

# Espacio público: discurso y acción. El papel de la calle en las movilizaciones sociales a principios del siglo XXI

(Public space, discourse and action. The role of the street in social mobilization in the early 21<sup>st</sup>. century)

Delgado Ruiz, Manuel

Univ. de Barcelona. Dept. d'Antropologia Social. Montalegre, 6.  
08001 Barcelona  
manueldelgado@ub.edu

Recep.: 05.11.2012

BIBLID [ISSN: 1137-439X, eISSN: 2443-9940 (2013), 36; 37-60]

Acep.: 28.03.2014

---

*Las últimas corrientes de acción colectiva implican no sólo una revitalización de la calle como escenario para el conflicto social, sino la asignación de un protagonismo especial al espacio público como escenario y como categoría política, cuyas raíces teóricas en el nuevo republicanismo conviene poner de manifiesto si se quiere ser consciente de su alcance y ambición.*

*Palabras Clave: Calle. Espacio público. Movimientos sociales. Acción colectiva. Ciudadanismo, Democracia radical. Masas. Postpolítica.*

*Ekintza kolektiborako azken korronteen eskutik kalea gizarte-gatazkarako espazio modura berreskuratzeaz gain, protagonismo berezia eman zaio espazio publikoari agertoki eta kategoria politiko modura. Korronte horren erro teorikoak errepublikazale berrira garamatzate eta komeni da hori azpimarratzea korronteak izan duen irismen eta ambizioaz jabetzeko.*

*Giltza-Hitzak: Kalea. Espazio Publikoa. Gizarte-mugimenduak. Ekintza kolektiboa. Herritartasuna. Muturreko demokrazia. Masak. Post-politika.*

*Les dernières courantes d'action collective comportent une revitalisation de la rue comme lieu du conflit social avec un rôle spécial joué dans l'espace public en tant que place et catégorie politique. Á cet égard, pour être conscient de sa portée et de son ambition, il faut tenir compte des racines théoriques dans le nouveau républicanisme.*

*Mots-Clés : Rue. Espace publique. Mouvements sociaux. Action collective. Citoyens. Démocratie. Foules. Post-politique.*

## 1. LAS MOVILIZACIONES SE MUEVEN

Hubiera parecido que la hegemonía creciente de formas de sociabilidad que prescindían del cara a cara –las llamadas “redes sociales”–, la tendencia a la dislocación de los vínculos humanos en una esfera incorpórea y sin sedes o la proliferación de nuevos espacios públicos metafísicos, es decir sin soporte territorial, habría abocado a la calle a dejar de ser ese espacio de encuentros –y a veces encontronazos– de los que dependían aspectos estratégicos de la vida social urbana en general. Las formas de entretenimiento doméstico que los medios de comunicación de masas ya proporcionaban –la televisión sobre todo– y luego, de manera ya rotunda, internet, permitían augurar esa muerte del exterior urbano como institución social que el urbanismo moderno tanto habían deseado y tanto había hecho por precipitar. Por supuesto que la presunción de que el ejercicio de la democracia representativa se limitaba a la participación en las consultas electorales regulares llevaba consigo la desactivación de la calle como altavoz de las dimensiones colectivas y la crítica al poder.

Esa condena del espacio público a dejar de ser lo que Lyn H. Lofland (1998) designó como quintaesencia del espacio social no se puede decir que se haya visto confirmada por los hechos. Se antoja, bien al contrario, que la calle y la plaza continúan siendo lugares en los que de manera frecuente se pueden contemplar reuniones de individuos formando un solo pero multitudinario cuerpo que exterioriza quejas y vindicaciones. Con el nuevo siglo XXI las calles y plazas han vuelto a conocer avenidas masivas y excepcionales de su sustancia básica: los viandantes, esos usuarios cotidianos que en determinadas oportunidades reconocen una elocuencia especial a los escenarios aparentemente prosaicos de su vida cotidiana y hacen de ellos marco para expresar coralmente ofensas y exigirle a los poderes todo tipo de reparaciones y desagravios.

