el 15M introduzca ciertas rupturas y novedades destacables.

En primer lugar, cabe mencionar un desplazamiento del foco de la crítica y de la deslegitimación. Evidentemente, el 15M sigue atacando en sus discursos a entidades como el FMI o la OMC, a cuyos representantes –en efecto– no han podido elegir. Sin embargo, si en la década de los 90 y en los primeros 2000 eran principalmente esas dos instituciones, junto al Banco Mundial, el blanco fundamental de los ataques, hoy son los Estados y los gobiernos, principalmente, quienes se ven cuestionados, quienes ocupan el centro de la diana y a quienes –paradójicamente– hasta los más libertarios dirigen sus protestas y reclamaciones. Toda la crítica a la representación política y a la legitimidad democrática se circunscribe a tales ámbitos. El desplazamiento tiende a producirse, pues, hacia esos lugares de soberanía que representa el Estado e, inmediatamente después, Europa; he ahí, por ejemplo, la actual crítica a la *troika*

financiera, esa alianza formada por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Central Europeo y la Comisión Europea. Las grandes movilizaciones del movimiento que han seguido a las acampadas del 15M, como las sucesivas “Marchas de la Dignidad” a Madrid –que en cierto modo reciclan y reactualizan aquellas “Marchas de la Dignidad Indígena” de los zapatistas– o las distintas convocatorias de “Rodea el Congreso”, por ejemplo, materializan en el espacio urbano ese desplazamiento, pues las típicas contracumbres altermundialistas –que llevaban a los activistas a manifestarse en otros países y ante las instituciones supranacionales ya mentadas– van dando paso sucesivamente a nuevas convocatorias que se suceden ante los símbolos y principales instituciones representativas del Estado.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, el 15M ha mostrado desde el inicio una voluntad constituyente, la voluntad de cambiar desde fuera y también desde dentro, y he ahí que en las plazas se discutiesen los derechos más básicos, la necesidad de proteger los servicios públicos o la reforma fiscal, en una suerte de “proyecto de refundación” democrático (Rodríguez, 2013) que fijaba en un principio cuatro puntos fundamentales: reforma electoral (democracia participativa y real), lucha contra la corrupción (normas de transparencia política), separación efectiva de poderes públicos y mecanismos de control ciudadano. Al querer resignificar la democracia y la Transición pusieron sobre la mesa, al igual que ocurrió en otros países, la debilidad y el agotamiento de la socialdemocracia así como la “insuficiencia de las constituciones” (al menos algunas de ellas) ante los retos y problemas actuales (Hardt y Negri, 2009). Lo que los activistas han llamado “golpes de Estado financieros”, en referencia a la designación externa de gobiernos “técnicos” o “tecnócratas” a finales de 2011 en Grecia (Papademos) y en Italia (Monti), eran un ejemplo –a su modo de ver– de una deriva “antidemocrática” que había que evitar, pues subordinaba los Estados a los poderes financieros. En este sentido, como ya se ha visto, la primera intervención democrática había de ser una intervención urbana, una intervención en la ciudad que hiciese de ésta el primer lugar de soberanía, enclave de lucha y resistencia al alcance de sus habitantes.

Hay quien habla, incluso, del 15M como de un “espacio de movilización” antes que un movimiento (Calle, 2013), como una marca o una etiqueta, una rúbrica, que acoge hoy en día a numerosos colectivos y plataformas que promueven “la política del y” en lugar de “la política del o” (ibíd.), enfatizando lo conjuntivo y no lo disyuntivo. Otros, inspirándose notablemente en la filosofía de Sloterdijk (2006), han propuesto pensar el 15M como una especie de “clima social”, una atmósfera o un ambiente marcado por la horizontalidad, la inclusividad, la no violencia y la creatividad. Un clima que entreabre, dirán, una “nueva” forma de politización que se nutre en los espacios de anonimato y que se produce y prolifera por fuera de los límites tradicionales del partido, de los media, del sindicato, del museo o de la universidad, confundiendo las fronteras entre géneros y disciplinas –convocando a menudo una “huelga de identidades” y generando una “neblina protectora” contra las etiquetas– y desarrollando un bricolaje borroso entre distintos materiales y entre distintos saberes (Fernández-Savater, 2011).

En griego antiguo, *Κλίμα* (klima) no hace referencia sino a la perspectiva, a la inclinación y al ángulo que hacen mudar la visión y el enfoque de la realidad. En este sentido, el 15M podría ser pensado como tal, pues su agitación trastocó para muchos la manera convencional de ver las cosas. El aire que se infiltra en un lugar inesperado, la espuma que no es sino una subversión cambiante de la sustancia, un bastardo de la materia generado por la unión impura de los elementos... Este tipo de imágenes son las que componen el ambiente, el clima del que habla Sloterdijk (2006) y que algunos han querido transponer al 15M. Un clima de pasiones alegres, en este caso, que intenta ser producido y reproducido para combatir el “miedo-ambiente” antes comentado. Es cierto que en incontables ocasiones los poetas, escritores, campesinos, piratas, marineros y toda la gente común se ha servido de metáforas climáticas y

atmosféricas para llenar de sentido sus mundos de vida: la lluvia, la tormenta, el diluvio, el viento, las nubes, el amanecer o la noche constituyen evocadoras y poderosas imágenes llenas de significado. Sin embargo, el clima no es pensado aquí como simple metáfora, sino como una suerte de técnica social y política producida y desplegada a través de las ciudades.

Sloterdijk pone un ejemplo de producción climática y creación de ambientes. En 1915, durante la Gran Guerra y en la ciudad belga de Ieper, tiene lugar la introducción del gas (gas de cloro y gas mostaza) como elemento de ataque entre alemanes y franceses; las corrientes de aire y las nubes pasan a formar parte de la contienda, siendo las atmósferas diseñadas y los ambientes producidos. Las luchas “cuerpo a cuerpo” dan paso a los disparos a distancia de la artillería –que aún echaba mano de la bayoneta cuando erraba el tiro– y más tarde a las “luchas ambientales”, preludio de la moderna guerra química. “Se recordará el siglo XX como la época cuya idea consistió en apuntar no ya al cuerpo de un enemigo sino a su medio ambiente” (ibíd.: 79). Atacar el medio para destruir la vida del enemigo. Esta “guerra de atmósferas” consistía en envolver al otro el tiempo suficiente en una nube de materiales contaminantes oportunamente concentrados, sustrayéndole el aire e imposibilitándole el respiro. De aquellos acontecimientos surgiría una especie de “climatología militar”. La máscara de gas se popularizaría rápidamente, y en realidad –el escondite que proporcionaba tras un filtro de aire– haría de prolegómeno al aire acondicionado. Terminada la guerra, el ácido cianhídrico y otros productos químicos se usarían como pesticidas para la agricultura, y también para desinfectar y fumigar estancias como barcos, cuarteles o molinos. Poco después, en los años 20 y en lugares como Nevada o California, la producción de ambientes se trasladaría a la creación de las primeras cámaras de gas para ejecuciones.

Salvando las enormes diferencias (los efectos devastadores de la guerra), las imágenes anteriores –en cuanto a la producción y diseño del ambiente– podrían encontrar cierta traducción en algunos de los episodios narrados en este trabajo, como el de la contracumbre del clima en Copenhague, donde los combates de gas pimienta y gas lacrimógeno no suponían, en tales términos, sino un rediseño contemporáneo de la *guerra de atmósferas*. Otro de los ejemplos predilectos de Sloterdijk, que vio la vida entre finales del siglo XIX e inicios del XX, es el de los invernaderos. Con ellos se comprendió que se hacía necesario dominar técnicamente el clima para así crear contenedores apropiados donde criar esas plantas: “De hecho, la invención de la calefacción a vapor no se debió a razones filantrópicas en favor de los seres humanos, sino para calentar los grandes invernaderos de Gran Bretaña” (Latour y Gagliardi, 2008: 75). Allí, ni los cristales curvos ni los rayos de sol del invierno inglés bastaban –dice Sloterdijk– para garantizar las condiciones de estancia exigidas por “la aristocracia de las plantas exóticas: palmeras, orquídeas y camelias” (ibíd.). Ahí anidaba, a su parecer, el origen del medio ambiente²⁰¹.

El 15M sería, por lo tanto, una suerte de clima social caracterizado por la producción de ambientes en un medio cuyo aire, viciado por la crisis, la angustia y el miedo, se ha vuelto difícilmente respirable. Las asambleas y las acampadas, hemos visto, creaban en el centro y en los barrios de la ciudad un espacio, creaban y acondicionaban un ritmo y también un ambiente, ligado al control de las condiciones materiales que lo producían y lo lograban mantener a través del tiempo. He ahí las *atmósferas de la política* y las *atmósferas de la democracia* señaladas por Sloterdijk y Latour, respectivamente (Latour

²⁰¹En su análisis, sin embargo, se omiten ejemplos más antiguos como el de las glorias castellanas, existentes ya en el medievo. Se trataba de un sistema de calefacción basado, principalmente, en la quema de paja en una estancia independiente, ubicada generalmente en el exterior. A través de varios conductos circulaba el humo caliente de la combustión, pasando por debajo de otra estancia que era calentada a su paso, antes de salir al exterior, y pudiendo regularse la intensidad del calor regulando la entrada de aire.

y Gagliardi, 2008; Sánchez-Criado, 2005), que removían el aire y lo hacían circular para ventilar los asuntos comunes. Nuevos aires, al fin y al cabo, que eran contrapuestos al clima dominante, al miedo-ambiente urbano, político y social. Precisamente, muchos definían así al 15M: “Un soplo de aire fresco”. Con el paso de los meses e incluso varios años después, los más aventurados (quizá excesivamente optimistas) añadirían lo siguiente: “El miedo ha cambiado de bando”.

Otro aspecto importante es el destacado poder de convocatoria que el 15M ha mostrado en los últimos años. Ni el 1º de Mayo justo anterior ni la huelga general del 29 de septiembre de 2011, por ejemplo, lograron movilizar a tanta gente como *Democracia Real, Ya!* y las sucesivas convocatorias del movimiento. En ocasiones se ha tratado de marchas multitudinarias (las “Marchas de la Dignidad”, por ejemplo) cifradas en más de un millón de participantes en sus varias ediciones. Marchas e incluso llamados a la huelga general que salían del propio movimiento, no ya de ningún sindicato. En su esfuerzo colectivo por repensar la democracia y las relaciones partido-movimiento, el 15M –inspirándose en los principios de autogestión y autoorganización, y desconfiando de las instituciones oficiales– ha venido ensayando una suerte de contra-instituciones y sindicalismos alternativos, un tipo de “sindicalismo sin sindicatos” (Calle y Candón, 2013). A los sindicatos mayoritarios, al igual que a los principales partidos, se les ha aplicado el mismo lema: “No nos representan”. En contrapartida, y rompiendo con el *modus operandi* tradicional, el 15M se caracteriza por hacer un llamamiento más amplio e inclusivo, apelando también a las nuevas figuras laborales o pseudo-laborales que no se identifican con el imaginario obrerista más clásico (autónomos, precarias, *freelance*, trabajadores cognitivos, etc.): “La indefinición del convocante y la inclusividad de los convocados es una estrategia intencional del movimiento que pretende eliminar barreras ideológicas para permitir la unidad de acción en torno a objetivos comunes” (ibíd.: 159).

Aquí, plataformas y colectivos como la PAH (Plataforma de Afectados por la Hipoteca), Stop Desahucios y las protestas sectoriales de las “mareas” ejemplifican el nuevo modelo organizativo impulsado desde la irrupción del movimiento en las plazas. Los dos primeros ejemplos, de hecho, reemplazan en ocasiones a los servicios sociales de los ayuntamientos, defendiendo el derecho a la vivienda recogido en el artículo 47 de la Constitución Española y en el artículo 25.1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, así como realizando funciones de acompañamiento, asesoría y asistencia que a éstos se les presupone. Las mareas, a su vez, son formas de autoorganización sectorial y no tuteladas que han nacido en protesta contra los recortes, la privatización y las medidas de austeridad, en defensa de los derechos sociales alcanzados durante el periodo de bienestar (sanidad universal, educación pública, etc.) y manteniendo el carácter inclusivo (alumnos, padres, profesores, médicos, pacientes, enfermeras, etc.) y el código asambleario del 15M. Tal y como ocurría con los “bloques” de las contracumbres altermundialistas, estas mareas se distinguen ahora por sus propios colores: la marea verde de la educación, la marea blanca de la sanidad, la marea roja de la ciencia, la marea granate de los jóvenes emigrados, la marea violeta y feminista que lucha en favor del aborto, etc.

La sacudida del 15M agrietó las bases, los movimientos, pero también repercutió con mayor o menor intensidad en los espacios de la política de partido. Debates que hasta entonces quedaban reducidos a la arena política del activismo, a los círculos subalternos de los centros sociales y los movimientos, se extendían ahora a amplios sectores de la población, que comenzaban a discutir sobre la deuda o la necesidad de transparencia, por ejemplo. Cuestiones como esta última acabarían siendo asumidas y discutidas por los propios partidos, y finalmente la Ley de Transparencia, que garantiza el derecho de la ciudadanía a acceder a la información sobre las administraciones y las formaciones políticas,

sería aprobada en noviembre de 2013. Otras cuestiones, como la “lucha contra la corrupción” o la “regeneración democrática”, exigidas en un primer momento en las plazas y puestas sobre la mesa del debate público, serían asumidas poco a poco –con un efecto más o menos grande, y dada la presión ciudadana– por los principales partidos políticos, que comenzaban a incluir tales proclamas en sus programas. Pero además, del revuelo constituyente que trajo el 15M germinó varios años después un nuevo partido político, Podemos, fundado en enero de 2014. “Ni de izquierdas ni de derechas”, “Somos los de abajo y vamos a por los de arriba”... lemas garabateados en las plazas y que ahora pasaban a escucharse en el entorno del partido, el mismo que reciclaba (o se reapropiaba de) la forma del círculo asambleario tan común en los movimientos, que pasaba a ser su símbolo y su forma organizativa: en Podemos ya no se “hace” un círculo sino que “hay” tal o cual círculo, pues así denominan tanto a sus organizaciones territoriales como a las asambleas que le sirven de encuentro. Una ruptura, dirán sus protagonistas, que no sólo reactualizaba el tradicional dualismo de la “política de partido” y la “política de movimiento”, sino que establecía –a su modo de ver– un espacio simbólico-diferencial entre la “vieja” y la “nueva” política, binarismo algo controvertido que en cualquier caso marca un *impasse* en la actualidad política.

Si en el terreno de la política de partido Podemos irrumpía como una suerte de agrupación instrumental, un “partido-movimiento”, dirán, aupado mediáticamente por la vía del espectáculo, la marca y la sobreexposición televisiva, algunos meses después comenzarían a agrupar también plataformas ciudadanas como *Guanyem Barcelona* –la primera y la más conocida, que recientemente ha cambiado su nombre por el de *Barcelona en Comú*–, orientadas hacia el “municipalismo” –esto es, la acción política en la ciudad a través del salto local a las instituciones municipales– y que empezarán a brotar en un buen número de ciudades, incluida Coruña, en base –al menos teóricamente– a procesos horizontales y asamblearios de participación directa. Así, la política de grietas entreabierto por el 15M en mayo de 2011 recorría todos los lugares de la política, afectando por igual a “los de arriba” y a “los de abajo”, y no exenta de las consecuentes polémicas y discrepancias. He ahí el ejemplo de Ribas, que continúa peleando en las calles junto a Stop Desahucios, desligado de la política oficial y de “aquellos que trabajan diciendo que me representan”; o véase el caso contrario de Gael, que ha entendido que el momento actual exigía intentar meter un pie en las instituciones, apoyando hoy a Podemos y a la plataforma ciudadana nacida en la ciudad.

Un ambiente nuevo, en cierto modo, pero no tanto. “Vieja” y “nueva” política, dicen, pero política al fin y al cabo. En transición y removida, es cierto. Un ambiente social que se ha visto afectado en múltiples frentes por la irrupción del 15M en mayo de 2011. Un ambiente de aperturas y desplazamientos en el campo de lo político, que obligan a ciertos actores a reposicionarse, a otros a tomar (y formar) partido, y a otros a refortalecerse en su tacticismo activista, debiendo igualmente repensarse y reinventarse.

Conclusiones

“La razón final tiene más que ver con lo que hacemos con el mundo que con lo que pensamos acerca de él. Si a la gente le interesa el saber, es sobre todo por saber a qué atenerse, saber para comprender qué es lo que podemos hacer. La construcción de representaciones y valores en la vida humana está en última instancia orientada a intervenir en el mundo”

J. A. Fernández de Rota, *Una etnografía de los antropólogos en EE.UU.*

Cada vez se quedaba más gente en el subsuelo. Así lo contaba Cortázar (1994) en uno de sus relatos, narrando las peripecias en el “subte”, tal y como conocen los porteños bonaerenses al subterráneo, el metro o metropolitano. En su historia, él mismo se perdía en el tren subterráneo, jugaba con el objeto, atemorizándose y regresando a él, jugando con una ciudad que no se veía a simple vista, que representaba para el autor otro tiempo y espacio (Zunino, 2005). Una ciudad escondida, bajo tierra, con otro pulso y otro ritmo; un mundo en sí mismo, con sus códigos y sus prácticas, habitado en una noche continua por pasajeros tan pálidos... incapaces de ver el sol. Bajar al subte, decía, era respirar de un modo diferente, recordar, actualizar y reproducir una memoria táctil de los itinerarios, penetrar, desplazarse y circular en una frontera –donde está lo otro, la amenaza y el peligro, pero también la tentación–, transitar siempre entre dos mundos.

De pronto un fallo, un presunto error en el cálculo del número de pasajeros. Durante una semana, desde Primera Junta hasta Plaza de Mayo, la incongruencia de las cifras. El miércoles, contra 113.987 personas ingresadas, volvieron a la superficie 113.983. ¿La explicación? El desgaste atómico en las grandes multitudes: “Nadie ha contado jamás a la gente que sale del estadio de River Plate un domingo de clásico, nadie ha cotejado esa cifra con la de la taquilla. Una manada de cinco mil búfalos corriendo por un desfiladero, ¿contiene las mismas unidades al entrar que al salir?” (Cortázar, 1994: 351). El roce de las personas corroe poquito a poco las mangas de los abrigos, también corroe el dorso de los guantes: “El roce de 113.987 viajeros en trenes atestados que los sacuden y los frotan entre ellos a cada curva y a cada frenada, puede tener como resultado (por anulación de lo individual y acción del desgaste sobre el ente multitud) la anulación de cuatro unidades al cabo de veinte horas” (ibíd.). Nunca el inspector-jefe Montesano hizo públicos estos resultados anómalos. Nunca fue compartida esta teoría tan singular.

Y en cambio, tras muchas bajadas al subte, tras muchas pesquisas, el autor acabó comprendiendo. No se trataba de un fallo en el sistema de control de pasajeros, sino que cada vez se quedaba más gente en el subsuelo: “[Ellos] no se localizan en parte alguna; viven en el subte, en los trenes del subte,

moviéndose continuamente. Su existencia y su circulación de leucocitos —¿son tan pálidos!— favorece el anonimato que hasta hoy los protege” (ibíd.: 352). Cada vez se quedaba más gente ahí abajo, ésa era la verdad. Escapando a los controles, sin apenas pararse, haciendo sus vidas en un territorio móvil donde siempre huele a cerrado. Así, descansando en vías muertas, confundiendo con el personal de limpieza nocturna, vagando entre terminales, trenes y túneles, sobornando a los conductores, camuflándose entre los miembros de seguridad y haciéndose poco a poco con el control de vagones, trenes, talleres y estaciones, vivían su vida subterránea.