El punto de arranque de esa revitalización del espacio público como marco para la protesta acaso debería situarse en las grandes movilizaciones antiglobalización que se generalizan a partir de finales del siglo pasado; sus últimos episodios: las masivas corrientes de indignados que han tenido lugar de una punta a otra del planeta. Con regularidad, no ha habido semana de los últimos doce o trece años en que una gran convocatoria popular haya tomado las calles de una ciudad u otra para impugnar o reclamar algo considerado justo y urgente. Esa persistencia de las apropiaciones masivas de la vía pública son herederas, sin duda, de la gran tradición de luchas sociales urbanas de todos los tiempos, que son movilizaciones no sólo en el sentido de que indican corrientes de acción colectiva que buscan y a veces obtienen modificaciones en algunos casos radicales del estado de cosas de una sociedad, sino también al pie de la letra, es decir en el de actividades ambulatorias que llevan a una reunión de personas involucradas en un conflicto de un sitio a otro de una determinada retícula urbana. Es decir, una movilización social implica siempre un movimiento o transporte, un cambio de posición, un pasar de un punto a otro por parte de una coalición de viandantes que han decidido configurar una sociedad peripatética, tan enérgica como efímera, que durante un lapso de tiempo limitado lleva a cabo un trayecto a través de una determinada configuración urbana.

Merece la pena remarcar este extremo, en la medida que los estudios sobre las movilizaciones sociales no siempre tienen en cuenta su dimensión espacial, es decir cómo no sólo usan un determinado espacio, sino cómo también lo generan y luego gestionan de una manera singular. Se reconoce que un movimiento social...

[...] consiste en un reto público ininterrumpido librado contra los que detentan el poder en nombre de una población desfavorecida [...]; personifica la interacción contenciosa; implica la formulación de reclamaciones mutuas, entre quienes retan y quienes detentan el poder (Tilly, 1995: 24; sobre la discusión a propósito de qué cabe considerar un movimiento social, me remito a Rivera Beiras, 2006).

Ahora bien un movimiento social no es sólo un proceso: es también un conjunto secuenciado de actos que desplazan topográfica y cronológicamente a quienes los ejecutan, que se movilizan en tanto que se mueven. Los movimientos sociales implican –y nunca de manera secundaria, sino central– motilidades literales, prácticas que implican ires y venires colectivos por unos canales de circulación que pasan a emplearse de manera intensiva para fines distintos a los ordinarios.

Es así que todo movimiento social ha de devenir por fuerza, en tanto exista y pretenda incidir en lo existente, callejeo. “Callejear” es, según la Real Academia, “andar frecuentemente y sin necesidad de calle en calle”. Eso es lo que hace la espacialización de todo movimiento social cuando “toma las calles” o “llena las plazas”, puesto que su recurrencia corresponde a la de un acto ritual, que lo es precisamente por su condición repetitiva en relación con ciertas circunstancias, y “no es necesaria”, en el sentido de que, puesto que es ritual, su función no es de índole instrumental, sino expresiva, y son sus causas y sus consecuencias siempre total o parcialmente simbólicas. En estas oportunidades “bajar a la calle” para coincidir con otros y hacer algo junto a ellos hace del ciudadano algo más –o mucho más– que un mero espectador de la historia. En eso consiste la consigna lanzada a quienes contemplan ese tipo de acontecimientos desde los balcones o las aceras: “No nos mires; ¡únete!”. Han sido meros viandantes quienes, paseando juntos, han conformando un solo cuerpo y han ejercido una misma inteligencia; toman conciencia de su potencia y lo hacen transformando los escenarios de su día a día y dotándolos de una dignidad especial. Gabriel Celaya lo expresaba de manera inmejorable en un poema de su libro *Cantos íberos* (1955): “¡A la calle!, que ya es hora / de pasearnos a cuerpo / y mostrar que, pues vivimos, anunciamos algo nuevo”. Esas apropiaciones colectivas de la calle y de la plaza implican operaciones topográficas cuyo conocimiento correspondería a algo así como una ecología de los movimientos sociales, es decir un estudio de las adaptaciones al y del espacio, producción de cartografías, lógicas de territorialización, retóricas caminatorias –como las define Jean-François Augoyard (2010)–, que son en sí mismas formas *otras* de urbanismo, es decir de tratamiento creativo de la forma urbana, de la que se reconoce el valor particular de determinados puntos y trayectos que contiene.