A lo largo de este trabajo he rastreado múltiples prácticas de resistencia, analizando, describiendo e interpretando las tácticas del cuerpo, urdidas en el marco de la ciudad activista. Una ciudad dentro de la ciudad, invisible a veces, visible otras tantas. Una ciudad otra, de “los de abajo”, alterada y alterizada, escondida y siempre a punto de emerger, emergiendo. En Própolis y en ReCiclos, por ejemplo, las “notas del subsuelo” daban cuenta —no sólo metafórica sino también literalmente— de toda una orquestación subterránea de normas, formas, narraciones, estéticas y retóricas alternativas, de símbolos, discursos, valores y rituales, siempre en irremediable conexión entre el interior y el exterior, o en este caso, entre el arriba y el abajo. Después de todo, toda “subcultura”, “infrapolítica” o “política desde abajo” ocupa un mismo plano de realidad, pues a la artificialidad de los límites cabe añadir que todo aquello que la caracteriza comparte significados de una cultura y una política más amplias, con las cuales se relaciona y a las cuales necesita. También, como en el cuento de Cortázar, en este viaje etnográfico a través de los túneles y las galerías del activismo se quedaba cada vez más gente en el subsuelo, aunque casi siempre terminaba saliendo a la superficie, confundiendo en ocasiones las fronteras entre dentro y fuera, entre arriba y abajo. El despliegue táctico de los cuerpos en los barrios y en los centros sociales, su diseminación en las calles por la vía de manifestaciones, protestas, comidas, fiestas o bicicletadas, su repertorio público de juegos, payasadas y acciones, y finalmente su irrupción en las plazas levantando acampadas, dan cuenta de un paulatino engrosamiento de las filas activistas durante la crisis, que al final rompían a cielo abierto en las calles de la ciudad.

Esta imagen, la del movimiento y la agitación subterránea, ha sido empleada muchas veces como metáfora, especialmente en el campo político de la izquierda. Véase el *viejo topo* de Marx (1985), pensado ya en el siglo XIX como animal revolucionario. Su vida bajo tierra, su clandestinidad y su efecto desordenante en el terreno lo convertían en la viva imagen de un sujeto político, el proletariado, condenado a la sombra y a la alienación. Abriendo grutas bajo el suelo, el topo saldría a la superficie puntualmente, en época de conflicto de clases abierto, regresando bajo tierra para cavar sus túneles pacientemente, “moviéndose con los tiempos, empujando hacia delante con la historia, de modo que cuando el tiempo fuese el adecuado (1830, 1848, 1870) saldría a la superficie nuevamente” (Hardt y Negri, 2005: 50). Así, las contradicciones internas del capitalismo suponían para Marx tanto la explicación de su derrumbe como la oportunidad histórica para la clase obrera de emerger a la superficie y tomar el Estado.

“¡Bien escarbado, viejo topo!”. En efecto, la idea la recuperaba Marx del *Hamlet* shakesperiano, cuando en su acto primero y en su escena quinta el viejo topo emergía de las profundidades como un espectro, el fantasma del padre que recorría las murallas de Elsinor buscando venganza. En Marx, la metáfora lo llevaría a hablar del *espectro que recorre Europa...* viendo en la figura del rey Hamlet, envenenado, traicionado por su hermano y condenado a las catacumbas, la imagen de la clase obrera: lo que queda es excavar desde abajo, socavar la tierra y completar la venganza. Una venganza, dicho sea de

paso, que implica paradójica pero significativamente una necesidad vinculatoria y de autoidentificación respecto al objeto de venganza, bien sea éste el hermano o el Estado. Así, cuando las revoluciones de 1848, por ejemplo, estallan en ciudades como París, Berlín o Madrid, desafiando a la Europa de la Restauración absolutista y haciendo tambalear dinastías, las revueltas encabezadas por el movimiento obrero representan para Marx la subida a la superficie del sujeto revolucionario, del viejo topo.

Sin embargo, el grueso de esta etnografía poco tiene que ver con la vieja forma, dominante al menos hasta mediados del siglo XX. Más bien, si se quisiera continuar con la metáfora animal, me vería en la obligación de proponer, en un último juego de palabras, otra figura: el *nuevo topo(s)*. Por un lado la multitud, la red, el animal activista, múltiple, ambiguo, polimorfo y contradictorio, sujeto político alternativo, difuso y abierto a incontables procesos de narración y subjetivación, incapaz de unificarse ni de ser unificado. Por otro lado el lugar (del griego *topos*), lugares otros para una política diferente, que sobrepasan el entorno fabril y sindical que era central para el viejo topo y que tienden a ubicarse entre el cuerpo y la calle, entre el cuerpo y la ciudad: okupas, centros sociales autogestionados, las propias calles y plazas, el cuerpo de los activistas, los huertos urbanos, el barrio, los talleres.... Así, en la transición histórica que va de la fábrica a la metrópolis y en la consolidación de “lo global” como espacio-tiempo de lo contemporáneo, el nuevo topo se ve afectado entre otras cosas por los cambios de las ciudades –su extensión, su urbanismo de dispersión, su centralidad política–, por el giro postindustrial y posfordista –siempre en el contexto de las ciudades occidentales–, por el auge del trabajo cognitivo y las tecnologías de la información, por la red, el lenguaje, los afectos y la comunicación, por el triunfo del discurso neoliberal del empresarialismo y la lógica emprendedora, por la generalización de las situaciones de precariedad, por la crisis de los grandes relatos y el fracaso de las experiencias partitocráticas comunistas, por la extensión de las lógicas del control y prevención de riesgos, por la eclosión del paradigma de la creatividad y la flexibilidad, por la crisis de representación y la crisis de las instituciones, por la fragmentación de los tiempos de trabajo y la intermitencia de las formas de vida, por la crisis de la socialdemocracia y del Estado de bienestar, por los flujos y reflujos de población, ideas, discursos, imágenes, objetos y tecnologías, etc. Frente a todo ello, el nuevo topo excava, remueve y produce los otros lugares de la política, al tiempo que replantea en sus movimientos otra topografía de la acción social.

Para la tradición marxista, el proletariado hallaba su lugar principal en la fábrica. Su identidad se ligaba directamente al trabajo manual y al horario fabril. Las relaciones de producción estaban claramente delimitadas, al igual que las fronteras de clase. La clase obrera se representaba como unidad: un bloque sin diferencias, un sujeto sólido. El movimiento obrero y sindical era la expresión consecuente de dicha unidad. El Estado, a su vez, era el objetivo y también la meta, primero de derribo y más tarde de conquista: la victoria del proletariado pasaba por la toma del Estado. En cambio, el nuevo topo se mueve en horizontes y en terrenos distintos, terrenos móviles que se desterritorializan y reterritorializan sin cesar –así como las fábricas y los puestos de trabajo–, con otros ritmos y velocidades, trazando sus itinerarios a través del tiempo cotidiano, adquiriendo una identidad liminológica y un cierto carácter monstruoso, el de un cuerpo hecho de muchos cuerpos, afectado por múltiples luchas, espacios y movimientos. En el ámbito laboral, por ejemplo, la figura del precariado explicada en el capítulo tercero puede resumir los modos de vida de la multitud, que en su vertiente activista y politizada no ve al Estado como una condición *sine qua non*, esto es, no entiende que su éxito pase irremediabilmente por su conquista. La ciudad, la metrópolis, es para el nuevo topo el principal lugar para la vida, para la socialización y para la política, pues ésta se convierte en un espacio productivo en sí mismo.

Así, en estos términos, habrá de contextualizarse el siguiente corolario, los siguientes apuntes conclusivos, abiertos a futuras investigaciones y dialogando con los objetivos y con la hipótesis de partida:

- (1) *Aceleración y reacción: el activismo consiste en vivir tácticamente*
- (2) *Las tácticas del cuerpo hacen de éste el primer lugar de lo político*
- (3) *La ciudad es hoy protagonista, a la vez contexto y objeto de disputa*
- (4) *Al descentramiento de la ciudad se le opone la centralidad del cuerpo*
- (5) *Donde hay resistencia hay también poder*

He ahí el reto y el trasfondo que acoge y da sentido a los distintos proyectos y colectivos que pueblan este retablo de retablos: transformar el mundo cotidiano en mundo político y hacer de la política un arte cotidiano de reapropiación de la vida. Construir otro mundo dentro de éste, aquí y ahora, con sus agendas, calendarios, instituciones (los centros sociales) y parlamentos (las asambleas). Hacer que lo político surja entre cualquiera, que pueda darse en cualquier lugar y pueda llegar en cualquier momento. Excavar y remover la tierra día a día, saliendo más a la superficie, enredando las fronteras entre “dentro” y “fuera”, entre “arriba” y “abajo”, desvelando –al fin y al cabo– que toda frontera une a la vez que separa, que tales límites no son en verdad sino “metáforas orientacionales” con las que viven los activistas (Lakoff y Johnson, 1998), y sabiendo que –tal y como les ocurría a los habitantes del subsuelo en la historia de Cortázar (1994), siempre en movimiento en el subte– las líneas, las galerías y los túneles subterráneos del activismo no conforman un entramado aparte, en otra vida o en otra ciudad, sino en ésta misma.

Aceleración y reacción: el activismo consiste en vivir tácticamente

Un activista no nace, se hace. A lo sumo, alguien se “vuelve” activista, en tanto en cuanto ha de emprender ritualmente una suerte de conversión, de transformación interior, dando el salto progresivo de un estado a otro, experimentando y vivenciando en este caso una metanoia social, una conversión en la acción, por la acción y para la acción. Ser “activista”, al contrario de lo que tiende a escucharse en medios y noticieros convencionales, no es un mero signo identitario, una etiqueta que se cuelga y que dura para siempre, que no hay que renovar, reciclar, reinventar, reimaginar, renegociar y resituar constantemente, sino un modo de vida y un estado del cuerpo, un lenguaje, una forma de ser y de estar que implica compromiso, disciplina, conciencia, constancia, esfuerzo, formación, riesgo y dedicación. El activista es un dador de tiempo, de palabras y de acciones, alguien capaz de vivir tácticamente.

Es cierto que toda vida social lleva implícita una acción, una trama... y muchas más. No vivimos sino a través de nuestras relaciones, no hacemos y no nos hacemos sino entre acciones. En este sentido, aunque la acción no sea patrimonio exclusivo del activismo, éste emerge para acelerarla e intensificarla, siendo producido y articulado contra una “pasividad” sentida por sus agentes en el plano de lo político. El activismo, disculpen la simpleza, consiste fundamentalmente en “estar activo”. Ahora bien, su activación ha de producirse en el plano de la implicación colectiva y de la lucha social. Éste actúa sobre la realidad –la construye y la reconstruye en lo cotidiano y a una escala más bien reducida, autogobernable y fácilmente delimitable– socializando lo político y politizando lo social.

Defino el *activismo* como una práctica colectiva con vocación de acelerar, intensificar e incentivar la acción social, que actuando y reaccionando ante un estado de cosas o situaciones consideradas inaceptables –esto es, evaluando la realidad desde un determinado *ethos* y cosmovisión cultural, y siempre

desde una determinada tradición—, y haciendo de lo social el campo de lo político, despliega sobre la vida pública —en este caso sobre la vida urbana— múltiples tácticas orientadas a la difusión y a la visibilización, a la defensa, al ataque o al contraataque, a la crítica y a la conquista de ciertos espacios, valores y objetivos, relativos y variables en cada caso, alterables a lo largo del tiempo y enfocados al cambio social.

Huelga decir, concluyendo ya este viaje, que no hay un solo tipo de activismo ni de activista. Sus itinerarios no están exentos de interrupciones y de conflictos, de entradas y de salidas, de pérdidas, de reencuentros, de contradicciones. A su vez, en otro plano, también hay activismos cooptados, instrumentalizados y dirigidos desde arriba, elitizados o funcionando como *lobbies*, en la izquierda y en la derecha, arriba y abajo. El activismo también contempla gradaciones, niveles, modulaciones e intensidades. El origen del concepto, tan ambiguo, tan vaciado de significado a causa de su arbitraria repetición, tan carente de análisis rigurosos, parece generalizarse con el movimiento por los derechos civiles de los años 60 y con el ecologismo y el feminismo expandidos desde entonces. Ahora bien, su generalización no tuvo tanto que ver con la voluntad de los activistas como con la insistencia mediática: de pronto todo era “activismo”, y cada participante en una protesta se convertía automáticamente en “activista”. En cambio, al contrario de lo que ocurrió décadas después con el concepto de la “antiglobalización”, acuñado por los *media* pero contestado y reformulado por sus protagonistas, el término “activista” —no pocas veces— se asume, se dice, se reivindica y se incorpora con orgullo.

En esta etnografía, centrada en un activismo del cuerpo leído en clave política, movimentística y resistencial, “activismo” y “activista” han actuado como categorías analíticas —en perspectiva *etic*—, pero también como signos identitarios, en el plano *emic*. En efecto, como consecuencia de un retablo extenso, variado y multisituado, no existe unanimidad en la auto-identificación con la categoría de activista, aunque la gran mayoría de los protagonistas de estas historias se sienten a gusto —o al menos no se sienten molestos— con dicho vocablo. Es su misma ambigüedad conceptual, en gran medida, la que otorga a estos sujetos un cierto don de la ubicuidad, capaces de desplazarse a través de tal significante como seres liminales de lo político, manipulándolo, contextualizándolo y dotándolo de los significados oportunos, jugando cuando es menester la táctica de la mascarada, encubriendo así su expresa definición identitaria. La flexibilidad, paradigma contemporáneo de producción, control y gobierno, opera también como fuente de desacatos y resistencias. He ahí las confusas y precarias subclasificaciones dentro del movimiento: activista “vecinal”, “social”, “político”, “cultural”... que parten, paradójicamente, de límites y separaciones que son puramente ficcionales e imaginarios, aun cuando entienden —todavía más bajo la lógica de la globalización neoliberal— que todo está interconectado. He ahí, también, el racimo de nomenclaturas con las que muchos de nuestros personajes se conocen y se reconocen: quienes se dejan las yemas de los dedos conectados a Internet, “ciberactivistas”; quienes practican el activismo “tecnosocial” convirtiendo la bici en una herramienta política, “cicloactivistas”; quienes *hackean* códigos, lenguajes, tecnologías o espacios urbanos, “hacktivistas”; quienes echan mano de fórmulas artísticas, circenses, teatrales o de alto contenido lúdico-festivo, “artistas”; quienes se calzan una nariz roja y politizan al payaso, instrumentalizando el humor y usándolo políticamente, “clown-activistas”, etc.

En cualquier caso, en cualquiera de sus formas y modalidades, el viaje etnográfico emprendido nos permite finalmente, habiendo atendido a lo que hacen, a lo que dicen, a cómo viven y a cómo se organizan los activistas, comprender el activismo como punto de llegada, no de partida. No un *a priori*, como tiende a presentarse entre ciertos autores y periodistas, sino un estado sociopolítico incorporado al que uno llega luego de transitar rituales, manipular símbolos, ejecutar acciones, estar en ciertos sitios y en ciertos momentos, ensamblar ritmos e ideas, replantearse, resituarse y repensarse a sí mismo —gustos,

hábitos, lenguaje, relaciones, etc.—, reproducir discursos, fabricar narraciones, contestar unas políticas y producir otras, actualizar mitos y ubicarse en ellos. Y una vez *llegado* al activismo, esta llegada puede no ser más que una *parada*, un alto circunstancial en el camino: éste puede a su vez reformarse, replantearse, detenerse, profundizarse, continuarse o abandonarse. Tal y como ocurre con otros conceptos, como el de comunidad (Devillard, 1993) o el de resistencia (Restrepo, 2008), cabe interpretar el activismo después de ver y escuchar a los activistas, tras acompañarlos, viéndolo formarse y reformarse a partir de la acción y de las experiencias de la vida cotidiana. Ni como vivencias intersubjetivas ni como categorías analíticas de valor, no hay comunidad, no hay resistencia y no hay activismo *a priori*, pues siempre están por inventarse. Por ello, conociendo ahora sus fortalezas y debilidades, sus puntos de fusión, fisión, afirmación, negación y eclipsamiento, cabe evitar el vaciamiento de sentido que se ejerce comúnmente sobre dicho concepto al englobar en él todo tipo de prácticas y manifestaciones, reduciéndolo y simplificándolo en exceso: ni toda persona que se manifiesta es un activista ni todo activista se manifiesta de la misma manera, ni lo hace en la misma dirección ideológica. A su vez, cabe esquivar igualmente la tendencia a reducir simple y moralmente al activismo, a presentarlo y representarlo como algo “bueno” *per se*, carente de conflictos, fallas y relaciones de poder. *Activismos y activistas*, al final, que no hacen, ni se hacen, ni viven nunca en singular.

Los activistas actúan e intervienen en la realidad creando intervalos de tiempo (produciendo el tiempo ritual de la asamblea o el de una acción concreta, por ejemplo), dotándose de citas, charlas, talleres, actividades, formaciones y encuentros, fabricando colectivamente su agenda de movimiento, de tal guisa que, insertando sus acciones en el calendario construyen su propio tiempo activista, su almanaque y su reloj colectivo. Un tiempo, no obstante, que si bien parece contrapuesto al ordinario, ha de luchar contra su propia noción y contra su mismo transcurrir, desafiando la condición de intervalo que lo define y tratando de volverse continuo y cotidiano, tiempo de vida. Así, bajo la premisa de que “lo personal es político” y, en extensión, bajo la lógica activista de que “lo social es político”, el tiempo activista, un tiempo luchado, se come a menudo los demás intervalos cotidianos, volviéndose en ciertos casos el tiempo principal, sino el único. Un tiempo que ha de hacerse mientras se hacen muchas cosas: “hacer cosas”, “montar movidas”, estar “en mil historias”, “en mil líos”, “en mil fregados”... Un tiempo activo, durativo, en gerundio y a la contra, a través del cual se pretende introducir una discontinuidad para con la realidad dominante, a la vez que se intenta producir una continuidad alternativa.

Sin embargo, el sujeto activista basa su vida en el hacer... y en el no hacer. Restricciones, límites, marcas de pureza, exclusiones, tabúes, vigilancias, círculos de moralidad, peligros (Douglas, 1998, 2007), aspectos que también atraviesan estas vidas de acción y compromiso. El cicloactivista, salvo excepciones, no ha de circular en coche; la vegana evitará ciertos alimentos; los recicladores rehuirán los grandes templos del consumo, o se servirán de sus desperdicios; habrá bares y zonas de copas que no pegan, ropas y marcas que es mejor no mostrar, palabras y maneras de hablar que hay que cuidar, humores que cabe corregir, disciplinar o reorientar, sitios en los que no conviene ser vistos, compañías que no encajan en algunos ambientes, roles que no cabe reproducir, dietas, gustos, modas, consumos... La excepción, no obstante, hace que el vasto conjunto de normas, después de todo, haga posible la vida, traduciéndose no pocas veces en paradojas e inevitables contradicciones, pues nadie es puro ni totalmente coherente. Compaginar la vida y el activismo, sabiendo que para alguna gente el activismo pasa a ocupar el centro de sus vidas —y la vida el centro del activismo—, genera más de un conflicto interpersonal, y su gestión se vuelve primordial para seguir adelante y, tanto como sea posible, para no convertir el activismo en un círculo extremadamente restringido y restrictivo, en un “gueto”, como dicen algunos de mis informantes.

Y es que el activismo surge como aceleración pero también como reacción, y es esa misma reacción la que lo sitúa en una brecha, entre lo individual y lo colectivo, entre lo personal y lo comunitario. Politizar lo cotidiano y hacer de ello una táctica, en eso consisten –fundamentalmente– las formas de vida aquí rastreadas. Vidas nutridas del rechazo y de la reacción, y que en cambio se debaten entre la ruptura comunitaria y la formación de comunidades. En este sentido, una crítica evidente es que cuando todo se socializa y se politiza –y cuando todo pasa a ser político por el hecho de ser personal–, el activista que quiera trascender y salir de su círculo de confianza y de comodidad, el que quiera dejar de predicar en un tono individualista y sólo para conversos, deberá sacar al yo de su ensimismamiento y agruparlo con otros, ensamblarlo; es decir, lo personal es político sólo si es compartido, si es capaz de afectar a otros, de insertarse en una trama moral, social e intersubjetiva de cuerpos, espacios, referencias, discursos, valores, símbolos y acciones. Así como el gesto y el lenguaje contienen valores y entramados simbólicos, así como habitan en una comunidad lingüística y son tan sociales como el pensamiento, el yo existe en la urdimbre de la interlocución (Mead, 1999; Taylor, 1996), y por lo tanto, si el activismo hace de lo social el campo de lo político, lo personal ha de volverse social para hacerse político.