Las conductas sociales que merecen ser calificadas en tanto que movilizaciones sociales –repetamos: en el sentido de motilidades colectivas– son lo que habitualmente se presenta en tanto que *manifestaciones*. Estas pueden ser

transcursos en los que una comitiva civil se desplaza de un lugar a otro de una determinada trama urbana, o concentraciones, fusión de viandantes y grupos de viandantes que han acudido a un espacio en el que permanecen quietos durante el tiempo que dure el acto en el que participan. Manifestarse consistiría en...

[... ] concentrarse deliberadamente en un lugar público, preferiblemente un lugar que combine la visibilidad con la significación simbólica; mostrar tanto la pertenencia a una población políticamente significativa, como el apoyo a una postura mediante proclamas orales, palabras escritas u objetos simbólicos, y comunicar una cierta determinación colectiva por medio de una actuación disciplinada en un lugar o atravesando una serie de lugares (Tilly, 2007: 201-202).

Pero, más allá de esa definición, las manifestaciones civiles no dejan de ser una variante de otras apropiaciones excepcionales del espacio público que implican su tematización, es decir la suspensión momentánea de su habitual versatilidad de funciones y usos. Todas esas transformaciones ambientales del espacio urbano, entre ellas la manifestación civil, podrían formalmente agruparse bajo el epígrafe común de *fiestas*. En efecto, las manifestaciones consisten, como fiestas que son, en la promoción de un medioambiente excepcional que transforma el tiempo y el espacio impregnándolo de cualidades sensibles –colores, olores, sonidos...– distintas de las habituales.

La demostración civil ha de verse emparentada por tanto con procesiones, desfiles, cabalgatas, pasacalles, ferias, romerías..., actividades en las que una agrupación humana itineraria o permanece formando una totalidad compacta, un conglomerado dotado de personalidad y coherencia conductual que surge donde inmediatamente antes sólo había una diseminación de prácticas individuales o microgrupales sin conexión ni simbólica ni empírica entre ellas. Donde antes había una agitación difusa, aparece de repente un conjunto humano que quiere ser reconocido en términos unitarios y que transmuta los marcos de la vida ordinaria para colocarlos al servicio de un esquema intencional y de un discurso determinados. La manipulación que la congregación social efímera que marcha o se detiene opera una cartografía, fiel a una cierta representación de la ciudad heredada, pero también –y nunca mejor dicho–, generada *sobre la marcha*. Esta imagen considera unos lugares –aquellos de donde sale, ante los que se detiene, en los que desemboca– como adecuados para la epifanía de un segmento social que antes, después o fuera de este mapa simbólico no existía más que en teoría. En torno y a partir de los lugares elegidos una colectividad sobrevenida dice algo, hace proposiciones, emite enunciados, al mismo tiempo que elabora con todos los demás puntos evitados o ignorados un auténtico contradiscurso o discurso negativo (Marin, 1983). El relato que los congregados elaboran con sus movimientos es siempre el de una legitimación y también el de una victoria: la del propio grupo sobre el espacio y el tiempo que momentáneamente ha llegado a dominar. En todos los casos lo que hace es proclamar, interpelar o desautorizar un estado de cosas y, a la manera de un auténtico auto sacramental, hacerlo poniendo en escena un orden de valores e invocando las virtudes de una determinada ideología cultural.