Ésta es, sin duda, una de las limitaciones del activismo, uno de sus retos. Ser capaz de expandirse, de contagiarse, de salir de sí mismo, de desplegarse más allá de sus fronteras, de poner en riesgo sus límites y sus certezas, de hacer dialogar sus verdades con las verdades de otros. Precisamente, en no pocas ocasiones y de modo paradójico, muchos de estos grupos encuentran en su éxito la principal razón de su fracaso: un colectivo, un centro social, se ve amenazado cuando crece, cuando pierde o ve difuminarse esta *otredad* que permite dialécticamente la constitución de lo autoidentitario-colectivo, cuando su círculo se enreda en otros más amplios, cuando –de un modo u otro– la pequeña comunidad (con frecuencia una comunidad de comodidad, eminentemente autorreferencial) se va haciendo ingobernable, y cuando por ello ha de renegociarse y resituarse tácticamente. El activismo, aceleración y reacción, encuentra por definición, en su carácter minoritario, la potencia y a la vez el límite de su expansión. Otras veces, en cambio, al modo de los *clowns* y tal y como ocurrió con el movimiento 15M, el activismo tiene éxito cuando fracasa, al menos en lo tocante a su extensión y a su repercusión pública. Un éxito, en este caso, explicado por la confusión entre “activismo” y “normalidad”, por el relajamiento de disciplinas, códigos, tabúes e identidades. Un activismo renovado que se activa con variable intensidad para hacer valer “las virtudes de la situación” (Delgado, 2011), más nutrido a veces de lo afectivo y emocional que de ideologías fijas, operando como movilización cognitiva más que militante (Alonso y Fernández, 2013).

Un activismo, en cualquier caso, que ha de enmarcarse en un proceso más amplio de reinención de la acción colectiva y de resignificación de la política contemporánea. Los protagonistas de esta etnografía, en términos generales, comparten rasgos laborales, de edad, de educación, de precariedad, pues de hecho puede hablarse objetivamente de la existencia de una “estructura social del activismo”, por muy frágil que ésta sea. La mayoría encajan en el perfil de “post-estudiantes” (Graeber, 2009), jóvenes de clase media con estudios universitarios que, habiendo finalizado sus carreras y sin disponer de un trabajo fijo, continúan viviendo en cierto modo como estudiantes. Sin embargo, como ya he explicado, la dureza de la crisis ha venido engrosando las filas activistas de personas cada vez mayores (y no sólo jóvenes) procedentes de las clases bajas y populares. Si sus vidas están atravesadas por la incertidumbre, la intermitencia y la precariedad, también su activismo, no pocas veces, se expresa de una manera frágil, volátil e irregular, bien a través de causas y campañas puntuales o bien en base a objetivos concretos y limitados, pues es la suya, al fin y al cabo, una agencia política más bien ágil y flexible (Viejo, 2009).

En este trabajo, a fin de cuentas, el sujeto activista –móvil, múltiple y variable, cambiante, desmarcado habitualmente (aunque no siempre) de los partidos y de los sindicatos mayoritarios, y actuando sobre la realidad en el mismo momento en que se agrava la crisis de representación y legitimidad de los mismos– aparece situadamente para intervenir en lo cotidiano, para denunciar el distanciamiento como forma de vida, para atacar la privación sensorial que gobierna hoy la vida urbana. Su intención es la de usar sus manos y sus fuerzas, la de poner en juego su cuerpo y gestionar directamente sus medios y sus recursos, actuando directa e inmediatamente sobre la ciudad, pues todo lo demás –ya sea la política oficial o el consumo de masas– es visto y pensado como ilusión, engaño, espectáculo y distanciamiento.

Las tácticas del cuerpo hacen de éste el primer lugar de lo político

El cuerpo ha sido, junto con la ciudad, el terreno de análisis y discusión más transitado en este trabajo. Analíticamente, me he servido de su polisemia y amplio recorrido teórico en antropología. A la vez, el campo se hallaba sembrado de multitud de cuerpos, y la propia noción era enfatizada por las voces del terreno: aparecía al analizar las prácticas del *black bloc*, al charlar con la peña propolera y al compartir talleres y faenas en el subsuelo, al pedalear con la Masa Crítica y al seguir las rutas de los cicloactivistas, al calzarme la nariz roja y al invertir el cuerpo serio y cotidiano en la brigada de los *Nezfragés*, y también en las plazas indignadas, al ver los cuerpos alinearse, ponerse en escena y narrarse públicamente. En más de una ocasión, es cierto, parecía estar tratando con una suerte de *fetichismo del cuerpo*, una centralidad práctico-discursiva que quizá haya contagiado mi escritura en más de un pasaje etnográfico.

He descrito e interpretado el cuerpo de los activistas, mi propio cuerpo de antropólogo, también el cuerpo de artefactos y objetos (objetos-actantes como la bicicleta, por ejemplo), e incluso el cuerpo metafórico de la ciudad, visitado y recorrido en múltiples escenas, narrado en numerosos episodios. En mi propuesta teórico-metodológica, la de dar el salto de las *técnicas* a las *tácticas* del cuerpo, he releído y replanteado los conceptos de Mauss (2002) a través de autores como Merleau-Ponty (1975), Jackson (1983), Csordas (1990), Bourdieu (1998) o Esteban (2004), entre otros. Al hacerlo, y al interesarme expresamente por los “usos políticos del cuerpo” (Fassin, 2003) en el seno del activismo contemporáneo, he tendido a omitir –conscientemente– la dualidad maussiana (de herencia cartesiana) que separa la “persona” del “cuerpo”. También por ello, precisamente, la figura del activista –paradigma contemporáneo de la conciencia, la intencionalidad y la política incorporada– ha tendido a sustituir, en su encarnación táctica de un cuerpo político, a los conceptos de “persona” e “individuo”, entendiendo este último en su construcción moderna como átomo de la sociabilidad (Dumont, 1982). El activista, en este sentido, no es ni la *persona* separada del cuerpo ni el *individuo* separado de lo social.

Defino las *tácticas del cuerpo*, en el campo del activismo y de los movimientos sociales, como el conjunto de prácticas y representaciones, múltiples y polisémicas, públicas y colectivas, que orientadas y conscientemente intencionales instrumentalizan el cuerpo como enclave de resistencia, usándolo, transformándolo y produciéndolo como un lugar de lo político, como un terreno íntimo, semántico y experiencial en que la conciencia política se espacializa, sujeto a continuos e inacabados procesos de construcción y reconstrucción, y sujeto igualmente a procesos amplios, abiertos y recombinantes de narración, imaginación, ritualización, simbolización y significación.

En la primera parte, por ejemplo, los activistas en la contracumbre de Copenhague ejemplificaban un tipo de *tácticas de despliegue*, esparciéndose por las calles, alterando la ciudad, y –en el caso del *black bloc*– poniendo el cuerpo en primera línea como herramienta de oposición, de contacto y

de combate. En la segunda parte, la peña propolera combinaba el despliegue exterior (hacia fuera), ocupando el barrio y las calles con *pasarrúas*, juegos, fiestas, protestas y comidas populares, con una suerte de *tácticas de repliegue* (hacia dentro), con una singular introversión ejecutada comunitariamente en los sótanos del centro social a través de talleres, charlas, teatro, yoga o procesos de búsqueda y experimentación corporal. En el caso de los cicloactivistas se hacían evidentes las tácticas de despliegue y ocupación del espacio público, cobrando especial relevancia las formas de visibilización, ubicación y circulación en el mismo. En la tercera parte, por último, tanto la brigada de *clowns* de Burdeos como los acampados e indignados del 15M echaban mano de la retórica burlesca y humorística para ejecutar un tipo de *tácticas de inversión* (también de *in-versión*), carnavalizando y dándole la vuelta al cuerpo los primeros –subrayando el lado cómico, grotesco, alocado, informal e idiota–, y narrándolo y poniéndolo en palabras los segundos, invirtiendo los discursos dominantes y fabricando desde el cuerpo sus propias “versiones” de la crisis. Estos últimos, desde luego, también se servían e instrumentalizaban políticamente el humor, girando, desplazando y volteando las palabras y los significados, y es que estas tres tácticas (despliegue, repliegue e inversión), coexisten y se yuxtaponen a lo largo de esta monografía.

Habiendo analizado las rutas e itinerarios del cuerpo, habiendo estudiado sus tramas, valores y significados, y habiendo rastreado la cultura activista y sus procesos políticos y simbólicos, la noción de *táctica* me resultaba pertinente en varios sentidos. Primero, siguiendo la conceptualización de Michel de Certeau (1999a) y en conexión con la retórica de lucha y resistencia que permea buena parte del discurso activista, porque la táctica emerge anónimamente entre los dominados, a menudo como astucia y artimaña, como acción calculada que contesta con mayor o menor éxito las estrategias de los poderosos. Segundo, porque la táctica, que no suele disponer de lugar propio ni estable, tiende a implicar algún tipo de movimiento, de desplazamiento, un despliegue que puede ser exterior –en las calles y plazas de la ciudad– pero también interior –en el terreno de la identidad y la subjetividad–, y he ahí la metodología del trabajo de campo multisituado, la idea de un retablo de retablos poblado de variadas tácticas y la tentación de rastrear un activismo que entremezcla incesantemente “lo local” y “lo global” –y sus zonas intermedias– para mostrar, como ya decían en las calles de Seattle en 1999, que están “en todas partes” (Notes From Nowhere, 2003). Tercero, y repensando el dualismo maussiano entre “persona” y “técnicas del cuerpo”, porque la táctica –que encarna y lleva implícita la intención, la conciencia y la voluntad, que ensambla la persona y la técnica– expresa y permite entender los usos políticos del cuerpo activista.

Y es que las tácticas, de un modo u otro, permean las prácticas de nuestros protagonistas, girando alrededor del cuerpo y saliéndose de él, mostrando la íntima conexión entre el cuerpo, la conciencia (la intención) y el mundo (Douglas, 1988, 2007) y entrelazando la praxis y el discurso, sabiendo que el discurso es también una práctica (corporal, de hecho), y que la práctica es también discursiva (Butler, 2004, 2005). En este sentido, también son numerosos los mitos y las metáforas –la de la red o la de la multitud, la del flujo o la de la horizontalidad, por ejemplo– que actúan y se mueven (movilizando a su vez gentes, símbolos, recursos y narraciones) en un juego táctico y retórico, evocados y evocadas cronotópicamente –también dialógica e intertextualmente– a la hora de construir referencias, mapas, sentidos, direccionalidades y genealogías mítico-legitimadoras. De esta manera, también los discursos alternativos se contraponen tácticamente a los discursos dominantes, en un tira y afloja entre lo instituido y lo instituyente, en una dialéctica que busca reemplazar (o al menos contestar y problematizar) discursos y palabras, paradigmas y metáforas, anteponiendo –por ejemplo– la lógica de la participación a la de la representación, o resignificando el concepto de democracia, o criticando la fe en el progreso –entendiendo éste como ilusión, como un avance acumulativo e imparable (Gray, 2006), sin abjurar empero de una

cierta teleología del progreso, un progreso diferenciado y diferenciador, es cierto, que sería la consecuencia ideal de una vida de empeño, intencionalidad y esfuerzo compartido por y para el cambio social–, etc.

Con otra metáfora, la del enjambre, ha sido pensado este movimiento de movimientos. He ahí la lógica e “inteligencia del enjambre” (Hardt y Negri, 2004: 120-122), descabezado, descentralizado y sin forma fija. Una metáfora, señalan, tomada de los investigadores en inteligencia artificial y en métodos de computación, quienes se refieren con esta expresión a las técnicas colectivas y distribuidas de resolución de problemas sin un control centralizado ni la provisión de un modelo global. Imagen tomada del mundo animal, de las hormigas, las abejas y las termitas, cuyas conductas les permitían investigar los sistemas de inteligencia distribuidos y sustentados por agentes múltiples. En su traducción al campo de los movimientos sociales, muchas veces no tan espontáneos, cabe indicar –no obstante– que la metáfora “es como” y a la vez “no es” (Ricoeur, 1975), que su “*como si*” no se corresponde exactamente con la realidad (también hay “reinas” en un ejambre), una realidad múltiple (Mol, 2002) en la que, en efecto, sí existen jerarquías –aunque difusas y descentralizadas– y también organización, racionalidad y creatividad.

La guerra y la política, dos medios distintos de perseguir los mismos fines, tal y como rezaba la vieja máxima de Clausewitz (1992). En el vasto entramado semántico y discursivo, en la praxis y en el imaginario de muchos activistas, tiene peso esta imagen de la contienda, de la lucha simbólica, de la disputa, teniendo en el “otro” al capitalismo financiero, a la globalización neoliberal, a veces incluso al progreso y a la modernidad –o a alguna de sus herencias: el determinismo tecnológico, el crecimiento continuo, la velocidad, la fe en la ciencia y en la razón, etc.–, a las grandes instituciones transnacionales, al Estado, al patriarcado, al sistema de partidos y a la clase política, a la democracia liberal y representativa, al policía, al automóvil y a la industria petrolífera, a la publicidad y al consumismo, al autor y a la autoridad, etc., etc. Una disputa que, a menudo, tenía más que ver con desplazamientos que con posiciones. Por ello, la idea de seguir a los cuerpos y rastrear la cultura coincidía con parte de la lógica activista, la del movimiento táctico, a veces sorpresivo e imprevisible. Algo parecido, salvando las distancias, a lo que T.E. Lawrence (2007), más conocido como Lawrence de Arabia, reivindicaba en la revuelta árabe contra los turcos en el desierto, entre 1916 y 1918. Un tipo de arte de guerrilla y no de guerra absoluta, que actúa más sobre el escenario que sobre el adversario en sí –al que con frecuencia sortea y rehúye–, donde no hace falta combatir en batallas ni aniquilar al enemigo. Una influencia o una energía capaz de moverse como el gas, decía, como un vapor llevado por el viento. Una suerte de enfrentamiento irregular, dislocado, discontinuo, móvil, desterritorializado y reterritorializado sin cesar.

La ciudad es hoy protagonista, a la vez contexto y objeto de disputa

La ciudad ha sido, junto al cuerpo, símbolo dominante en esta etnografía, condensador del *ethos* de la modernidad y de la urbanidad, repetidamente contestado, problematizado y replanteado por los protagonistas de estas historias, escritas entre el cuerpo y la calle, escritas desde la ciudad y sobre la ciudad, haciendo de ésta un palimpsesto simbólico nutrido de figuras y narraciones, de retablos que nos contaban.

En efecto, para estas gentes, la ciudad no era sólo el escenario de la acción sino aquello mismo que estaba en juego, a la vez el contexto y el objeto de su singular experimentación política (Corsín y Estalella, 2013a). Por ello, al ejercicio de una antropología *en* la ciudad convenía añadirle una antropología *de* la ciudad, tomándola por un objeto más –un objeto urbano– de cuestionamiento e indagación. Si la “escapada” o la “huida” de la ciudad (al mundo rural, a la sierra, a la campiña, etc.) se presentaba otrora como condición *sine qua non* para la puesta en marcha del proyecto rebelde y

alternativo, y si esta premisa y este imaginario –que no hacía, por otra parte, sino reproducir la polémica dicotomía entre “naturaleza” y “cultura” criticada en el segundo capítulo de este trabajo– se mantenían o se mantienen aún entre ciertos colectivos “contra” o “contraculturales” (Gómez-Ullate, 2009), el activismo contemporáneo aquí etnografiado hace de la ciudad su lugar político y para la política.

Una ciudad, bien es cierto, que rara vez puede hoy leerse como antaño, esto es, como una unidad discreta, en lo material y en lo geográfico, en lo político y en lo económico, en lo moral y en lo simbólico, en lo étnico y en lo nacional, en lo social. Lo mismo que ocurre con la cultura en perspectiva antropológica, tal y como se vio en la introducción (Clifford, 1999; Gupta y Ferguson, 2008), que cabe rastrear –precisamente– pues su vivencia y su experiencia ya no se entiende como sinónimo o exclusividad de la contención o reclusión en ningún lugar, ocurre también con la ciudad, cuyos límites se vuelven cada vez más porosos y difusos. Volcada hacia el exterior desde mediados del siglo pasado, creciendo y desbordando sus propias fronteras a través de continuos procesos de urbanización expansiva, y atravesada desde hace décadas por la globalización, la ciudad ha de ser estudiada y comprendida como un devenir, un devenir metropolitano que convierte a la urbe, a la metrópolis, en un ensamblaje (de gentes, de acciones, de proyectos, de ritmos, de materialidades, de paisajes, de velocidades... de campos y avenidas), engarzada en redes de ciudades que hoy se conectan, se replican y se interpelan a una escala global.

Redes y ciudades que están interconectadas jerárquicamente, cruzadas de arriba abajo por relaciones de poder y por concretos intereses económicos, estratégicos y geopolíticos. Al contrario de lo que la ideología dominante nos ha tendido a presentar como un flujo imparable, neutral y cuasi-natural, la globalización neoliberal, en efecto, sí que contiene (y se nutre) de luchas, de actores y de geografías determinadas. He ahí, por ejemplo, las “ciudades mundiales” (Hannerz, 1998) o las “ciudades globales” (Sassen, 2003a), que aglutinan los puestos y las tareas de comando, de innovación y de coordinación, reuniendo a los grupos financieros y empresariales, a las élites políticas, a las sedes de las grandes corporaciones transnacionales, a los investigadores y a las élites del capital humano, etc.

Geografías particulares y no neutrales, diseñadas y producidas intencional y políticamente, que concentran también recursos y determinados perfiles de población, como por ejemplo los jóvenes de la “*creative class*”, ubicados en ciertos barrios de las “ciudades creativas” (Florida, 2009, 2010), polémico concepto analizado aquí en diversos pasajes, especialmente en el segundo capítulo y a través del estudio de caso de Christiania, en el centro de Copenhague. Ciudades atravesadas hoy por la lógica neoliberal del *branding* y del *boosterism*, esto es, por la producción de marca, de “ciudades-marca” que gobiernen, se autopromocionen y se autogobiernen como una empresa privada, un peldaño más en la escalera del paradigma emprendedor, que en el territorio metropolitano aplica la lógica de la empresa al gobierno de la vida en la ciudad, acogiendo la singular forma del “empresarialismo urbano” (Harvey, 2007) y generando en no pocas ocasiones conflictivos procesos de gentrificación, higienización, tematización y segregación urbana, segmentando a la vez espacios y grupos sociales, calles y cuerpos determinados.

Ante estos procesos, ante estas derivas, la ciudad –un nodo en la red de ciudades, expansiva y metropolitana, neoliberal– adquiere un protagonismo extraordinario. En algunos casos, sobre todo al hablar de grandes metrópolis, su papel se equipara e incluso llega a superar al de algunos estados (Hannerz, 1998). Hay sociedades donde ciertas ciudades tienen, con respecto a las políticas de sus respectivos Estados-nación, una relación diferente con los procesos globales: véase el caso de Londres, por ejemplo, una ciudad global que en muchos aspectos no encaja con la política del Reino Unido; o Shanghái, orientada al tráfico y al comercio global aun a expensas de la República Popular China, comunista y capitalista al mismo tiempo (Holston y Appadurai, 1999). En este punto, cabe indicar que

hay un mito que recorre el activismo desde al menos la década de 1990, y que es al mismo tiempo falso y verdadero: “Los estados ya no pintan nada”, solía escucharse en las primeras contracumbres, y aún se dice a menudo en el interior del movimiento. “Ya no pintan nada”... porque la soberanía nacional pierde voz y voto ante las grandes instituciones transnacionales (FMI, OMC, BCE, etc.) en donde, efectivamente, gobierna gente que ni ha sido elegida en las urnas ni, en muchas ocasiones, es conocida por la población, pero que dictamina buena parte de las políticas que luego se aplican en los diferentes países. Sin embargo, y los movimientos de la segunda década del siglo XXI así lo constatan, tal afirmación es sólo parcialmente cierta. No sólo las protestas, las proclamas y las reivindicaciones de los activistas siguen dirigiéndose principalmente al estado como actor clave, sino que éste, tal y como ocurre con las ciudades, no desaparece sino que se reconfigura, insertándose en una red o en una estructura de estados, organizados, dispuestos y situados jerárquicamente, como ocurre en el caso de la Unión Europea. He ahí, además, todo un reto para el activismo: alcanzar real y efectivamente un carácter metaestatal permanente.

Los estados, por lo tanto, no desaparecen. Mientras se debilita el Estado social y del bienestar, aumenta el Estado penal y neoliberal (Wacquant, 2010). Éstos, sin ser objetos acabados, operan como artefactos culturales que se performan y son performados a diario por nosotros mismos, enredados en escalas supranacionales que desafían la idea weberiana del estado como actor unitario, actuando en realidad como nodos en una red más amplia de instituciones de poder (Sharma y Gupta, 2006). Para Sassen (2003a), por ejemplo, los estados se transforman a través de un proceso de “desnacionalización”. En la ciudad, ciertas infraestructuras, comunicaciones o políticas pertenecen todavía a estructuras estatales, pero adoptan cada vez más funciones globalizadas y globalizadoras. Su ciudadanía, al mismo tiempo, se vuelve plurinacional o se desnacionaliza, en tanto en cuanto el espacio urbano se ve atravesado por constantes flujos migratorios, y en tanto que se instalan en él empresas de carácter transnacional. Por tanto, muchas de las capacidades del Estado-nación se vuelven hoy en día capacidades de la propia globalización, de modo que se refuerzan las grandes empresas transnacionales y se debilitan las naciones y los estados, cada vez más distanciados de sus ciudadanos, de sus demandas, proclamas y necesidades, y cada vez —es cierto— más deslegitimados, dentro y también fuera del activismo.

Frente a este panorama global y frente a la aceleración de los cambios también en la esfera estatal y supraestatal, en una época de incertidumbre atravesada por la exteriorización, la desterritorialización y el movimiento hacia fuera, la ciudad se convierte en el terreno más próximo y propicio para la experimentación activista. Si, en términos generales, el estado y la nación se debilitan —aunque, de hecho, esto último no sea cierto en algunos casos, en los cuales resurge con fuerza el nacionalismo—, y si al proceso de globalización —en el contexto europeo— lo acompañan los paradigmas de la deslocalización, la flexibilización y las lógicas económicas del postfordismo —perdiendo fuerza la presencia y el imaginario de instancias de trabajo y de representación previas, como la fábrica, el sindicato y el partido—, la ciudad termina convirtiéndose para los movimientos sociales en el principal lugar de referencia, en el escenario pero también en el objeto de la acción política, en un lenguaje para la protesta y para la reivindicación.

Entendiéndola como su lugar de vida y de relación, la ciudad es vista hoy por los activistas como una realidad inducida por intereses políticos y económicos, sobre la cual cabe intervenir material y simbólicamente, repolitizándola y reimaginándola en base a la acción y al interés colectivo. No se trata, a su juicio, de un entorno neutro y despolidizado, sino de una esfera que hoy se halla amenazada por agresivos procesos de control, privatización, segregación, securitización y monitorización (Caldeira, 2007; Davis, 2001; Low, 2003). Teniendo esto en cuenta, el activismo acelera su acción y reacciona ante tales derivas, interviniendo directamente sobre el espacio, llenándolo de cuerpos, objetos y símbolos en

manifestaciones y en bicicletadas, reivindicando su valor de uso por encima de su valor de cambio, organizando marchas, fiestas, paseos, comidas y concentraciones, ocupándolo con tiendas y acampadas, llenándolo de pancartas y de ritmos, de canciones, ralentizándolo y cortocircuitando sus comunicaciones en las huelgas metropolitanas, convirtiéndolo en un terreno de juego y en un espacio ritual.

Si durante la mayor parte de la era moderna ha sido la nación y no la ciudad el dominio principal para la acción del sujeto político, la deriva contemporánea y el creciente protagonismo de los movimientos urbanos durante la segunda década del siglo XXI ponen de manifiesto el papel clave de la ciudad –en detrimento del estado– como arena de la ciudadanía, como enclave privilegiado para repensar el papel del ciudadano y el valor de la democracia (Holston, 1999). Si, en muchos sentidos, el lugar ha venido siendo “el otro” de la globalización (Escobar, 1999), con este enfoque la ciudad representa el lugar principal desde el que contestar el tipo dominante de globalización neoliberal. De este modo, la ciudadanía (inclusiva) habría de consistir en algo más que en una dimensión legal que otorga el derecho a voto cada cuatro años. Habría de incluir una dimensión moral y performativa (Holston y Appadurai, 1999), la de una ciudadanía que se va haciendo progresivamente a medida que interviene democráticamente en la ciudad, a medida que actúa sobre su infraestructura y su materialidad. Una “ciudadanía urbana”, en suma, que se alza frente a la descontextualización, desfamiliarización y deshistorización de sus lugares de vida, recartografiando críticamente la ciudad a través de sus prácticas, generando “espacios de ciudadanía insurgente” o “espacios insurgentes de ciudadanía” (Holston, 1999).

Al descentramiento de la ciudad se le opone la centralidad del cuerpo

El cuerpo y la ciudad, los dos ejes geométricos del retablo, cruzados a lo largo de estas páginas. Ambos se influyen y se retroalimentan, conceptual y metafóricamente, pero también en la práctica, en la vida cotidiana. Para muestra, y ciñéndome a los primeros compases de la era moderna –pues dicha relación existía ya en la Antigüedad clásica–, véase la “medicina urbana” introducida en el siglo XVIII, pensada por Foucault (1999) como un tipo de medicina social apoyada por la urbanización para gobernar el cuerpo urbano a través de cambios en la planificación de la ciudad, cambios políticos con los que controlar a ciertos grupos, a las conocidas como “clases peligrosas”. Un tipo de saber médico-social que ya en el siglo XVII, a partir de los descubrimientos revolucionarios del médico inglés William Harvey, había comenzado a trasladarse del interior humano al exterior urbano, aplicando al diseño, al gobierno y a la planificación urbanística los criterios de higiene, salubridad, circulación y aireamiento descubiertos en el interior del cuerpo humano. Cuerpo y espacio, así, rematadamente interconectados (Sennett, 1997; Low y Lawrence-Zúñiga, 2003; Velasco, 2007), afectándose, habitándose, incorporándose, siendo uno el reflejo del otro, y viceversa (Douglas, 1988, 1998, 2007; Turner, 1988, 1990).

En este caso, la ciudad, cuyo peso ganado en las últimas décadas la convierte hoy en protagonista inexcusable de esta era de expansión urbana, comprensible teórica y metodológicamente sólo en relación a su difusión y a su devenir metropolitano, afecta y se ve afectada por la práctica activista que la toma a la vez por escenario, por objeto de disputa (objeto político y para la política) y por lenguaje, pues a su través se enuncia y, hasta cierto punto, la hace hablar de otro modo. En este sentido, continuando con la analogía biomédica y sirviéndome además de la polisemia del concepto y de su valor de licencia poética, podría decirse que en el tira y afloja que mantienen los activistas y la ciudad, lo que se produce es un movimiento de vaivén, un juego de expansión y contracción, una coreografía entre la *sístole* y la *diástole*. Por un lado la ciudad se expande, se difumina, se engarza en una red metropolitana interconectada jerárquicamente, dilatándose e hinchándose como una diástole cardíaca al interior del cuerpo. Por otro

lado, las comunidades activistas, aunque también se enredan, conectan y expanden globalmente (uniéndose en la calle y en el ciberespacio), actúan en lugares concretos, recentrando su terreno de acción e incidiendo en el ámbito “local” –sitio de lo global en muchos aspectos y profundamente mitificado y mistificado–, y componiendo pluralmente un movimiento colectivo de contracción, de *sístole* urbana.

Dicho de otro modo, al movimiento *centrífugo* que lleva las ciudades hacia fuera le es contrapuesto desde el activismo un movimiento *centrípeto*, hacia dentro, que intenta reconectar con el entorno, o más bien reimaginarlo y rehacerlo poco a poco, buscando una relación más íntima y directa entre el cuerpo y el espacio, y convirtiendo al cuerpo en el eje vertebrador de un conjunto de tácticas que en torno a él se ejecutan. La bicicleta, los huertos urbanos o los centros sociales, entre otros casos, son ejemplos de cómo el cuerpo –a través de su ocupación de las calles y su circulación en el espacio urbano, de sus dietas y su relación con la producción de alimentos, o de su manejo con la toma de decisiones y la organización asamblearia en un barrio determinado– se convierte en un espacio, en un enclave político desde el que repensar y desde el que rehacer la ciudad, reduciendo o humanizando la escala de la vida y de la política, volviéndola más manejable, controlable y (también) autogobernable. Para ello y necesariamente, los grupos de activistas partirán de toda una narrativa acerca de la deshumanización de la ciudad actual. Así, los cuerpos de los protagonistas conforman estando juntos una ciudad dentro de la ciudad. Y es que, después de todo, tanto como la *sístole* requiere de la *diástole*, así la ciudad se nutre del conflicto para respirar y descargar, para medir el valor y las respuestas a su avance feroz y expansivo.

Cuanto más se agranda la ciudad, por lo tanto, cuanto más se expande, más importancia adquiere el cuerpo en las prácticas y en el imaginario activista. Un imaginario, a su vez, que reduce con demasiada frecuencia el estado de cosas a la dialéctica entre “lo oficial” y “lo alternativo”, entre la réplica y la contrarréplica, invisibilizando en ciertos casos las prácticas y los discursos que, sin ser para nada oficiales, son al mismo tiempo “alternativos” a lo “alternativo”. El cuerpo pasa a representar el territorio de las certezas y de los límites manejables, un pequeño labrado de símbolos que permite a cada activista y colectivo gobernarse a sí mismos, sin representantes, sin intermediarios, frente a un mundo que estalla y se globaliza, y frente a una política oficial cuyas decisiones parecen tomarse cada vez más lejos. Y es que, si bien como decía antes, el cuerpo es el reflejo del espacio y de la ciudad, un cronotopo poroso y abierto al mundo –signo condensado del espacio-tiempo del que forma parte (Munn, 1992)–, en el campo activista tal correspondencia se transforma en contestación: se responde activamente a lo que no gusta con el cuerpo y desde el cuerpo. A fin de cuentas, en la academia y en los movimientos, la atención por el cuerpo surge hace décadas como reacción a la globalización, a la dispersión y a la descentralización (Harvey, 2003), así como a la crisis de representación y a la pérdida de confianza en grandes categorías como el estado, la nación, etc. Por ello, la atención por lo corporal, por lo pequeño, por lo cercano, enredan en sus prácticas al cuerpo y al espacio, buscando relaciones y experiencias más sensibles, conectando ambas categorías con mayor intensidad y viviendo lo local como una suerte de “experiencia sensual” (Hannerz, 1998), donde cuerpo y ciudad, vida y política, se miran, se tocan y se hacen.

Porque, a decir verdad, y siendo más evidente en época de crisis y de retroceso del Estado social, el gobierno de la ciudad, basado actualmente en las dinámicas de segregación, segmentación y privatización, fundamentado en gran medida en la lógica de la empresarialidad, en el paradigma emprendedor y creativo, en la marca, en la imagen, etc., encuentra su parangón en el gobierno neoliberal de los cuerpos. Cada individuo, éste es uno de los mantras contemporáneos, ha de vivir y de comportarse como si fuera una empresa, un empresario de sí mismo: moverse y circular constantemente, ser flexible y abierto a la plasticidad, autodisciplinarse, autocontrolarse, arriesgarse y medir los costes, invertir en sí

mismo como capital humano, financiándose y buscando financiación –formándose, reinventándose, volviéndose adaptable y empleable, haciendo cursos constantemente o pagándose el CV con congresos y estancias en el extranjero–, anunciarse y convertirse en una marca –cuidando su perfil en las redes sociales, por ejemplo–, producirse, gestionarse y diseñarse a sí mismo como un producto en venta, evaluable y constantemente calificable. Un gobierno de los cuerpos y por los cuerpos, parafraseando a Fassin (2003), que gobierna separando, convirtiendo a cada uno en una isla, un coto privado como tantas ciudades.

Del mismo modo que muchas infraestructuras, tales como las autovías que segmentan barrios y que terminan separando tanto como unen, pensadas y trazadas para comunicar prioritariamente con el centro urbano (con los negocios, con el consumo y con el espectáculo) pero rara vez con los barrios, así los cuerpos son hoy gobernados a distancia, reproduciéndose en la ciudad actual la lógica moderna según la cual el orden y el ordenamiento urbano son sinónimos de la falta de contacto (Sennett, 1997) –por más que esa ausencia sea presentada y legitimada recurrentemente como *racionalización* del contacto humano–, y la vivencia del espacio se presenta como espaciamiento, regido por la distancia (Delgado, 1999). Frente a dicha concepción de distanciamiento, las prácticas aquí rastreadas proponen a pequeña escala un reordenamiento a través del contacto, a través del acercamiento entre cuerpos y, también, del acercamiento entre el cuerpo y su entorno, contestando así la “privación sensorial” (Sennett, 1997) con la que tanto relacionan a la actual metrópolis.

La ciudad se extiende, se expande, se descentra, y así le ocurre también –en buena medida– a nuestros cuerpos cotidianos. Olalquiaga (1993), por ejemplo, sostiene que los cuerpos se asemejan cada vez más a las ciudades, saliendo en cierto modo de sí mismos –sobre todo en el plano de la navegación virtual–, envueltos cada vez más en el peso de geografías, mapas, redes y escenarios, percibidos más como ubicación provisoria que como continuidad, y en gran medida desorientados y perturbados en su relación con el territorio. ¿Dónde termina la ciudad? ¿Dónde termina hoy el cuerpo? Ante la omnipresencia de lo urbano, el descentramiento del mundo y de la ciudad se acompaña, dice Augé (2007), del descentramiento del individuo, absorto en las tecnologías de comunicación de las que dispone, que le mantienen en relación permanente con el exterior, pero fuera de sí mismo. Por el contrario, los cuerpos activistas, aquéllos que existen cuando son vistos, cuando se visibilizan y están juntos, al mostrar que lo político está entre los cuerpos, se reconstruyen dentro de estas comunidades de resistencia como lugares para el reencuentro –con uno mismo, con otros y con la ciudad–, santuarios y lugares de lo político, enclaves de lucha y de salud, nodos sagrados en una red de cuerpos que, a su manera, hacen la ciudad que desean, proponen otras formas y lenguajes, otras maneras de hacer, y levantan la ciudad activista.

Donde hay resistencia hay también poder

El cuerpo y su territorio inmediato, la ciudad, son los dos enclaves principales en los que se debate la vida activista. Son los dos campos, las dos arenas de la resistencia. Y a la vez, qué duda cabe, ambos se ven atravesados por múltiples relaciones de poder. Es común, entre ciertos activistas, producir imaginarios y mitologías que narran y sitúan aisladamente, en mera contraposición, ambos conceptos: poder y resistencia. Con frecuencia se cosifica al poder, se le otorga un lugar propio, se le fija situacionalmente, al tiempo que se tallan trajes a medida del adversario, produciéndolo en los discursos y simplificando (o caricaturizando) la identidad de los actores que en torno a su disputa y ejercicio se mueven y se sitúan; el poder pertenece así –es una pertenencia, por lo tanto, una posesión– al “enemigo”, al “otro”, al “sistema”, a todo aquello entendido como “exterior” y “fuera” del entorno activista. Sin embargo, al modo foucaultiano, a lo largo de esta etnografía he tratado de mostrar la estrecha imbricación

entre el poder (o mejor, las relaciones de poder) y la resistencia (o mejor, las relaciones de resistencia), comprendiendo la segunda desde el punto de vista de la proliferación anónima y diseminada de tácticas, y comprendiendo el primero en su vertiente estratégica y relacional: una red compleja, variable, multívoca y multidireccional, que no se posee sino que se teje, se ejerce, funciona y está siempre en juego. Un acercamiento al poder, en definitiva, que cuestiona postulados como el de la propiedad, según el cual el poder es algo que sólo posee la clase dominante; el de la localización, que sólo entiende el poder como el poder del estado; el de la subordinación, según el cual el poder está distribuido piramidalmente, subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura; o el del modo de acción, por el que el poder actúa tan sólo por medio de mecanismos de sanción y represión (Foucault, 1988).

Sin embargo, las relaciones de poder son móviles, reversibles e inestables, modificables y no determinadas de una vez por todas. En ellas, efectivamente, existen posibilidades de resistencia: donde hay poder hay resistencia (Foucault, 1994, 1998). Al mismo tiempo, al no ocupar ésta una posición de exterioridad respecto al poder, podría afirmarse también lo contrario: donde hay resistencia hay poder. Ambos conceptos, no obstante, no han sido vistos aquí como simples categorías negativas, el uno castigando y produciendo sanciones, la otra limitándose a la protesta y a la reacción, reproduciendo literalmente la lógica original de la física newtoniana, donde a toda acción (a toda fuerza) le corresponde una reacción (una resistencia) en sentido contrario. Ambos conceptos han sido analizados, en cambio, en su carácter positivo y productivo. Resistir es crear, es cierto, pero el poder también crea. Produce sujetos, cuerpos, conductas, narraciones, estéticas, discursos, valores, normas, saberes, gustos, ideas, olvidos, memorias. Produce realidad, ámbitos de objetos y rituales de verdad (Foucault, 1990). La resistencia, o las resistencias, en plural y a veces en contraposición unas de otras (tácticas violentas *versus* no violentas, por ejemplo), producen a su vez discursos y contradiscursos –sobre los cuales ejercen también su control y su función policial y de vigilancia–, poderes y contrapoderes, redes y marcos de identificación, símbolos y rituales, mitos. Los activistas producen técnicas, dictados, tácticas, cuerpos, deseos de ciudad, historias, humores, cartografías, prácticas asamblearias y contra-representativas, normas, sacras, códigos y formas de consumo, textos, verdades, tabúes, moral, espacios y otras prácticas del espacio, lenguajes, etc.

Por lo tanto, los poderes y las resistencias, en plural, no existen aisladamente, en mera contraposición dialéctica, sino atravesados entre sí, conectados dialógicamente, interrelacionados y profundamente interdependientes. Los activistas también lo saben. En las acciones más violentas entre encapuchados, en las asambleas y en los centros sociales, ya lo vimos, surgen voces más altas y liderazgos informales y a la vez carismáticos; también en las calles, por ejemplo pedaleando entre los coches, las relaciones de poder producen conductas variadas según el género de los protagonistas. Crisis, conflictos, enfrentamientos inevitables sacuden el estómago y el interior del activismo. Al contrario, contestando las relaciones de poder que no les agradan o no les convienen, postulan una práctica y una retórica del “empoderamiento”, potenciación individual y colectiva encaminada –sin negar el poder– a reorientar sus potencias hacia la igualdad, la participación, la autogestión, la horizontalidad o la intervención cotidiana. Una reorientación de las potencias (y de los poderes) no exenta, en cambio, de contradicciones, como la que emerge entre la búsqueda de igualdad, por un lado, y la necesaria conquista de diferencias y distinciones, por el otro, una diferencia que requiere –como todas las demás– de sus consiguientes límites, fronteras, escalas de gustos y hábitos, jerarquías. Pero he ahí, al mismo tiempo, la dificultad de resistir a un elemento (el poder) que, como el propio capitalismo, que se habla y se imagina como antagonista, no se presenta ni se vive como algo exógeno, sino que se interioriza y se incorpora, se lleva dentro.

A través de estos retablos y de estos paisajes de activismo, las relaciones de poder circulan con los cuerpos y a través de los lugares, sobrepasando el cerco de las instituciones y los límites de la política convencional. De igual modo, el “enjambre de los puntos de resistencia” (Foucault, 1998) se extiende en la forma de nodos y redes, superando las unidades individuales y los enclaves puntuales, engarzados en una narrativa transnacional que ve replicar prácticas y relatos, traducidos y recontextualizados, en múltiples sitios. Relatos, mitos, historias, nuevas y no tan nuevas, recicladas, reactualizadas, historias que no siempre son las mismas pero que muchas veces se cuentan entre los mismos, entre los desfavorecidos, los dominados, los inconformistas. Otras veces, en clave maussiana, la novedad tiene poco de novedosa, pues los problemas, los conflictos y los sueños del ser humano son casi siempre los mismos, tal vez con otros nombres, quizá desde otros frentes, pero cruzando los tiempos y las gentes, reflejándose a través de la historia. Mitificaciones y mistificaciones, tradiciones reinventadas y reimaginadas, como la propia democracia, que vuelven y viajan incesantemente, reapareciendo con fuerza, de Seattle a Copenhague, del COP15 al 15M, con frecuencia con un hondo sentido sacramental, atravesando los territorios más sagrados del activismo, el cuerpo y la calle. Historias que se viven, que se cuentan para vivir y que se viven contando. Historias que también hacen la historia, siempre vasta e inconclusa, siempre por hacer.