El evento desencadenado en las ocasiones festivas implica siempre un estado de excepción proclamado, por cuanto constituye una anomalía, una alteración de

la normalidad más o menos consentida por las autoridades; a veces incluso propiciada por ellas. Se trata de verdaderas irrupciones e interrupciones que incorporan una dimensión discontinua en la experiencia del espacio urbano, implican morfogénesis singulares, ponen en marcha diferenciaciones que desmienten la voluntad homogeneizadora de los proyectadores del espacio público, urbanistas, arquitectos o administradores políticos, aunque sólo sea porque de entrada conculcan la separación entre acera y calzada y se insubordinan ante el despotismo del automóvil sobre los peatones. Prohibida, autorizada, consentida, incluso patrocinada oficialmente, toda la amplia gama de ocupaciones tumultuosas de la calle por una masa móvil puede interpretarse como un desacato a la función de los canales urbanos como cauces destinados a flujos estrictamente prácticos. De este modo, cuando en 1912 el jefe de policía de Berlín prohibió una manifestación obrera, el razonamiento que presidía el texto de su decisión lo proclamaba sin ambages: “La calle sirve sólo para circular” (citado por Petersen, 1997: 169). La perturbación espacial y temporal que provoca una carrera popular, una marcha sindical o una rúa de carnaval—dejando de lado los niveles de institucionalización o conflictividad que puedan comportar— siempre parten de una utilización peculiar de un espacio diseñado para cualquier cosa menos para ello. Los aglomerados humanos que se reúnen para discurrir o estancarse en la retícula urbana la están considerando a la luz de un complejo sistema de denotaciones y connotaciones que es ajeno e indiferente a la voluntad significadora de sus planificadores.

En efecto, las apropiaciones colectivas de los espacios circulatorios de una ciudad operan algo así como una sacralización—en el sentido durkheimniano, en tanto que dotación de un sentido especial y superior al ordinario— de ciertos puntos o trayectorias entre puntos de la topografía urbana, como si la presencia de gran número de cuerpos quietos en un lugar o en movimiento en una única dirección quisiera asignar una plusvalía simbólica a los espacios en los que se aglutinan o por los que discurre, reconociendo en ellos, más allá del valor práctico y funcional que se les atribuye habitualmente, un significado afectivo, moral, ideológico y mnemotécnico que hace de ellos espacios no sólo buenos para circular sino también lo que Lévi-Strauss hubiera conceptualizado como “buenos para pensar” y, seguramente como consecuencia de ello, también buenos para hacer y para hacer colectivamente.

El uso extraordinario que recibe la calle o la plaza es una expresión más de cómo una comunidad real o sólo virtual, histórica o provisional, socializa el espacio, se apropia de él para convertirlo en soporte para la creación y evocación de significados, territorio en el que amontonar signos de una manera que nunca es caprichosa: gigantes, cabezudos, eslóganes vindicativos, imágenes religiosas, pancartas, himnos políticos, algarabía carnavalesca, ritmo alegre de los pasacalles o solemne de las procesiones, usufructos específicos del espacio público por parte de una colectividad que, inmóvil o itinerante, nunca escoge en vano sus preferencias espaciales (Bolívar, 1996). En estas circunstancias el espacio público es objeto de transformación no sólo por los cambios en la intensidad y la calidad del flujo que por ellos se arremolina o se mueve, sino también para todo tipo de manipulaciones acústicas y ornamentales, que dan idea de la naturaleza que los actos festivos tienen de auténticas performances, de las cuales las aceras, las cal-

zadas, las esquinas, los contenedores de basura, los balcones, los quicios, el mobiliario urbano en general..., son al mismo tiempo decorado y, por la súbita revitalización que experimentan, parte misma del cuadro de actores.