Historias y narrativas de resistencia, de contragolpes y rebeldías, de insinuaciones tácticas, de levantamientos. Resistencias dispersas, difusas, a veces frágiles y meramente autocomplacientes, articuladas entre el interior humano y el exterior urbano, en la intersección del cuerpo y la calle. Resistencias que, bien entre los movimientos o bien entre los círculos de discusión académicos, ganan peso en las ficciones contemporáneas, en gran medida, debido al declive progresivo de narrativas históricas como el marxismo, anteponiéndose a los grandes relatos aquellos otros impregnados de cotidianidad, aquellos que contienen una multiplicidad de prácticas que buscan alternativas y que se amparan en la redefinición teórica de lo personal como político. Prácticas, por cierto, que no son “alternativas” *per se*, sino que se orquestan y se ensayan colectivamente, ya que su producción como alternativas obedece a una táctica (a una retórica política) de fabricación de relatos, prácticas, enunciados y subjetividades que se presentan y se representan así mismas como diferentes, como otras y divergentes.

Prácticas alternativas de lo político o prácticas de una política alternativa. Cruces, figuras, escenas y episodios. Experimentaciones. Recombinaciones. Brechas. Ensayos y ficciones. Dramas. Itinerarios, redes, tramas. Desplazamientos. Juegos y giros. Huellas y grietas. Tácticas de vida y de resistencia que se proyectan y con las que se imaginan otros cuerpos, otras ciudades, otras formas de relación y participación política y democrática. Muchas veces, quienes resisten no se resisten a todo, ni todo el tiempo, ni del mismo modo, ni con la misma intensidad. Muchos activismos pasan, caducan. Otros permanecen. No hay pureza en el activismo. No puede haberla. Sí hay, por el contrario, tentativas, seducciones y efectos de pureza, que a menudo separan más de lo que unen, que no son nunca definitivos, pues su mismo concepto está plagado de la ambigüedad liminal de todos los nombres, de todos los seres y de todos los rostros impuros. Su fortaleza, su debilidad, son las dos caras de una moneda sin cruz. Porque a veces ganar es más difícil que perder, porque ganan perdiendo, porque pierden ganando. Porque necesitan tanto a quienes odian como a quienes aman, nacidos ambos de sus discursos. Porque el camino es duro y su futuro incierto, y el esfuerzo de unos pocos suele traer la alegría de muchos. Y sin embargo, contar su historia no es más que abrirla de nuevo, que soltarla al aire para que rompa o estalle, para que se cuente otra vez, una y mil veces, con otras voces, con otras miradas, más y mejor. Para que vivan las palabras en la boca de otros, para que el texto camine, circule y se despedace, porque escribir la vida es aceptar su imposible, su destello inabarcable, su pronta corriente. Aceptar que pasamos y que sigue pasando.

- Abal, P. (2007). Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau. *KAIROS. Revista de temas sociales*, 11 (20), 1-11.
- Abélès, M. (1988). *El lugar de la política*. Barcelona: Mitre.
- (1990). *Anthropologie de l'état*. Paris: Armand Colin.
- (1997). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (153). Recuperado de <http://www.unesco.org/issj/rics153/abelespa.html>
- (2001). *Un ethnologue à l'Assemblée*. Paris: Odile Jacob.
- (2010). *The Politics of Survival*. Durham: Duke University Press.
- Abu-Lughod, L. (1990). The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. *American Ethnologist*, 17 (1), 41-55.
- (1991). Writing Against Culture. En Fox, R. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Adell, R. y Martínez, M. (coords.) (2004). *¿Dónde están las llaves? El movimiento Okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Vol. I*. Valencia: Pre-Textos.
- (2004). *Estado de excepción. Homo Sacer. Vol. II, 1*. Valencia: Pre-Textos.
- (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agier, M. (1995). Lugares y redes. Las mediaciones de la cultura urbana. *Revista Colombiana de Antropología*, XXXII, 219-243.
- Alcantud, J. G. (1993). *Tractatus ludorum. Una antropológica del juego*. Barcelona: Anthropos.
- (1998). *Antropología (y) política. Sobre la formación cultural del poder*. Barcelona: Anthropos.
- (2007). La antropología política. En Lisón, C. (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.
- Alonso, L. E. y Fernández, C. J. (2013). *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*. Madrid: Siglo XXI.
- Althabe, G. (2006). Hacia una antropología del presente. *Cuaderno de Antropología Social*, 23, 13-34.
- Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatuses. En *Lenin and Philosophy*. London: Monthly Review Press, 162-171.
- Amezcuca, M. y Palacios, J. (2014). Jóvenes, alcohol y riesgo: una Mirada crítica desde las teorías socio-culturales. *Index de Enfermería*, 23 (3), 149-152.
- Amouroux, C. (2009). Normalizing Christiania: Project Clean Sweep and the Normalization Plan in Copenhagen. *City & Society*, 21 (1), 108-132.
- Anaya, E. (2009). *Integración de la bicicleta pública en el transporte público*, (Monografía del Máster en Planificación y Dirección de la Movilidad). Recuperado de <http://upcommons.upc.edu/pfc/handle/2099.1/20695>.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Anta, J. L. (2011). La sociedad del riesgo. Un posible modelo para pensar la sociedad actual. *ETNICEX*, 3, 15-26.

- (2013) Una etnografía del avión. Cuerpos sujetos a la disciplina del consumo viajero. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 8 (3), 323-344.
- Antentas, J. M. y Vivas, E. (2009). Justicia climática y justicia social: un mismo combate contra el capitalismo global. *Ecología Política*, 39, 103-106.
- (2012). *Planeta indignado. Ocupando el futuro*. Madrid: Sequitur.
- Appadurai, A. (1986). Introduction: commodities and the politics of value. En Appadurai, A. (ed.) *The Social Life of Things*. Cambridge University Press.
- (1988). Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology*, 3 (1), 36-49.
- (1991). Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. En Fox, R. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- (1996). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. En Inda, J. y Rosaldo, R. (eds.) (2002). *The Anthropology of Globalization. A reader*. Oxford: Blackwell.
- (2001). Grassroots Globalization and the Research Imagination. En Appadurai, A. (ed.) *Globalization*. Durham: Duke University Press.
- (2002). Deep democracy: urban governmentality and the horizon of politics. *Public Culture*, 14 (1), 21-47.
- (2003). Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography. En Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- (2007). *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*. Paris: Payot & Rivages.
- Aramburu, M. (2002). *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Ariès, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- Ariño Villarroya, A. (1992). *La ciudad ritual: la fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos.
- Arribas, A. (2012). Sobre la precariedad y sus fugas. La experiencia de las Oficinas de Derechos Sociales (ODSs). *Interface: a Journal for and about Social Movements*, 4 (2), 197-229.
- Arrizabalaga, J. (2000). Cultura e historia de la enfermedad. En Comelles, J. y Perdiguero, E. (eds.) *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. Barcelona: Bellaterra.
- Asad, T. (2003). Where Are the Margins of the State? En Das, V. y Poole, D. (eds.) *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research.
- (2008). *Sobre el terrorismo suicida*. Barcelona: Laertes.
- Atkinson, M. (2003). *Tattooed: The Sociogenesis of a Body Art*. Toronto: University of Toronto Press.
- Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.
- (2007). *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.
- (2009). *Elogio de la bicicleta*. Barcelona: Gedisa.
- (2009a). El futuro de las ciudades. *Ñ, Revista de Cultura*. Recuperado de http://edant.revistaenle.clarin.com/notas/2009/11/28/_-02049353.htm
- (2010). *El metro revisitado*. Barcelona: Paidós.
- Augé, M. y Colleyn, J.P. (2005). *¿Qué es la antropología?* Barcelona: Paidós.
- Austin, J.L. (1998). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

- Ávila, D. y Malo, M. (2007). ¿Quién puede habitar la ciudad? Fronteras, gobierno y transnacionalidad en los barrios de Lavapiés y San Cristóbal. En Observatorio Metropolitano (eds.) *Madrid: ¿la suma de todos? Globalización, territorio, desigualdad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. México: FCE.
- Bajtín, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- (2004). *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Balestrini, N. (2007). *Los invisibles*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Balibar, É. (2005). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa.
- Bally, G. (1986). *El juego como expresión de libertad*. México: FCE.
- Barabas, A. M. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades*, 10 (19), 9-20.
- Barley, N. (1989). *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- (2007). *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*. Paris: Magnard.
- Barth, F. (ed.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Barthes, R. (2009). *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI.
- Bateson, G. (1990). *Naven. Un ceremonial Iatmul*. Madrid: Júcar.
- (1993). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (1995). *El sistema de los objetos*. Madrid: Siglo XXI.
- (2012). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2001) *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- (2008). *Archipiélago de excepciones*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Bauman, R. y Briggs, C. L. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- (2005). La revuelta de los superfluos. Recuperado de http://elpais.com/diario/2005/11/27/opinion/1133046007_850215.html
- (2006). *La sociedad del riesgo global. Amok, violencia, guerra*. Madrid: Siglo XXI.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Becker, H. S. (1974). Art as Collective Action. *American Sociological Review*, 6 (39), 767-776.
- Becker, H. S. y Geer, B. (1970). Participant observation and interviewing: A comparison. En Filstead, W. J. (ed.) *Qualitative Methodology*. Chicago: Markham.
- Benasayag, M. (2003). Fundamentos para una meta-economía. En VV.AA. *Contrapoder. Una introducción*. Buenos Aires: De mano en mano.
- Benasayag, M. y Aubenas, F. (2002). *Résister, c'est créer*. Paris: La Découverte.

- Benjamin, W. (1973). *Tesis de filosofía de la historia*. Madrid: Taurus.
- (1989). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos Interrumpidos, I*. Buenos Aires: Taurus.
- (2006). *Obras*, Libro 1, Vol. II. Madrid: Abada.
- (2007). On the Mimetic Faculty. En Lock, M. y Farquhar, J. (eds.) *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. Durham: Duke University Press.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2007). *Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta de Limón.
- Berger, P. (1999). *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P. y Luckman, T. (1991). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bergson, H. (1943). *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Buenos Aires: Losada.
- Bernárdez, A. (2001). *Castigat ridendo mores* o de la función política de la risa. En Bernárdez, A. (ed.) *El humor y la risa*. Madrid: Fundación Autor.
- Bey, H. (2007). La zona temporalmente autónoma. Recuperado de:
<http://devenirnomada.blogspot.com/2005/03/zona-temporalmenteautonoma.html>
- Bhabha, H. (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Biehl, J., Good, B. y Kleinman, A. (eds.) (2007). *Subjectivity. Ethnographic Investigations*. Berkeley: University of California Press.
- Billig, M. (2005). *Laughter and Ridicule. Towards a Social Critique of Humour*. London: SAGE.
- Bloch, M. (1975). *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press.
- Blumenthal, E. (2005). *Puppetry and Puppets: An Illustrated World Survey*. London: Thames & Hudson.
- Boal, I. A. (2002). The World of the Bicycle. En Carlsson, C. (ed.) *Critical Mass. Bicycling's Defiant Celebration*. Edinburgh: AK Press.
- (2012). CM@20: Revolution in the Street! En Carlsson, C., Elliot, L. y Camarena, A. (eds.) *Shift happens! Critical Mass at 20*. San Francisco: Full Enjoyment Books.
- Boehnert, J. J. (2011). Hopenhagen: Design Activism as an Oxymoron. Recuperado de:
<http://ecolabsblog.wordpress.com/2011/09/04/hopenhagen-design-activism-as-an-oxymoron/>
- Böll, H. (1972). *Opiniones de un payaso*. Barcelona: Barral.
- Boltanski, L. (1971). Les Usages Sociaux du Corps. *Les Annales*, 1, 205-233.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Boothroyd, S. (2002). Spray-paint Slingers, Celebration, and a Tidal wave of Outrage. En Carlsson, C. (ed.) *Critical Mass. Bicycling's Defiant Celebration*. Edinburgh: AK Press.
- Borges, J. L. (1996.) *Obras completas, II*. Buenos Aires: Emecé.
- Borja, J. (2001). La ciudad del deseo. En Carrión, F. (ed.) *La ciudad construida: urbanismo en América Latina*. Quito: FLACSO.
- Borja, J. y Castells, M. (1997). *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- Botero, L. F. (1997). Ciudades imaginadas, identidad y poder. *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad*, 3 (8), 113-145.
- Bouissac, P. (2010). *Semiotics at the Circus*. Berlín: Walter de Gruyter.

- Boulianne, M. (2005). Présentation: vers une anthropologie de l'altermondialisation. *Anthropologie et Sociétés*, 29 (3), 7-17.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- (2003). The berber house. En Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- (2008). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourgois, P. (1989). Crack in Spanish Harlem: Culture and Economy in the Inner City. *Anthropology Today*, 5 (4), 6-11.
- (2005). Más allá de una pornografía de la violencia. Lecciones desde El Salvador. En Ferrándiz, F. y Feixa, C. (eds.) *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos.
- (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Madrid: Siglo XXI.
- Brandariz, J. A. (2009). Sobre el control y las lógicas del castigo en el capitalismo postfordista. En Brandariz, J.A., Fernández de Rota, A. y González, R. (eds.) *La globalización en crisis: gubernamentalidad, control y política de movimiento*. Málaga: Diputación.
- Brandes, S. (1977). Peaceful Protest: Spanish Political Humor in a Time of Crisis. *Western Folklore*, 36 (4), 331-346.
- (1991). *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz*. Madrid: Taurus.
- Braudel, F. (1986). *La dinámica del capitalismo*. México: FCE.
- Brea, J. L. (2010). Retóricas de la resistencia: una introducción. *Estudios Visuales*, 7, 8-13.
- Bremmer, J. (1999). Chistes, humoristas y libros en la antigua Grecia. En Bremmer, J. y Roodenburg, H. (coords.) *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Aequitur.
- Bremmer, J. y Roodenburg, H. (coords.) (1999). *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Aequitur.
- Breton, P. y Le Breton, D. (2008). *Le silence et la parole. Contre les excès de la communication*. Strasbourg : Éditions Érès.
- Brown, M. (1996). On Resisting Resistance. *American Anthropologist*, 98 (4), 729-735.
- Bruzzone, M. (2012). Putting the 'Critical' in Critical Mass: Patriarchy, Radical Feminism, and Radical Inclusiveness. En Carlsson, C., Elliot, L. y Camarena, A. (eds.) *Shift happens! Critical Mass at 20*. San Francisco: Full Enjoyment Books.
- Bubnova, T. (2007). En torno a la cultura popular y la otredad del pueblo. *Revista de Literaturas Populares*, 2, 627-640.
- Buden, B. y Butler, J. (eds.) (2008). *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Burgos, E. (2006). Cuerpos que hablan. En Arregui, J. y García, J. (eds.) *Significados corporales*. Málaga: Contrastes.
- Burke, P. (1991). *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.
- (1996). *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gedisa.
- (2000). *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.

- (2004). *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris: Éditions Amsterdam.
- (2005). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011). Bodies in Alliance and the Politics of the Street. Recuperado de:
<http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>
- Byrne, D. (2010). *Diarios de bicicleta*. Barcelona: Mondadori.
- Caillois, R. (1986). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México: FCE.
- Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- Caldeira, T. y Holston, J. (2005). State and Urban Space in Brazil: From Modernist Planning to Democratic Intervention. En Ong, A. y Collier, S. (eds.) *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell.
- Calle, Á. (2005). *Nuevos movimientos globales: hacia la radicalidad democrática*. Madrid: Editorial Popular.
- (2013). Democracias emergentes. Movilizaciones para el siglo XXI. En Cruells, M. e Ibarra, P. (eds.) *La democracia del futuro. Del 15M a la emergencia de una sociedad civil viva*. Barcelona: Icaria.
- Calle, Á. y Cándón, J. (2013). Sindicalismo y 15M. En Cruells, M. e Ibarra, P. (eds.) *La democracia del futuro. Del 15M a la emergencia de una sociedad civil viva*. Barcelona: Icaria.
- Calvino, I. (2013). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.
- Camarena, A. (2012). The Blind Spot. Subcultural Exclusivity in Critical Mass. En Carlsson, C., Elliot, L. y Camarena, A. (eds.) *Shift happens! Critical Mass at 20*. San Francisco: Full Enjoyment Books.
- Canclini, N. G. (1996). Público-privado: la ciudad desdibujada. *Alteridades*, 6 (11), 5-10.
- (2000). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- (2010). ¿De qué hablamos cuando hablamos de Resistencia?. *Revista de Estudios Visuales*, 7, 16-35.
- Canetti, E. (2002). *Masa y poder*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Canguilhem, G. (1999). La decadencia de la idea de progreso. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 19 (72), 669-683.
- Cañedo, M. (2012). (Hiper)visibilidad de lo invisible. A propósito de Banksy. *Revista de Antropología Experimental*, 12, 43-50.
- (2012a). Multitudes urbanas: de las figuras y lógicas prácticas de la identificación política. *Revista de dialectología y tradiciones Populares*, 67 (2), 359-384.
- (2013). (ed.) *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta.
- Cañedo, M. y Marquina, A. (eds.) (2011). *Antropología política. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.
- Cañero Ruiz, J. (2013). Movimiento 15M: La noviolencia como metodología de acción y construcción de alternativas. En Cruells, M. e Ibarra, P. (eds.) *La democracia del futuro. Del 15M a la emergencia de una sociedad civil viva*. Barcelona: Icaria.
- Cardesín, J. M. (2011). Spain is different: Economy, Politics and Urban Growth (1940-2000). *Studies in Urban History*, 38, 101-135.
- Careri, F. (2004). *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Carlsson, C. (ed.) (2002). *Critical Mass. Bicycling's Defiant Celebration*. Edinburgh: AK Press.
- Carmona, P. (2008). Autonomía y contracultura. Trabajo, revuelta y vida cotidiana en la Transición. En Espai En Blanc (Coord.) *Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Carmona, P. y Rodríguez, E. (2007). Barrios: planificación, inmigración y movimiento vecinal (1939-1986). En Observatorio Metropolitano (eds.) *Madrid: ¿la suma de todos? Globalización, territorio, desigualdad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Carmona, P., Herreros, T., Sánchez, R. y Sguiglia, N. (2008). Centros sociales: monstruos y máquinas políticas para una nueva generación de instituciones de movimiento. Recuperado de: http://eipcp.net/transversal/0508/carmonaetal/es/base_edit#_ftn6
- Caro Baroja, J. (2006). *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. Madrid: Alianza.
- Carter, C., Clegg, S. y Wahlin, N. (2011). When science meets strategic realpolitik: The case of the Copenhagen UN climate change summit. *Critical Perspectives on Accounting*, 22 (7), 682-697.
- Casas-Cortés, M. (2009). *Social Movements as Sites of Knowledge Production: Precarious Work, the Fate of Care and Activist Research in a Globalizing Spain*. (Tesis doctoral sin publicar). University of North Caroline at Chapel Hill.
- (2014) A Genealogy of Precarity: A Toolbox for Rearticulating Fragmented Social Realities in and out of the Workplace. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 26 (2), 206-226.
- Casas-Cortés, M., Cobarrubias, S. y Pickels, J. (2010). Stretching Borders Beyond Sovereign Territories? Mapping EU and Spain's Border Externalization Policies. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 2 (1), 71-90.
- Castedo, A. y García, B. (2010). Perder la calle, ganar el discurso. Recuperado de: http://elpais.com/diario/2010/01/08/sociedad/1262905201_850215.html
- Castells, M. (1986). *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*. Madrid: Alianza.
- (2003). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. II. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- (2004). *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI.
- (2012). *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C. (1997). *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira.
- Cátedra, M. (1997). *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*. Barcelona: Ariel.
- Chagnon, N. A. (2006). *Yanomamö. La última gran tribu*. Barcelona: Alba.
- Charles, L. (1945). The Clown's Function. *The Journal of American Folklore*, 58 (227), 25-34.
- Chatterjee, P. (2004). *The Politics of the Governed*. New York: Columbia University Press.
- Chatterton, P., Featherstone, D. y Routledge, P. (2012). Articulating Climate Justice in Copenhagen: Antagonism, the Commons, and Solidarity. *Antipode*, 45 (3), 602-620.
- Chauvier, É. (2009). *La crise commence où finit le langage*. Paris: ALLIA.
- (2011). *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*. Toulouse: Anacharsis.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Clausewitz, K. V. (1992). *De la guerra*. Barcelona: Labor.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- (1986). On Ethnographic Allegory. En Clifford, J. y Marcus, G. E. (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. y Marcus, G. E. (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