## 2. LITURGIAS MILITANTES

Volviendo a la modalidad civil de la resignificación festiva de los espacios públicos, lo que caracteriza una manifestación, y la hace distinta de otras formas de apropiación ritual del espacio urbano, es que a menudo las personas reunidas exhiben un grado de certidumbre especial, de una naturaleza distinta de la que muestran los participantes en otros cortejos. Los congregados que se manifiestan desfilan en nombre de una causa, de un sentimiento o de una idea con las que comulgan con la máxima vehemencia, del todo convencidos de que hacen lo que hace falta y que están ahí por motivos no sólo importantes, sino también urgentes. Una manifestación es, por tanto, una forma militante de liturgia. Como objeto de estudio, las manifestaciones han sido atendidas por teóricos de la conducta colectiva o, en tanto que exudados de movilizaciones sociales más amplias, desde las perspectivas propias de la ciencia política, que han atendido su existencia como resultado o desencadenante de determinadas dinámicas en la esfera pública general (para el caso español, véase por ejemplo Adell, 1997, o Jiménez Sánchez, 2011). La historia social ha procurado análisis interesantes sobre el sentido de las locomociones colectivas de protesta, como los de Mona Ozouf (1972) en el París revolucionario de finales del XVIII, o de Temma Kaplan (2003) sobre las procesiones civiles en la Barcelona de las postrimerías del siglo XIX y primeras décadas del XX (véanse también las visiones en perspectiva de Robert, 1996, y de Favre, 1990). Más cercanas aun a la presente reflexión estarían las aproximaciones hechas desde la antropología (Collet, 1982 y 1988), o la sociología (Fillieule y Tartakovsky, 2008), que han puesto de manifiesto la condición que las manifestaciones tienen de recurso cultural a disposición de la enunciación y la conformación identitarias. Los estudios culturales han propiciado análisis sobre ese las contestaciones urbanas en términos de utilidades escenográficas y dramáticas de la ciudad. Algunos de estos trabajos sobre actos manifestantes durante la década de los 80 y 90 son los relativos a las ciudades de Buenos Aires (Chaffee, 1993; Entel, 1996), Washington DF (McCarthy, McPhail y Smith, 1998) o Ciudad de México (Cruces, 1998; Rodríguez Saldaña, 2010). En esa misma línea contamos con investigaciones que han abarcado periodos dilatados de apropiaciones protestarias de espacios públicos en Barcelona (Delgado, dir., 2004) y Colombia (Archila Neira, 2008). Se han formulado aportaciones analíticas centradas en lo que más adelante veremos que son novedades en la cultura de la protesta y en el uso de la plaza y la calle como espacios para la confrontación política: la manifestación contra la invasión de Irak en Madrid el 15 de febrero de 2003 (Morán, 2005) o las acampadas de indignados en Atenas (Karakostaki, 2012) o en Murcia (Serrano-Moreno, 2005). Los mencionados lo son sólo a título de ejemplos interesantes, pero no únicos ni insólitos.

A diferencia de una procesión, de un pasacalle u otras deambulaciones colectivas de intención expresiva, una manifestación es un acto peripatético en el

que un segmento social determinado reclama algo o hace saber determinada información relativa a la situación que atraviesa. La ampliación y concreción del predicado que esta forma de fiesta implica no obsta para que casi todo lo que se ha escrito en torno a las manifestaciones como producciones culturales podría ser, una vez descontada la especificidad de su contenido declamatorio, extrapolable a las prácticas peripatéticas de índole festiva en general. De las manifestaciones políticas o sociales se ha dicho que son una acumulación y concentración de signos, que implican sonidos, gestualidades, formas excepcionales de usar el lenguaje, elementos emblemáticos –en este caso pancartas, banderas, imágenes alegóricas–, despliegues organizados y jerarquizados de cuerpos itinerantes por un espacio privilegiado..., es decir, prácticamente lo mismo que podríamos decir de un pasacalles o de una procesión. Las manifestaciones, por otro lado, hacen explícita esta voluntad de proclamar cosas concretas con relación a contextos no menos específicos y suelen cerrar su deambulación ritual en el clímax que representa el mitin o la lectura de manifiestos a cargo de personas significativas que dan voz al conjunto de los congregados. Este rasgo aún queda más claro en el caso de las concentraciones públicas, que no dejan de ser marchas inmóviles y que son, respecto de los actos deambulatorios, lo que la plaza está en la calle. Cabe insistir que, en todos los casos, las ocupaciones extraordinarias del exterior urbano por parte de grupos compactos de personas que tienen intención de decir o hacer una sola cosa a la vez obtienen una cierta prerrogativa sobre el espacio que usan transitándolo, definen su acción con relación a un territorio que afirman como provisionalmente propio y al que atribuyen ciertos valores simbólicos.

Lo que una celebración pública expresa es justamente lo que habitualmente permanece oculto, que merece en estas oportunidades una existencia sustantiva momentánea que la realidad cotidiana no le deparará nunca. Por ello, toda celebración –laica o religiosa, vindicativa o tradicional, da igual– es una *manifestación* en el sentido teológico de la palabra, es decir una proclamación externa del Misterio, tal como la liturgia católica establece al designar como acto de manifestar la acción de exhibir el Santísimo Sacramento a la adoración pública de los fieles. Esta función objetivadora de la idea de comunidad que las fiestas explícitas ejecutan ha sido notada por los análisis de la cultura popular y tradicional. Que la cuestión focalizada argumentalmente, el tema de la reunión en marcha, sea la celebración del Corpus o el rechazo al precio de los recibos del agua es del todo contingente. Los protocolos descriptivos que debe seguir el etnógrafo en un caso u otro buscan los mismos datos: sentido ascendente o descendente de la marcha, orientación, longitud del recorrido, dirección, itinerario –punto de partida, lugares por los que transita, altos y final–, tiempo empleado en el recorrido y horas en que ocurre, orden de la marcha, distribución de la posición de cada uno de sus elementos..., y todo para poner de manifiesto como ninguno de estos ingredientes a tener en cuenta es arbitrario, sino que siempre aparece dotado de un significado explícito, latente o incluso en algunos casos, inconsciente (Velasco, 1992).

La diferencia más importante que podemos encontrar entre las prácticas ambulatorias colectivas tradicionales y las manifestaciones militantes, sin embargo, es que las primeras pretenden expresar cíclicamente la existencia de una supuesta

comunidad estable y congruente que celebra su toma de posesión de un espacio que reclama como simbólicamente propio y del cual la propia itinerancia suele implicar un establecimiento ritual de fronteras o centros. En cambio, excepto las conmemorativas, las manifestaciones callejeras son prácticas significantes marcadas por su condición circunstancial y porque hacen evidentes las virtudes cohesionadoras del conflicto, lo que implica que este tipo de actos fusionales son, en efecto, un ejemplo de ritualización de los contenciosos sociales. Las manifestaciones callejeras proclaman una serie de cosas a propósito de un sector de opinión, de un segmento moral o ideológico, o de una de las fracciones que concurre en un litigio social, económico o político cualquiera: su fuerza, su resolución, su entusiasmo, su indignación, su disciplina, su capacidad de convocatoria.