- Cohen, A. (1979). Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En Llobera, J. R. (comp.) *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- (2013). La mística del poder. En Cañedo, M. (ed.) *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta.
- Cohn, R. G. (1974). Symbolism. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 33 (2), 181-192.
- Coleman, G. (2010). Ethnographic Approaches to Digital Media. *Annual Review of Anthropology*, 39, 487-505.
- Collet, S. (1982). La manifestation de rue comme production culturelle militante. *Ethnologie Française anc Arts et Traditions Populaires*, 12 (2), 167-176.
- Comaroff, J. (1985). *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Conan Doyle, A. (1995). *As aventuras de Sherlock Holmes*. Vigo: Galaxia.
- Congoste, M. (2012). *Le Vol et la Morale. L'ordinaire d'un voleur*. Toulouse: Anarcharis.
- Coriat, B. (1993). *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Madrid: Siglo XXI.
- Corsani, A. (2006). Producción de saberes y nuevas formas de acción política. La experiencia de los trabajadores y trabajadoras intermitentes del espectáculo en Francia. Recuperado de: <http://transform.eipcp.net/transversal/0406/corsani/es>
- Corsín, A. y Estalella, A. (2010). Prototyping: A Sociology in Abeyance. *Limn*, 1.
- (2013). Asambleas al aire: la arquitectura ambulatoria de una política en suspensión. En Diz, C. y Fernández de Rota, A. (coords.). (Monográfico *Etnografías de la Indignación*). *Revista de Antropología Experimental*, 13, 73-88.
- (2013a). Asambleas populares: el ritmo urbano de una política de la experimentación. En Cruells, M. e Ibarra, P. (eds.) *La democracia del futuro. Del 15M a la emergencia de una sociedad civil viva*. Barcelona: Icaria.
- (2013b). The atmospheric person: Value, experiment and 'making neighbors' in Madrid's popular assemblies. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 3 (2), 119-139.
- (2014). Assembling Neighbours: The City as Hardware, Method, and 'a Very Messy Kind of Archive'. *Common Knowledge*, 20 (1), 150-171.
- Cortázar, J. (1994). Texto en una libreta. En *Cuentos completos, II*. Madrid: Santillana.
- (1996). *Historias de cronopios y famas*. Barcelona: Edhasa.
- Couceiro Domínguez, E. (2007). Rito, mito, símbolo: acción, palabras e imagen en la construcción de los mundos culturales. En Lisón, C. (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.
- (2008). El palimpsesto montaraz. Imaginarios y prácticas en torno al monte en Galicia. *Revista de Antropología Experimental*, 8, 1-28.
- (2011). La radiación del riesgo. El proceso narrativo del riesgo nuclear. En Ruano Gómez, J. (ed.) *El cine como prospectiva en la sociedad de riesgo*. A Coruña: Universidade da Coruña.
- (2014). El dominio del símbolo. Estratos y ecuaciones semánticas de Andrade en las Mariñas coruñesas. En Lisón, C. (dir.) *Antropología: horizontes simbólicos*. Valencia: Tirant.
- Courtine, J-J. (2005). El cuerpo inhumano. En Vigarello, G. (dir.) *Historia del cuerpo. (I) Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus.
- Cox, P. (ed.) (2015). *Cycling Cultures*. Chester: University of Chester Press.
- Creswell, T. (1993). Mobility as Resistance: A Geographical Reading of Kerouac's *On the Road*. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 18 (2), 249-262.

- Critchley, S. (2010). *Sobre el humor*. Torrelavega: Quálea.
- Cruells, M. e Ibarra, P. (eds.) (2013). *La democracia del futuro. Del 15M a la emergencia de una sociedad civil viva*. Barcelona: Icaria.
- Cruz, R. (2015). *Protestar en España. 1900-2013*. Madrid: Alianza.
- Csikszentmihalyi, M. (2004). *Fluir (Flow). Una psicología de la felicidad*. Barcelona: Kairós.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18 (1), 5-47.
- Cucó Giner, J. (2004). *Antropología urbana*. Barcelona: Ariel.
- D'Andrade, H. (2012). Personal Mass. En Carlsson, C., Elliot, L. y Camarena, A. (eds.) *Shift happens! Critical Mass at 20*. San Francisco: Full Enjoyment Books.
- Da Matta, R. (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: FCE.
- Dalda, J. L., Docampo, M. G. y Harguindey, J. G. (2006). *Cidade difusa en Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Danto, A. C. (1999). *Después del fin del arte*. Barcelona: Paidós.
- Das, V. y Poole, D. (2004). State and Its Margins. Comparative Ethnographies. En Das, V. y Poole, D. (eds.) *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research.
- Davies, C. (2008). The Danish cartoons, the Muslims and the new battle of Jutland. *Humor*, 21 (1), 2-7.
- (2010). Jokes as the Truth about Soviet Socialism. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 46, 9-32.
- Davis, F. (2010). *La comunicación no verbal*. Madrid: Alianza.
- Davis, M. (2001). *Más allá de Blade Runner. Control urbano: la ecología del miedo*. Barcelona: Virus.
- (2003) *Ciudad de cuarzo*. Madrid: Lengua de Trapo.
- De Certeau, M. (1999). *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1999a). *La invención de lo cotidiano. Vol I.- Artes de hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, M., Giard, L. y Mayol, P. (1994). *L'invention du quotidien. Vol. II.- Habiter, cuisiner*. Paris: Gallimard.
- De Giorgi, A. (2006). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- De Nicola, A., Vercellone, C. y Roggero, G. (2007). Contra la clase creativa. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0207/denicolaetal/es>
- Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Del Río, C. M. (2010). El 'Zejas' y la 'niña de Rajoy'. Análisis sobre el papel del humor en las elecciones generales españolas de 2008. *Revista Española de Ciencia Política*, 22, 71-95.
- Del Valle, T. (1997). *Andamios para una nueva ciudad: lecturas desde la antropología*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1995). Deseo y poder. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 23, 12-20.
- (1995a). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- (2006). *Spinoza: Una filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- (2003). (Coord.) *Carrer, festa i revolta: els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- (2004). Tiempo e identidad. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos. *Zainak*, 26, 77-98.

- (2006). La ciudad levantada. La barricada y otras transformaciones radicales del espacio urbano. (Conferencia en *Foro Civitas Nova*). Albacete: Fundación *Civitas Nova*.
- (2007). *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del modelo Barcelona*. Madrid: Catarata.
- (2007a). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- (2011a). Bicicletas en la jungla. (Entrada en el blog *El Cor de Les Aparences*). Recuperado de: <http://manueldelgadoruiz.blogspot.com.es/2011/01/bicicletas-en-la-jungla-articulo.html>
- (2013). Artivismo y pospolítica. Sobre la estetización de las luchas sociales en contextos urbanos. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 2 (19), 68-80.
- (2014). El no-lugar como 'todo lo otro', o cómo fue que errar acabó siendo un error. (Entrada en el blog *El Cor de Les Aparences*). Recuperado de: <http://manueldelgadoruiz.blogspot.com.es/2014/07/el-no-lugar-como-todo-lo-otro-o-como.html>
- Delibes, M. (1966). *Diario de un cazador*. Barcelona: Destino.
- (1988). *Mi querida bicicleta*. Valladolid: Minon.
- Della Porta, D. (2007). (ed.) *The Global Justice Movement: Cross-national and Transnational Perspectives*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Dell'Umbria, A. (2009). *¿Chusma? A propósito de la quiebra del vínculo social, el final de la integración, la revuelta del otoño de 2005 en Francia y sus últimas manifestaciones*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Denis, D. (1994). *Le livre du clown*. Strasbourg: Éditions du spectacle.
- Dennis, K. y Urry, J. (2011). *Un mundo sin coches*. Barcelona: Península.
- Derrida, J. (1989). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- Descola, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo*. México: FCE.
- (2011). Más allá de la naturaleza y la cultura. En Montenegro, L. (ed.) *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Muti.
- Devillard, M. J. (1993). *De lo mío a lo de nadie. Individualismo, colectivismo agrario y vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos.
- (2008). La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la *performance*. *Revista Nueva Antropología*, XXI (69), 33-59.
- Diz, C. (2010). De lo posible a lo necesario. Convergencia y autonomía del movimiento global en la contracumbre del clima de Copenhague. *Revista de Antropología Experimental*, 10, 293-315.
- (2011). Los caminos del clown: resistencia en movimiento. Juego, carnaval y frontera. *Athena Digital*, 11 (2), 157-171
- (2011a). Narices rojas y activismo: una mirada etnográfica a una brigada de clowns. *Sincronía. A Journal for the Humanities and Social Sciences*, 3, 1-20.
- (2013). ¿Entre dónde y dónde estás tú? Ciclistas invisibles y emigrantes sin papeles: flujos de resistencia y ciudadanía desnacionalizada. *AGIR. Revista Interdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas*, 1 (1), 341-350.
- (2013a). La imaginación de lo público. Repensar la ciudad desde una acampada del 15M. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 36, 75-86.
- (2013b). Políticas del cuerpo y heterotopías del #15M. En Diz, C. y Fernández de Rota, A. (coords.). (Monográfico *Etnografías de la Indignación*). *Revista de Antropología Experimental*, 13, 89-111.

- Diz, C. y Vázquez, M. (2012). San Francisco in A Coruña. Critical Mass as a Prototype of Global Action. En Carlsson, C., Elliot, L. y Camarena, A. (eds.) *Shift happens! Critical Mass at 20*. San Francisco: Full Enjoyment Books.
- Douglas, M. (1968). The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception. *Man*, 3 (3), 361-376.
- (1986). *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza.
- (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- (1996). *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós.
- (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- (2007). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Douglas, M. e Isherwood, B. (1996). *The world of goods. Towards an anthropology of consumption*. New York: Routledge.
- Downey, G. L. (1986). Risk in Culture: The American Conflict Over Nuclear Power. *Cultural Anthropology*, 1 (4), 388-412.
- Downey, G. L., Dumit, J. y Williams, S. (1995). Cyborg Anthropology. *Cultural Anthropology*, 20 (2), 264-269.
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Driessen, H. (1999). Humor, risa y trabajo de campo: apuntes desde la antropología. En Bremmer, J. y Roodenburg, H. (coords.) *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Aequitur.
- Dumont, L. (1970) *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.
- (1982). *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- Duncombe, S. (2007). *Dream: Re-Imagining Progressive Politic in an age of Fantasy*. New York: The New Press.
- (2008). *Notes From Underground: Zines and the Politics of Alternative Culture*. Bloomington: Microcosm.
- Dupuis-Déri, F. (2010). The Black Blocs Ten Years after Seattle: Anarchism, Action, and Deliberative Practices. *Journal for the Study of Radicalism*, 4 (2), 45-82.
- Duranti, A. (1997). Indexical Speech across Samoan Communities. *American Anthropologist*, 99 (2), 342-354.
- (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- Duvignaud, J. (1982). *El juego del juego*. México: FCE.
- (1990). *La solidaridad. Vínculos de sangre y vínculos de afinidad*. México: FCE.
- Eco, U. (1977). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Plaza & Janés.
- (1984). *Obra abierta*. Barcelona: Ariel.
- Eddy, E. M. (ed.) (1968). *Urban Anthropology: Research Perspectives and Strategies*. Athens: University of Georgia Press.
- Ehrenreich, B. (2008). *Una historia de la alegría. El éxtasis colectivo de la Antigüedad a nuestros días*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *Smile or Die: How Positive thinking fooled America and the World*. London: Grant.
- Elias, N. (1973). *La civilization des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy.
- Elias, N. y Dunning, E. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: FCE.
- Eriksen, T. H. (1995). *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.

- Escobar, A. (1999). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Viola, A. (comp.) *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.
- (2005). Bienvenidos a Cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura. *Revista de Estudios Sociales*, 22, 15-35.
- (2008). *Territories of Difference. Place, Movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- Estalella, A. (2012). Ensamblajes de esperanza. Una etnografía del bloguear apasionado. *Athenea Digital*, 2, 161-174.
- Esteban, M. L. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*, 12, 1-21.
- Evans-Pritchard, E. E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Evans-Pritchard, E. E. y Fortes, M. (1979). Sistemas políticos africanos. En Llobera, J. (ed.) *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- EZLN (1994). Comunicado de prensa del Subcomandante Marcos. 28 de mayo de 1994. Recuperado de: <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/may94/28may94.html>
- Fanon, F. (1999). *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta.
- Fassin, D. (2003). Gobernar por los cuerpos. Políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 49-78.
- (2006). Riots in France and Silent Anthropologists. *Anthropology Today*, 22 (1), 1-3.
- (2010). El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social. *Revista de Antropología Social*, 19, 191-204.
- (2011). *La Force de l'ordre: une anthropologie de la police des quartiers*. Paris: Seuil.
- Fassin, D. y Rechtman, R. (2009). *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Fassin, D. y Pandolfi, M. (2010). *Contemporary States of Emergency. The Politics of Military and Humanitarian Interventions*. New York: Zone Books.
- Feixa, C. (2013). Crónicas del 15M: del campamento al ágora. En Feixa, C. y Nofre, J. (eds.) *#Generación indignada. Topías y Utopías del 15M*. Lleida: Milenio.
- Feixa, C. y Nofre, J. (eds.) (2013) *#Generación indignada. Topías y Utopías del 15M*. Lleida: Milenio.
- Feldman, A. (1991). *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1994). On Cultural Anesthesia: From Desert Storm to Rodney King. *American Ethnologist*, 21 (2), 404-418.
- Feliu, J., Peñaranda-Cólera, M^a C. y Gil-Juárez, Adriana (2012). Comunidades imaginadas: nacionalismo banal en los locutorios de Barcelona. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 7 (2), 197-224.
- Ferguson, J. (1999). Global Disconnect: Abjection and the Aftermath of Modernism. En Ina, J. y Rosaldo, R. (eds.) (2002) *The Anthropology of Globalization. A reader*. Oxford: Blackwell.
- Fernán Gómez, F. (2002). *Puro teatro y algo más*. Barcelona: Alba.
- Fernandes, L. y Pinto, M. (2005). El espacio urbano como dispositivo de control social: territorios psicotrópicos y políticas de la ciudad. *HUMANITAS. Humanidades Médicas*, 5, 147-162.
- Fernández, R. (1980). *Transporte, espacio y capital*. Madrid: Nuestra Cultura.
- Fernández, J. W. (2006). *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- (2006a). La tropología y la figuración del pensamiento y de la acción social. *Revista de Antropología Social*, 15, 7-20.

- Fernández Buey, F. (2007). Sobre el Movimiento de Movimientos. *Revista de Estudios de Juventud*, 76, 21-36.
- Fernández De Rota, J. A. (1984). *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (1987). *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la historia*. A Coruña: Edicións do Castro.
- (1992). (coord.) *Espacio y vida en la ciudad gallega. Un enfoque antropológico*. A Coruña. Universidade da Coruña.
- (1994). Límite y cultura: el contenido de una forma. *Revista de Antropología Social*, 3, 63-74.
- (2001). Metodología etnográfica de la historia urbana. *Revista de Antropología Social*, 10, 17-28.
- (2004). Los paisajes del desierto. En Salas Quintanal, H. y Pérez-Taylor, R. (eds.) *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*. México: Plaza y Valdés.
- (2005). *Nacionalismo, cultura y tradición*. Barcelona: Anthropos.
- (2007). Giro interpretativo y reflexividad. En Lisón, C. (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.
- (2008). (coord.) *Ciudad e historia. La temporalidad de un espacio construido y vivido*. Madrid: Akal.
- (2012). El concepto de cultura en la antropología contemporánea. En Máiz, R. (coord.) *O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- (2012a). *Una etnografía de los antropólogos en EE.UU. Consecuencias de los debates posmodernos*. Madrid: Akal.
- Fernández-Martorell, M. (ed.) (1988). *Leer la ciudad. Ensayos de antropología urbana*. Barcelona: Icaria.
- Fernández-Planells, A. (2013). #AcampadaBCN: El 15M desde Catalunya. En Feixa, C. y Nofre, J. (eds.) *#Generación indignada. Topías y Utopías del 15M*. Lleida: Milenio.
- Fernández Ruiz, B. (2004). *De Rabelais a Dalí. La imagen grotesca del cuerpo*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Fernández-Savater, A. (2007). Instrumentalización de lo íntimo. Recuperado de: <http://blogs.publico.es/dominiopublico/8/instrumentalizacion-de-lo-intimo/>
- (2011). El arte de esfumarse. Crisis e implosión de la cultura consensual en España. *El Estado Mental*, 1, 5-11.
- (2012). Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y 15-M). Recuperado de: http://www.eldiario.es/interferencias/ficcion-politica-15-M_6_71452864.html
- (2013). La Cultura de la Transición y el nuevo sentido común. Recuperado de: http://www.eldiario.es/interferencias/Cultura_de_la_Transicion-segunda_transicion_6_113798632.html
- Ferrándiz, F. (2005). Venas abiertas. Africanos y vikingos entre los jóvenes espiritistas venezolanos. En Ferrándiz, F. y Feixa, C. (eds.) *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos.
- (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.
- Ferrándiz, F. y Feixa, C. (eds.) (2005). *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos.
- Fischer, M. (2003). *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*. Durham: Duke University Press.
- Fisher, D. R. (2010). COP-15 in Copenhagen: How the Merging of Movements Left Civil Society Out in the Cold. En *Global Environmental Politics*, 10 (2), 11-17.
- Florida, R. (2009). *Las ciudades creativas*. Barcelona: Paidós.
- (2010). *La clase creativa: la transformación de la cultura del trabajo y el ocio en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- (2011). *El gran reset*. Madrid: Espasa.

- Fominaya, C. F. (2007). The Role of Humour in the Process of Collective Identity Formation in Autonomous Social Movement Groups in Contemporary Madrid. *International Review of Social History*, 52, 243-258.
- Foucault, M. (1988). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- (1990). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- (1998). *Historia de la sexualidad. Vol 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- (2006a). *Seguridad, territorio, población*. México: FCE.
- (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fox, R. G. (1977). *Urban Anthropology. Cities in Their Cultural Settings*. New York: Prentice-Hall.
- (ed.) (1991). *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Fremeaux, I. y Ramsden, H. (2007). We disobey to love. En Clover, D. y Stalker, J. (eds.) *The arts and social justice: Re-Crafting adult Education and Community Leadership*. Leicester: NIACE.
- Freud, S. (1969). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Madrid: Alianza.
- Fromm, E. (1993). *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Furness, Z. M. (2006). 'Put the Fun Between your Legs'. *The Politics and Counterculture of the bicycle*. University of Pittsburgh: Doctoral Dissertation.
- Gadamer, H-G. (1991). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- Galeano, E. (2001). *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Catálogo.
- Gárate Castro, L. (1998). *Los sitios de la identidad. El Bajo Miño desde la antropología simbólica*. A Coruña: Universidade da Coruña.
- Garcés, A. (2006). Configuraciones espaciales de lo inmigrante: usos y apropiaciones de la ciudad. *Papeles del CEIC*, 20, 1-34.
- García, J. L. (1976). *Antropología del territorio*. Madrid: Ediciones JB.
- García López, E. (2013). Antropología y movimientos sociales: reflexiones para una etnografía de los nuevos movimientos globales. *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 7 (1), 83-113.
- Gebhard, E. (1974). The Form of the Orchestra in the Early Greek Theater. *The American School of Classical Studies at Athens*, 4, 428-440.
- Geertz, C. (1980). Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social. *American Scholar*, 49 (2), 165-179.
- (1988). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- (2000). *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- (2010). *La política del cambio climático*. Madrid: Alianza.
- Gilley, B. J. (2006.) *Becoming two-spirit: Gay identity and social acceptance in Indian country*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- Ginzburg, C. (1991). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik.