El grupo humano que cristaliza por un rato en las calles o plazas no tiene en común una cosmovisión determinada ni comparte una misma estructura societaria estable, sino que es una entidad polimorfa y multidimensional que se organiza ex profeso en nombre de los asuntos concretos que han motivado la movilización, pero que son susceptibles de generar formas de identificación transversal a menudo tanto o más poderosas que las de base étnica o religiosa uniformes. Podríamos decir que la manifestación suscita un grupo social por conjunción contingente, mientras que la deambulación festiva tradicional pretende consignar la existencia de un grupo social basado en la afiliación o la pertenencia a una unión moral más duradera. La manifestación de calle pone de manifiesto las contradicciones y las tensiones sociales existentes en un momento dado en la sociedad y las personas que se reúnen objetivan simbólicamente una agrupación humana provisional convocada en función de intereses y objetivos colectivos específicos, evento con un fuerte contenido emocional que, aparte de los motivos de la convocatoria, procura a los participantes una dosis importante de autoconfianza en la fuerza de quienes piensan y sienten como ellos. Bien entendido que los reunidos no tienen por qué mostrarse homogéneos. Por el contrario, a menudo las manifestaciones son puestas en escena de una diversidad de componentes en juego, unidos para la ocasión, pero que cuidan de indicar su presencia a través de indicadores, como su pancarta, sus consignas, sus banderas o los adhesivos o insignias que lucen sus partidarios.

Este principio tendría sus excepciones relativas, que coincidirían precisamente con aquellas formas de manifestación que más cerca se encuentran del modelo que les prestan las fiestas tradicionales. Es el caso de las protestas conmemorativas, aquellas que en su propuesta de tipificación Favre (1990: 37-8) designa como rutinizadas, quizás las de simbolismo más legible desde fuera y la evolución de las cuales resulta más previsible. Su condición cíclica y regular las emparenta con las celebraciones populares fijadas en el calendario y repetidas año tras año. Hay ejemplos bien reconocibles, como las manifestaciones que anualmente se celebran, por ejemplo, el 8 de Marzo, el Primero de Mayo, el 11 de septiembre en Catalunya, o en fechas próximas al 22 de junio –el día de la muerte de Judy Garland, que coincidió con los enfrentamientos de 1969 en Nueva York–, en que los colectivos de homosexuales celebran el Día del Orgullo Gay. En estos casos, la actividad ambulatoria por las calles es una especie de monumento dramático en el que el grupo reunido se arroga la representación de colectivos humanos con-

cretos víctimas de un determinado agravio histórico que, en la medida en que no se acaba nunca de reparar, debe recordar cada año su condición de pendiente. Los reunidos evocan una herida infligida, una derrota injusta, una ofensa crónica, pero no se presentan como una congregación contingente, sino como la epifanía de un sector de ciudadanos que tienen en común algo más que sus vindicaciones. Por referirnos a las manifestaciones “a fecha fija” antes mencionadas, las mujeres, la clase obrera o los y las homosexuales ritualizan, siguiendo las palabras de Teresa del Valle (1997: 219) sobre las manifestaciones del 8 de marzo en Donostia, “un pacto colectivo que se estrena cada año [...], un pacto que tiene su parte de denuncia de la actualización de la memoria histórica”.

En cualquier caso, estas actividades fusionales en las que una sociedad provisional y sobrevenida genera algo así como un manifiesto viviente son una parte sustantiva de la vida cívico-política en el mundo contemporáneo y demuestran la vigencia y el vigor de mecanismos de afirmación comunitaria abundantemente presentes en todas las versiones de sociedad humana, a la vez que testimonian la capacidad del ritual de adecuarse a los requerimientos comunicacionales de los mass media, la atención de los cuales siempre es un objetivo a alcanzar por los convocantes. En otras palabras, las manifestaciones son un ejemplo palmario de rituales políticos modernos (Abélès, 1988; Kertzer, 1992), destinados a crear solidaridades, fundar legitimidades, canalizar la percepción y la reacción populares ante los acontecimientos, al tiempo que se generan otros nuevos..., todo combinando una intensificación interna del grupo congregado con una funcionalidad realizada en calidad de vehículos de información dirigida a los poderosos y a la sociedad en su conjunto.