- (2008) *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona: Gedisa.
- Giucci, G. (2007). *La vida cultural del automóvil: Rutas de la modernidad cinética*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- Gluckman, M. (1954). *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.
- (1978) *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- Godelier, M. (1986). *La producción de Grandes hombres*. Madrid: Akal.
- Godelier, M. y Panoff, M. (1998). *La production du corps*. Amsterdam: OPA.
- Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios de Orden Público*. Madrid: Alianza.
- (1987). *Façons de parler*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- (1987a). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006). *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS.
- Gombrich, E. H. (1980). *El sentido de orden*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Gómez De La Serna, R. (1968). *El circo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Gómez-Ullate, M. (2009). *La comunidad soñada. Antropología social de la contracultura*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Good, B. J. (1994). *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza.
- Gracia Arnáiz, M. (2010). (Des)encuentros entre comida, cuerpo y género. En Martínez Guirao, J. y Téllez Infantes, A. (eds.) *Cuerpo y cultura*. Barcelona: Icaria.
- Graeber, D. (2002). Los nuevos anarquistas. *New Left Review*, 13, 139-151.
- (2007). *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Edinburgh: AK Press.
- (2009). *Direct Action. An Ethnography*. Edinburgh: AK Press.
- (2014). *Somos el 99%. Una historia, una crisis, un movimiento*. Madrid: Capitán Swing.
- Gramsci, A. (1987). *Antología*. Madrid: Siglo XXI.
- Gray, J. (2006). *Contra el progreso y otras ilusiones*. Barcelona: Paidós.
- Greenwood, D. J. (2000). De la observación a la investigación-acción participativa. *Revista de antropología social*, 9, 27-49.
- Gros, F. (2014). *Andar, una filosofía*. Madrid: Taurus.
- Guattari, F. (1990). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (eds.) (1997). *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- (2008). Más allá de la 'Cultura': Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256.
- Gurevich, A. (1999). Bakhtin y el carnaval medieval. En Bremmer, J. y Roodenburg, H. (coords.) *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Aequitur.
- Gutmann, M. C. (1993). Rituals of Resistance: A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance. *Latin American Perspectives*, 20 (2), 95-96.
- Hahn, R. A. (1995). *Sickness and healing: an Anthropological perspective*. New Haven: Yale University Press.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

- Hall, E. T. (1987). *La dimensión oculta*. Madrid: Siglo XXI.
- (2003). Proxemics. En Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- Hall, S. y Jefferson, T. (eds.) (2010). *Resistencia a través de rituales. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de la posguerra*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Hands, J. (2004). Living with E-Utopia: Camus, Habermas and the Politics of Virtual Dissent. En Hands, J. y Siapera, E. (eds.) *At the Interface: Continuity and Transformation in Culture and Politics*. New York: Rodopi.
- Hannerz, U. (1993). *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: FCE.
- (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harcourt, B. E. (2012). Political Disobedience. *Critical Inquiry*, 39 (1), 33-55.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Hart, L. M. (1995). Three Walls: Regional Aesthetics and the International Art World. En Marcus, G. y Myers, F. *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Hart, M. (2007). Humour and Social Protest: An Introduction. *International Review of Social History*, 52 (15), 1-20.
- Harvey, D. (1979). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- (2007). De la gestión al empresarialismo: la transformación de la gobernanza urbana en el capitalismo tardío. En *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- (2008). El derecho a la ciudad. *New Left Review*, 53, 23-39.
- (2008a). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Henningsen, G. (2004). El carnaval danés en su contexto europeo. *Zainak*, 26, 337-346.
- Hernández, L. (2005). El milagroso san Precario. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=16518>
- Herlihy, D. V. (2004). *Bicycle. The History*. New Haven: Yale University Press.
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- Hessel, S. (2011). *¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*. Barcelona: Destino.
- Himanen, P. (2002). *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Destino.
- Ho, K. (2005). Situating Global Capitalisms: A View from Wall Street Investment Banks. *Cultural Anthropology*, 20 (1), 68-96.
- Holloway, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Vadel Hermanos.
- Holmes, D. R., Marcus, G. E. (2008). Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1, 81-101.
- Holston, J. (1999). Spaces of Insurgent Citizenship. En Holston, J. (ed.) *Cities and Citizenship*. Durham: Duke University Press.

- Holston, J. y Appadurai, A. (1999). Introduction: Cities and Citizenship. En Holston, J. (ed.) *Cities and Citizenship*. Durham: Duke University Press.
- Homobono, J. I. (2000). Antropología urbana: itinerarios teóricos, tradiciones nacionales y ámbitos temáticos en la exploración de lo urbano. *Zainak*, 19, 15-50.
- Horta, G. y Malet, D. (2014). *Hiace. Antropología de las carreteras en la isla de Santiago (Cabo Verde)*. Barcelona: Pollen.
- Horton, D. (2006). Environmentalism and the Bicycle. *Environmental Politics*, 15 (1), 41-58.
- (2009). Social Movements and the Bicycle. Recuperado de: <http://thinkingaboutcycling.com/social-movements-and-the-bicycle/>
- (2012). Fear of Cycling. En Horton, D., Cox, P. y Rosen, P. (eds.) *Cycling and Society*. Hampshire: Ashgate.
- Hostetler, J. A. (1993). *Amish Society*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Hotier, H. (1995). *Cirque, communication, culture*. Bordeaux: Presses Universitaires.
- (2005). *L'imaginaire du cirque*. Paris: L'Harmattan.
- Huizinga, J. (1943). *Homo Ludens*. Lisboa: Azar.
- Ibarra, P. y Tejerina, B. (eds.) (1998). *Los Movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Inda, J. X. y Rosaldo, R. (eds.) (2002). *The Anthropology of Globalization. A reader*. Oxford: Blackwell.
- Infantino, J. (2010). Prácticas, representaciones y discursos de corporalidad. La ambigüedad en los cuerpos circenses. *Runa*, 31 (1), 49-65.
- Ion, J., Franguiadakis, S. y Viot, P. (2005). *Militer Aujourd'hui*. Paris: Autrement.
- Ionesco, E. (1965). *Notas y contranotas. Estudios sobre el teatro*. Buenos Aires: Losada.
- Jackson, M. (1983). Knowledge of the Body. *Man*, 18 (2), 327-345.
- (2002). Familiar and foreign bodies: a phenomenological exploration of the human-technology interface. *Royal Anthropological Institute*, 8, 333-346.
- (2002a). *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanun Press.
- Jacobs, J. (2011). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.
- Jameson, F. (1984). Periodizing the 60's. En *Social Text*, 9-10, 178-209.
- (1991). *El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- (2003). La ciudad futura. *New Left Review*, 21, 91-106.
- (2004). La política de la utopía. *New Left Review*, 25, 37-53.
- Jamin, J. (1977). *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris : François Maspero.
- Jara, J. (2000). *El clown, un navegante de las emociones*. Sevilla: PROEXDRA.
- Jáuregui, E. (2008). Universalidad y variabilidad cultural de la risa y el humor. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 3 (1), 46-63.
- Jeanneau, L. y Lernoould, S. (2008). *Les nouveaux militants*. Paris: Les Petits Matins.
- Jenkins, H. (2008). *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Jurado Gilabert, F. (2014). *Nueva gramática política. De la revolución en las comunicaciones al cambio de paradigma*. Barcelona: Icaria.

- Juris, J. S. (2004). Indymedia: de la Contra-Información a la Utopía Informacional. En Marí Sáez, V. *Cuando los movimientos sociales se apropian de la red: comunicación, redes y cambio social*. Madrid: Editorial Popular.
- (2005). Violence Performed and Imagined. Militant Action, the Black Bloc and the Mass Media in Genoa. *Critique of Anthropology*, 25 (4), 413-432.
- (2008). *Networking Futures. The Movements against Corporate Globalization*. Durham: Duke University Press.
- (2008a). Performing Politics. Image, Embodiment, and Affective Solidarity during anti-Corporate Globalization protests. *Ethnography*, 9 (1), 61-97.
- (2012). Reflections on #Occupy Everywhere. Social media, public space, and emerging logics of aggregation. *American Ethnologist*, 39 (2), 259-279.
- Kauffman, L.A. (2015). The Theology of Consensus. *Berkeley Journal of Sociology*. Recuperado de: <http://berkeleyjournal.org/2015/05/the-theology-of-consensus/>
- Keck, M. E. y Sikkink, K. (1999). Transnational advocacy networks in international and regional politics. *International Social Science Journal*, 51 (159), 89-101.
- Kerouac, J. (1997). *En el camino*. Barcelona: Anagrama.
- Klein, N. (2001). *NO LOGO. El poder de las marcas*. Barcelona: Paidós.
- (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Kleinman, A., Das, V. y Lock, M. (eds.) (1997). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, A. y Kleinman, J. (1997). The Appeal of Experience. The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times. En Kleinman, A., Das, V. y Lock, M. (eds.) *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Koepfel, D. (2005). Invisible Riders. *Bicycling*, 46-55.
- Kohn, M. (2004) *Brave New Neighborhoods. The Privatization of Public Space*. New York: Routledge.
- Kopytoff, I. (1986). The cultural biography of things: commoditization as process. En Appadurai, A. (ed.) *The Social Life of Things*. Cambridge University Press.
- Kuipers, G. (2008). The Muhammad cartoon controversy and the globalization of humor. *Humor*, 21 (1), 7-11.
- Kuper, H. (2003). The Language of Sites in the Politics of Space. En Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1998). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lamela, C. (1998). *La cultura de lo cotidiano. Estudio sociocultural de la ciudad de Lugo*. Madrid: Akal.
- Laraña, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza.
- Larrauri, M. y Max (2000). *El deseo, según Gilles Deleuze*. Valencia: Tandem.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. y Gagliardi, P. (dirs.) (2008). *Las atmósferas de la política. Diálogo sobre la democracia*. Madrid: Editorial Complutense
- Lawrence, T. E. (2007). *Guerrilla*. Madrid: Acuarela.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2008). Las miserias de la 'crítica artista' y del empleo cultural. En Buden, B. y Butler, J. (eds.) *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.

- (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2010). Una antropología del cuerpo en el mundo contemporáneo. En Martínez Guirao, J. y Téllez Infantes, A. (eds.) *Cuerpo y cultura*. Barcelona: Icaria.
- (2011). *Elogio del caminar*. Madrid: Siruela.
- Le Goff, J. (1999). La risa en la Edad Media. En Bremmer, J. y Roodenburg, H. (coords.) *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Aequitur.
- Le Goff, J. y Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Le Marcis, F. (2004). L'empire de la violence: un récit de vie aux marges d'un township. En Fassin, D. (ed.) *Afflictions: L'Afrique du Sud, de l'apartheid au sida*. Paris : Karthala.
- (2004a). The Suffering Body of the City. *Public Culture*, 16 (3), 453-477.
- Leach, E. R. (1977). *Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachim*. Barcelona: Anagrama.
- (1989). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lécoq, J. (2003). *El cuerpo poético. Una pedagogía de la creación teatral*. Barcelona: Alba.
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política. El derecho a la ciudad, II*. Barcelona: Península.
- (1976a). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- (1984). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- (1992a). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- (2002). *Mitológicas, I. Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
- Lévy, P. (2004). *Ciberdemocracia. Ensayo sobre filosofía política*. Barcelona: UOC.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Lisón, C. (1981). *Perfiles simbólico morales de la cultura gallega*. Madrid: Akal.
- (2004). *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.
- (2007). Obertura en tono menor (Horizontes antropológicos). En Lisón, C. (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.
- (2008). Dimensiones mito-lógicas del Quijote. En Lisón, C. (ed.) *Antropología: horizontes míticos*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Llobera, J. R. (ed.) (1979). *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- Llobet, M. (2004) Contracultura, creatividad y redes sociales en el movimiento okupa. En Adell, R. y Martínez, M. (coords.) *¿Dónde están las llaves? El movimiento Okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata.
- Lock, M. (2002). The Alienation of Body Tissue and the Biopolitics of Immortalized Cell Lines. En Scheper-Hughes, N. y Wacquant, L. (eds.) *Commodifying Bodies*. London: SAGE.
- (2007). Human Body Parts as Therapeutic Tools: Contradictory Discourses and Transformed Subjectivities. En Lock, M. y Farquhar, J. (eds.) *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. Durham: Duke University Press.
- Lock, M. y Farquhar, J. (2007). (eds.) *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. Durham: Duke University Press.
- Lombroso, C. (2005). *Los criminales*. Bogotá: Leyer.
- Lomnitz, L. A. (2001). *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. México: Editorial Miguel Ángel Porrúa.

- López, I. (2012). ¿Cuántas utopías y distopías caben en un coche? Recuperado de: www.diagonalperiodico.net/especiales/cuantas-utopias-y-distopias-caben-coche.html
- López, S. (2007). Jóvenes, Internet y Movimiento Antiglobalización: usos activistas de las Nuevas Tecnologías. *Revista de Estudios de Juventud*, 76, 183-199.
- López, S. (2008). Humor y poder. Una afinidad comunicativa en el contexto social. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 3 (1), 64-94.
- López Rojo, A. (2007). El despertar de las bicicletas públicas. *Revista Integral*, 333.
- López Sánchez, P. (1986). *El centro histórico: Un lugar para el conflicto*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Lorenzi, E. (2007). *Vallekas, puerto de mar. Fiesta, identidad de barrio y movimientos sociales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2010). Centro social en movimiento. Los talleres de auto-reparación de bicicletas en espacios autogestionados. En Domínguez, M., Martínez, M. y Lorenzi, E. *Okupaciones en movimiento: derivas, estrategias y prácticas*. Madrid: Tierra de nadie.
- (2013). La posición del antropólogo en la revalorización del patrimonio. El dilema de la participación observante. En Del Olmo, M. (ed.) *Dilemas éticos en Antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta.
- Lorey, I. (2008). Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y las productoras culturales. En Buden, B. y Butler, J. (eds.) *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Low, S. (2003). The Edge and the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear. En Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- (2009). Cerrando y reabriendo el espacio público en la ciudad latinoamericana. *Cuadernos de Antropología Social*, 30, 17-38.
- Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) (2003). *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- Luque Baena, E. (1991). Amigos y enemigos: manipulaciones y estrategias en la dinámica conflictiva de un pueblo andaluz. En Prat, J., Martínez, U., Contreras, J. y Moreno, I. (eds.) *Antropología de los pueblos de España*, Madrid: Taurus.
- (1996). *Antropología política. Ensayos críticos*. Barcelona: Ariel.
- Luttwak, E. (2000). *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*. Barcelona: Crítica.
- Lyotard, J. F. (1995). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Mairal Buil, G. (1995). *Antropología de una ciudad. Barbastro*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología.
- (2007). Culturas de riesgo. Antropología para una sociedad científica y tecnológica. En Lisón, C. (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.
- Malinowski, B. (1975). Confesiones de ignorancia y fracaso. En Llobera, J. R. (ed.) *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.
- (1975a). *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- Malkki, L. (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 7 (1), 24-44.
- Malo, M. (ed.) (2004). *Nociones communes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mapes, J. (2009). *Pedaling Revolution. How are Cyclists Changing American Cities*. Corvallis: Oregon State University Press.

- Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), 111-127.
- Marcus, G. E. y Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marcus, G. E. y Myers, F. R. (1995). *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Marina, J. A. (2010). *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades*. Barcelona: Anagrama.
- Martin, E. (1994). *Flexible Bodies. Tracking immunity in American culture. From the days of Polio to the age of AIDS*. Boston: Beacon Press.
- (2000). Mind Body problems. *American Ethnologist*, 27 (3), 569-590.
- Martín Prada, J. (2001). *La apropiación posmoderna. Arte, práctica apropiacionista y teoría de la posmodernidad*. Madrid: Fundamentos.
- Martínez, M. (2002). *Okupaciones de viviendas y de centros sociales. Autogestión, contracultura y conflictos urbanos*. Barcelona: Virus, 2002.
- (2004). Del urbanismo a la autogestión: una historia posible del movimiento de okupación en España. En Adell, R. y Martínez, M. (coords.) *¿Dónde están las llaves? El movimiento Okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata.
- Martínez Guirao, J. E. (2010). El cuerpo en las artes marciales. Confluencias entre oriente y occidente. En Martínez Guirao, J. y Téllez Infantes, A. (eds.) *Cuerpo y cultura*. Barcelona: Icaria.
- Martínez Guirao, J. E.; Téllez Infantes, A. (eds.) (2010). *Cuerpo y cultura*. Barcelona: Icaria.
- Martínez Rossi, S. (2011). *La piel como superficie simbólica. Procesos de transculturación en el arte contemporáneo*. México: FCE.
- Marx, K. (1985). *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Sarpe.
- Mauss, M. (2002). *Manual de etnografía*. Buenos Aires: FCE.
- Mayans i Planells, J. (2002). *Género chat. O cómo la etnografía puso un pie en el ciberespacio*. Barcelona: Gedisa.
- McAdam, D., McCarthy, J. y Zald, M. N. (eds.) (1999). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas: oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos*. Madrid: Istmo.
- McCormack, B. (1999). Three Clowns of Ethnography: Geertz, Lévi-Strauss, and Derrida. *Dialectical Anthropology*, 21 (1), 125-139.
- McCracken, G. (1986). Culture and Consumption: A Theoretical Account of the Structure and Cultural Meaning of Consumer Goods. *Journal of Consumer Research*, 13 (1), 71-84.
- McDonough, G. W. (1986). *Las buenas familias de Barcelona*. Barcelona: Omega.
- McLuhan, M. (2010). *A Galaxia Gutenberg: a creación do home tipográfico*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- McLuhan, M. y Fiore, Q. (2007). *El medio es el masaje*. Barcelona: Paidós.
- Mead, G. H. (1999). *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.
- Mead, M. (1990). *Adolescencia y cultura en Samoa*. Barcelona: Paidós.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Culture*. London: Hutchinson.
- (1991). *L'invenzione del presente. Movimento sociali nelle società complesse*. Bologna: Il Mulino.
- Méndez, L. (1995). *Antropología de la producción artística*. Madrid: Síntesis.
- Mentinis, M. (2011). ¿De qué te ríes? Hacia una crítica psicosocial del humor y de la risa en la política radical. *Teoría y crítica de la psicología*, 1, 131-141.

- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- (1986). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Milhé, C. (2008). *Pragmatisme de l'utopie occitane : le point de vue béarnaise*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Miyazaki, H. y Riles, A. (2005). Failure as an endpoint. En Ong, A. y Collier, S. (eds.) *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell.
- Moeller, K. K. (2009). Police crackdown on Christiania in Copenhagen. *Crime, Law and Social Change*, 52 (4), 337-345.
- Mol, A. (2002). *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- (2008). *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. Oxon: Taylor & Francis.
- Montero, C. (2008). La reiterada ausencia de la 'felicidad' en los datos etnográficos. *Aposta. Revista de ciencias sociales*, 21 (1), 2-7.
- (2011). Bolsas de plástico y lazos sociales. Notas de campo sobre reciclaje. *Aposta. Revista de ciencias sociales*, 48 (1), 1-24.
- Montesquieu, C. L. (1980). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Morley, D. (2008). *Medios, modernidad y tecnología*. Barcelona: Gedisa.
- Moulier-Boutang, Y. (2012). *La abeja y el economista*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mumford, L. (1982). La utopía, la ciudad y la máquina. En Frank, M. (ed.) *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2012). *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- (2013). *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Munn, N. D. (1992). *The fame of Gawa*. Durham: Duke University Press.
- (2003). Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape. En Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- Murphy, R. F. (1987). *The body silent: a journey into paralysis*. New York: Henry Holt.
- Nader, L. (1972). Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying Up. En Hymes, D. (ed.) *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books.
- Nash, J. (ed.) (2005). *Social Movements: an anthropological reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- Negri, A. (2003). Contrapoder. En VV.AA. *Contrapoder. Una introducción*. Buenos Aires: De mano a mano.
- (2008). La metrópolis y la multitud. En VV.AA. *Autonomía y metrópolis. Del movimiento Okupa a los centros sociales de segunda generación*. Málaga: Cedma.
- Notes From Nowhere (eds.) (2003). *We Are Everywhere. The Irresistible rise of global Anticapitalism*. London: Verso.
- Nowotny, S. (2008). Efectos inmanentes. Notas sobre la creatividad. En Buden, B. y Butler, J. (eds.) *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Observatorio Metropolitano (2007). *Madrid: ¿la suma de todos? Globalización, territorio, desigualdad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2013). *La apuesta municipalista. La democracia empieza por lo cercano*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ocampo, P. (2004). Periferia. La heterotopía del no-lugar. *Urbano*, 7 (9), 92-95.
- Offe, C. (1992). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.
- Olalquiaga, C. (1993). *Megalópolis*. Caracas: Monte Ávila Editores.

- Ong, A. (2006). *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- Ong, A. y Collier, S. J. (eds.) (2005). *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell.
- Ordine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil*. Barcelona: Acontilado.
- Ortner, S. B. (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), 173-193.
- Otegui, R. (2000). Factores socioculturales del dolor y el sufrimiento. En Comelles, J. y Perdiguero, E. (eds.) *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. Barcelona: Bellaterra.
- Padilla, M. (2013). *El kit de la lucha en Internet*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Peacock, J. (2005). *La lente antropológica. Luz fuerte, enfoque suave*. Madrid: Alianza.
- Péchillon, M. (2000). *Qu'est-ce que le clown?* Bordeaux: Université Bordeaux II.
- Peck, J. (2005). Struggling with the Creative Class. *International Journal of Urban and Regional Research*, 29 (4), 740-770.
- Pellón, E. G. (2006). Recordando a Cervantes a propósito del cuarto centenario de la publicación del *Quijote*: la construcción social de la realidad como cuestión antropológica. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 23, 121-145.
- (2012). Oralidad y memoria: sobre los testimonios del pasado. *ETNICEX*, 4, 19-39.
- Perazzi, P. (2002). Contribution de l'anthropologie à l'étude les nouveaux mouvements sociaux. *Journal des Anthropologues*, 88-89, 213-232.
- Pérez, M. (2012). Ciudadanías insurgentes. (Reseña). *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*. Recuperado de: <http://www.bifurcaciones.cl/2012/12/perez-holston-insurgent-citizenship/>
- Pérez Alonso-Geta, P. M. (2005). La reducción de la infancia en la sociedad de la información. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 22, 89-109.
- Perrot, M. (1997). *Mujeres en la ciudad*. Barcelona: Andrés Bello.
- Petryna, A. (2002). *Life Exposed. Biological Citizens after Chernobyl*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pfaffenberger, B. (1988). Fetishized Objects and Humanized Nature: Towards an Anthropology of Technology. *Man*, 23, 236-252.
- Poe, E. A. (2009). El hombre de la multitud. En *Cuentos*. Barcelona: Mondadori.
- Prat i Carós, J. (1993). El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de Antropología Aragonesa*, 4, 278-295.
- Prat Canos, J. (1982). Aspectos simbólicos de las fiestas. En Velasco, H. (ed.) *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete.
- Pratt, M. L. (1986). Fieldwork in Common Places. En Clifford, J. y Marcus, G. E. (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- (2006). ¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad. *A Contra corriente*, 3 (2), 1-33.
- (2010). *Ojos imperiales*. México: FCE.
- Precarias a la Deriva (2004). *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Precedo, A. (1990). *La Coruña. Metrópoli regional*. A Coruña: Fundación Caixa Galicia.
- Prujit, H. (2004). Okupar en Europa. En Adell, R. y Martínez, M. (coords.) *¿Dónde están las llaves? El movimiento Okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata.

- Pujadas, J. J., Martín, E. y Pais de Brito, J. (coords.) (1999). *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*. (Actas del VIII Congreso de Antropología). Santiago de Compostela: Asociación Galega de Antropoloxía.
- Pujol Cruells, A. (2006). Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*. IV (2), 36-49.
- Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.
- (2003). Ordonnance, Discipline, Regulation: Some Reflections on Urbanism. En Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- (2008). *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton: Princeton University Press.
- (2009). Pasos hacia un laboratorio antropológico. *Revista de Antropología Experimental*, 9, 137-151.
- Rabinow, P., Marcus, G. E., Faubion, J. D. y Rees, T. (2008). *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press.
- Racionero, L. (1982). *Filosofías de underground*. Barcelona: Anagrama.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940). On Joking Relationships. *Africa: Journal of the International African Institute*, 13 (3), 195-210.
- Rancière, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: MACBA.
- (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2010). *Movimientos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rappaport, R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Akal.
- Raunig, G. (2007). El precariado monstruo. Recuperado de: <http://translate.eicpc.net/strands/02/raunig-strands02en?lid=raunig-strands02es>
- (2008). *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Restrepo, E. (2008). Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia. En Almario, O. y Ruíz, M. (eds.) *El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Ribeiro, G. L. (2003) *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.
- Ribeiro, G. L.; Escobar, A. (eds.) (2008). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. New York: The Wenner-Gren Foundation.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.
- Richardson, M. (2003) Being-in-the-Market versus Being-in-the-Plaza: Material Culture and the Construction of Social Reality in Spanish America. En Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- Riches, D. (1988). *El fenómeno de la violencia*. Madrid: Pirámide.
- Robins, S. L. (2008). *From Revolution to Rights in South Africa. Social Movements, NGO's & Popular Politics after Apartheid*. South Africa: University of KwaZulu-Natal Press.
- Rodman, M. C. (2003). Empowering Place: Multilocality and Multivocality. En Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- Rodríguez, E. (2004). Ecología de la metrópolis. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 62, 89-98.
- (2007). La ciudad global o la nueva centralidad de Madrid. En Observatorio Metropolitano (eds.) *Madrid: ¿la suma de todos? Globalización, territorio, desigualdad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2007a). Nuevos diagramas sociales. Renta, explotación y segregación en el Madrid global. En Observatorio Metropolitano (eds.) *Madrid: ¿la suma de todos? Globalización, territorio, desigualdad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- (2013). *Hipótesis Democracia. Quince tesis para la revolución anunciada*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rolnik, S. (2007). *Cartografía sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulinas.
- Romanos, E. (2013). The Strategic use of Humor in the Spanish Indignados/15M Movement. (20th International Conference of Europeanists-Crisis & Contingency: States of (In) Stability).
- Romero Reche, A. (2010). *El humor en la sociología posmoderna. Una perspectiva desde la sociología del conocimiento*. Madrid: Fundamentos.
- Rose, N. (2007). ¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno. *Revista Argentina de Sociología*, 5 (8), 111-150.
- Rosen, P. (2002). Up the Vélorution: Appropriating the Bicycle and the Politics of Technology. En Eglash, R., Bleecker, J., Croissant, J., Fouché, R. y Di Chiro, G. (eds.) *Appropriating Technology*. University of Minnesota Press.
- Rossano, M. J. (2010). Making Friends, Making Tools, and Making Symbols. *Current Anthropology*, 51 (S1), 589-598.
- Routledge, P. (2000). Our resistance will be as transnational as capital: Convergence space and strategy in globalizing resistance. *GeoJournal*, 52 (1), 25-33.
- Royce, A. P. (2004). *Anthropology of the Performing Arts. Artistry, Virtuosity, and Interpretation in a Cross-Cultural Perspective*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Sádaba, I. y Roig, G. (2004). El movimiento de okupación ante las nuevas tecnologías: okupas en las redes. En Adell, R. y Martínez, M. (coords.) *¿Dónde están las llaves? El movimiento Okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata.
- Sahlins, M. (1979). Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia. En Llobera, J.R. (coord.) *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- (1997). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- (1997a). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- (1999). What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology*, 28, 1-23.
- Sánchez Cedillo, R. (2008). Hacia nuevas creaciones políticas. Movimientos, instituciones, nueva militancia. En Buden, B. y Butler, J. (eds.) *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sánchez-Criado, T. (2005). Bruno Latour: haciendo la 'Res Publica'. (Entrevista). *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 1, 1.
- Sanmartín, R. (2005). *Meninas, espejos e hilanderas. Ensayos en antropología del arte*. Madrid: Trotta.
- (2007). El trabajo de campo. En Lisón, C. (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.
- (2011). *Libertad, sensualidad e inocencia. Ensayos en antropología del arte, II*. Madrid: Trotta.
- Sansonetti, L. (2008). Centros sociales de segunda generación. En VV.AA. *Autonomía y metrópolis. Del movimiento Okupa a los centros sociales de segunda generación*. Málaga: CEDMA.
- Sansot, P. (1999). *Del buen uso de la lentitud*. Barcelona: Tusquets.
- Santamarina, B. (2006). Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica. *AIBR, Revista de antropología iberoamericana*, 3 (2), 144-184.
- Sassen, S. (2001). Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization. En Appadurai, A. (ed.) *Globalization*. Durham: Duke University Press.
- (2003). *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: FCE.

- (2003a). *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2011). Urbanismo de código abierto y urbanización de la tecnología. Sobre *Smart Cities* (Entrevista)", Recuperado de: <http://urbanadigital.com/2011/07/27/entrevista-con-saskia-sassen-urbanismo-de-codigo-abierto-y-urbanizacion-de-la-tecnologia-sobre-smart-cities>
- Schechner, R. (1973). *Teatro de guerrilla y Happening*. Barcelona: Anagrama.
- Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- (2000). The Global Traffic in Human Organs. En Ina, J y Rosaldo, R. (coords.) *The Anthropology of Globalization. A reader*. Oxford: Blackwell.
- (2002). Bodies for Sale- Whole or in Parts. En Scheper-Hughes, N. y Wacquant, L. (eds.) *Commodifying Bodies*. London: SAGE.
- (2002a). Commodity Fetishism in Organs Trafficking. En Scheper-Hughes, N.; Wacquant, L. (eds.) *Commodifying Bodies*. London: SAGE.
- (2007). Violence and the Politics of Remorse. Lessons from South-Africa. En Biehl, J., Good, B. y Kleinman, A. (eds.) *Subjectivity. Ethnographic Investigations*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. y Bourgois, P. (2004). Introduction: Making Sense of Violence. En Scheper-Hughes, N y Bourgois, P. (eds.) *Violence in War and Peace. An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Schmitt, C. (1952). *Tierra y mar*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Schröter, S. (2003). Rituals of Rebellion-Rebellion as Ritual: A theory Reconsidered. *Toronto Studies in Religion*, 41-58.
- Schumacher, E. F. (1994). *Lo pequeño es hermoso*. Madrid: Turisen.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla: Txalaparta.
- (2006). Cities, People, and Language. En Sharma, A. y Gupta, A. (eds.) *The Anthropology of the State. A reader*. Oxford: Blackwell.
- (2009). *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- (2013). *Elogio del anarquismo*. Barcelona: Crítica.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Seibel, B. (1993). *Historia del circo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Sennett, R. (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- (2006). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. México: FCE.
- Sharma, A. y Gupta, A. (eds.) (2006). *The Anthropology of the State. A reader*. Oxford: Blackwell.
- Signorelli, A. (1999) *Antropología urbana*. Barcelona: Anthropos.
- Simmel, G. (2002). La metrópolis y la vida mental. En *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- (2006). *Esfemas III. Espumas*. Madrid: Siruela.

- Soja, E. (2008). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Solnit, R. (2015). *Wanderlust: Una historia del caminar*. Madrid: Capitán Swing.
- Sontag, S. (1996). *Contra la interpretación*. Madrid: Santillana.
- (1996a). *La enfermedad y sus metáforas*. Madrid: Taurus.
- Souto, X. (2007). *Contos da Coruña*. Vigo: Xerais.
- Sperber, D. (1988). *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos.
- Standing, G. (2013). *El precariado. Una nueva clase social*. Barcelona: Pasado & Presente.
- Star, S. L. y Griesemer, J. (1989). Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-1939. *Social Studies of Science*, 19 (3), 387-420.
- Steele, T. H. (2004). *1000 clowns, more or less. A visual History of the American clowns*. Köln: Taschen.
- Sternberg, R. y Lubart, T. I. (1997). *La creatividad en una cultura conformista. Un desafío a las masas*. Barcelona: Paidós.
- Stoller, P. (1984). Horrific Comedy: Cultural Resistance and the Hauka Movement in Niger. *Ethos*, 12 (2), 165-188.
- (1989). *The taste of ethnographic things: the senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.
- Switzky, J. (2002). Riding to See. En Carlsson, C. (ed.) *Critical Mass. Bicycling's Defiant Celebration*. Edinburgh: AK Press.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- (2010). *El nuevo activismo transnacional*. Barcelona: Hacer.
- Tascón, M. y Quintana, Y. (2012). *Ciberactivismo. Las nuevas revoluciones de las multitudes conectadas*. Madrid: Catarata.
- Taussig, M. (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Tejero, Ó. (2014). *La celebración de la ineficiencia social. Una aproximación a la dimensión cómica de la socialidad*. (Tesis Doctoral sin publicar). Universidad Pública de Navarra.
- Thomas, N. y Humphrey, C. (eds.) (1996). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Tilly, C. (2002). Repertorios de acción contestataria en Gran Bretaña. En Traugott, M. (ed.) *Protesta social. Repertorios y ciclos de acción colectiva*. Barcelona: Hacer.
- (2005). Los movimientos sociales entran en el siglo veintiuno. *Política y Sociedad*, 42 (2), 11-35.
- Tönnies, F. (1984). De la comunidad a la sociedad. En Etzioni, A. y Etzioni, E. (coords.) *Los cambios sociales*. México: FCE.
- Tonucci, F. (2004). *La ciudad de los niños. Un modo nuevo de pensar la ciudad*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- Torres, C. (coord.) (2003). *Democratizando la economía. Diez años de experiencias del Grupo La Veloz Cooperativa*. Zaragoza: La Veloz Cooperativa.

- Touraine, A. (1990). *Movimientos sociales de hoy*. Barcelona: Hacer.
- (2010). Las tres crisis. Recuperado de:
http://elpais.com/diario/2010/01/06/opinion/1262732404_850215.html
- Townsend, M. L. (1999). El humor en la esfera pública en la Alemania del siglo XIX. En Bremmer, J. y Roodenburg, H. (coords.) *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Akuitur.
- Traimond, B. (2007). Cambios. En Lisón, C. (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.
- (2008). *L'Anthropologie à l'époque de l'enregistreur de paroles*. Paris: William Blake & Co.
- (2011). *L'économie n'existe pas*. Bordeaux: Le bord de l'eau.
- Trilling, L. (1971). *Sincerity and Authenticity*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Tsing, A. (2000). The Global Situation. En Inda, J. y Rosaldo, R. (eds.) *The Anthropology of Globalization. A reader*. Oxford: Blackwell.
- Turnbull, C. (1984). *Los pigmeos. El pueblo de la selva*. Buenos Aires: Javier Vergara.
- Turner, B. S. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: FCE.
- Turner, T. S. (1992). Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video. *Anthropology Today*, 8 (6), 5-16.
- (2006). Tropos, marcos de referencia y poderes. *Revista de Antropología Social*, 15, 305-315.
- (2007). The Social Skin. En Lock, M. y Farquhar, J. (eds.) *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. Durham: Duke University Press.
- Turner, V. W. (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ.
- (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- (1988a). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ.
- (1990). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Van Blerkom, L. M. (1995). Clown Doctors: Shaman Healers of Western Medicine. *Medical Anthropology Quarterly*, 9 (4), 462-475.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Van Laer, J. y Van Aelsy, P. (2010). Internet and Social Movement Action Repertoires. Opportunities and limitations. *Information, Communications & Society*, 13 (8), 1-26.
- Vanolo, A. (2012). Alternative Capitalism and Creative Economy: the case of Christiania. *International Journal of Urban and Regional Research*. Recuperado de: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2427.2012.01167.x/full>
- Velasco, H. M. (1982). A modo de introducción: Tiempo de fiesta. En Velasco, H. (ed.) *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete.
- (1991). Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad. En Prat, J., Martínez, U., Contreras, J. y Moreno, I. (eds.) *Antropología de los pueblos de España*, Madrid: Taurus.
- (1992). El espacio transformado, el tiempo recuperado. Ritos de paso 'material'. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 2, 5-29.
- (1992a). La difuminación del ritual. (Ponencia). En *IV Congreso de Sociología de la FES*, Madrid: Federación Española de Sociología.
- (2007). *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Madrid: Ramón Areces.

- (2010). Los procesos de construcción y deconstrucción del cuerpo en perspectiva antropológica. En Martínez Guirao, J. y Téllez Infantes, A. (eds.) *Cuerpo y cultura*. Barcelona: Icaria.
- Velasco, H. M.; Díaz De Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Vera, P. (2013). Imaginarios tecnológicos y procesos de construcción urbana en la ciudad moderna. El ferrocarril, el automóvil y las TIC. *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 3 (1), 9-26.
- Verberckmoes, J. (1999). Lo cómico y la contrarreforma en los Países Bajos españoles. En Bremmer, J. y Roodenburg, H. (coords.) *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Aequitur.
- Viejo, R. (2009). El notable, el partido y el movimiento. En Brandariz, J.A., Fernández de Rota, A. y González, R. (eds.) *La globalización en crisis: gubernamentalidad, control y política de movimiento*. Málaga: Diputación de Málaga.
- Vigarello, G. (dir.) (2005). *Historia del cuerpo. (I) Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus.
- Virilio, P. (1991). *Lost Dimension*. New York: Semiotext (e).
- (1997). *Un paisaje de acontecimientos*. Barcelona: Paidós.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2005). *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Vivanco, L. (2013). *Reconsidering the Bicycle: An Anthropological Perspective on a New (Old) Thing*. New York: Routledge.
- Viveiros De Castro, E. (2010). *Metáforas canibales: líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.
- VV.AA. (2008). *Autonomía y metrópolis. Del movimiento Okupa a los centros sociales de segunda generación*. Málaga: CEDMA.
- VV.AA. (2008a). *Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- VV.AA. (2011). *A cidade dos barrios. Unha mirada complementaria da Coruña*. A Coruña: Delegación da Coruña, Colexio Oficial de Arquitectos de Galicia.
- Wacquant, L. (2004). *Entre las cuerdas. Cuaderno de un aprendiz de boxeador*. Madrid: Alianza.
- (2010). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.
- (2012). *Merodeando las calles. Trampas de la etnografía urbana*. Barcelona: Gedisa.
- Wagner, R. (2013). La persona fractal. En Cañedo, M. (ed.) *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta.
- Ward, C. (1996). *Contra el automóvil*. Barcelona: Virus.
- Warnier, J-P. (2002). *La mundialización de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (1984). La rutinización del carisma. En Etzioni, A. y Etzioni, E. (coords.) *Los cambios sociales*. México: FCE.
- Webster, C. (2010). Comunas: una tipología temática. En Hall, S. y Jefferson, T. (eds.) *Resistencia a través de rituales. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de la posguerra*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- White, T. (2002). Reels on Wheels. En Carlsson, C. (ed.) *Critical Mass. Bicycling's Defiant Celebration*. Edinburgh: AK Press.
- Whyte, W. F. (1971). *La sociedad de las esquinas*. México: Diana.
- Wilson, D. y Keil, R. (2008). The real creative class. *Social & Cultural Geography*, 9 (8), 841-847.

- Wiwa, O. (2003). Carnival of the Oppressed: resisting the oil occupation of the Niger Delta. En Notes From Nowhere (eds.) *We are Everywhere. The Irresistible rise of global Anticapitalism*. London: Verso.
- Wu Ming (2002). *Esta revolución no tiene rostro*. Madrid: Acuarela.
- Wulf, C. (2008). *Antropología. Historia, cultura, filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- Yanagisako, S. J. (1987). (Ed.) *Gender and Kinship. Essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Yñiguez, A. (2007). Reglas básicas de la práctica policial y funcionamiento interno de la Policía. *Cuadernos de Trabajo Social*, 20, 57-73.
- Yúdice, G. (2007). Modelos de desarrollo cultural urbano: ¿gentrificación o urbanismo social? *Alteridades*, 18 (36), 47-61.
- Yurchak, A. (2003). Soviet Hegemony of Form. Everything was Forever Until It Was No More. *Comparative Studies in Society and History*, 45, 480-510.
- Yurchak, A. y Boyer, D. (2010). American Stio: Or, What Late-Socialist Aesthetics of Parody Reveal about Contemporary Political Culture in the West. *Cultural Anthropology*, 25 (2), 179-221.
- Zijderveld, A. C. (1968). Jokes and their relation to social reality. *Social Research*, 35, 286-311.
- (1982). *Reality in a Looking-Glass. Rationality through an Analysis of Traditional Folly*. London: Routledge.
- (1995). Humor, Laughter, and Sociological Theory. *Sociological Forum*, 10 (2), 341-345.
- Žižek, S. (2007). Resistance is surrender. *London Review of Books*, 29 (22), 7.
- Zulaika, J. (1990). *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea.
- Zunino, D. (2005). Juegos de espacios y tiempos en los subterráneos de Buenos Aires. *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*. Recuperado de: <http://www.bifurcaciones.cl/002/Zunino.htm#titulo>