### 3. RETOMANDO LAS CALLES

Participar en manifestaciones, salir a la calle, para expresar mensajes asociados a lo que debe ser o no debe ser la administración de los asuntos públicos constituye lo que, en un clásico de la politología, Milbrath y Goel (1977) llaman “modalidad gladiatoria de acción política”, aquella que implica el máximo grado de involucramiento personal de los miembros de una sociedad. Huelga decir que las acciones de protesta en la calle son un recurso básico para que las minorías sociales, políticas o culturales puedan disfrutar de una voz pública que los circuitos mediáticos y publicitarios convencionales no les concederían nunca. También vendría huir del falso lugar común para el que la ocupación contestataria del espacio urbano es un recurso expresivo de fuerzas sociales consideradas como “de izquierdas”. La derecha política e incluso la propia Iglesia católica han sido capaces de llenar las calles de Madrid con grandes muestras de protesta contra el gobierno socialista español en la etapa entre 2004 y 2011. Pero si es el mecanismo más recurrentemente utilizado a la hora de contestar cualquier forma de autoridad institucional del tipo que sea, no es menos cierto que también pueden ser un recurso del propio poder político en orden a mostrarse «legitimado por la calle», como vemos que sucede en el caso de las manifestaciones que convocan los propios gobiernos para hacer frente a ciertas amenazas malignas que se perciben como poniendo en peligro el orden político hegemónico.

Si es verdad que todo poder político pide hoy su correspondiente puesta en escena su grandeza y su eficacia, parece inevitable y pertinente la escenificación de instancias políticas que son constantemente evocadas, pero que, en caso de que no existieran las manifestaciones y otros actos de masas similares, no tendrían la oportunidad de convertirse en visibles. Si el Estado y las distintas esferas gubernamentales ejercen desde siempre una preocupación escenográfica que puede llegar a constituir lo que Georges Balandier (1994) denomina *teatrocracia*, lo mismo se podría decir de entes al mismo tiempo fundamentales pero hiperabstractas, como el pueblo, la ciudadanía, los votantes..., que también requieren su periódica sustantivización. En estas oportunidades, el sistema de representación hegemónico puede ofrecer la imagen de que la ciudadanía no es un personaje protagonista, pero pasivo, que se limita a depositar su voto en una urna cada equis tiempo, sino un conjunto de individuos conscientes y responsables que pueden tomar la determinación de hacer oír su voz directamente, sin la intermediación de sus representantes políticos. Las manifestaciones políticas terminan haciendo, pues, lo que los rituales suelen hacer: convertir en realidad las ilusiones sociales, constituirse en prótesis de realidad que, como escriben Francisco Cruces y Ángel Díaz (1995: 165) a propósito de los mítines, “hacen pensable lo etéreo, sensible lo abstracto, visible lo invisible, material lo efímero, creíble lo paródico y natural lo misterioso”.

Las manifestaciones de contenido político, así pues, hacen real lo que, si no fuera por ellas, no sería sino una pura entelequia. Hemos señalado ya que lo que vemos desfilar el Primero de Mayo es a la clase obrera, el 8 de marzo, a las mujeres, o, según sea el asunto que convoca, los empleados de un sector industrial, los maestros, los estudiantes, los gays, los inmigrantes, los antifascistas, las familias, los usuarios de este o aquel servicio, los empleados públicos..., es decir reificaciones en que un grupo más o menos numeroso de personas que usan expresivamente el espacio público se presentan y son reconocidos como objetivización de colectivos mucho más amplios, en cuyo nombre hablan y son escuchados tanto por los poderes como por el resto de la población.

Se ha discutido mucho sobre cuál es el mayor de incidencia real de las movilizaciones públicas basadas en la toma de las calles. Está claro que alguna deberá tener, pues de lo contrario no podríamos explicar la persistencia en practicarlas. Se dirá que, aunque los manifestantes no alcancen sus objetivos casi nunca, la acción tiene incidencia en forma de debates públicos en los entornos mediático-políticos. Es obvio que en gran medida parecen orientados a llamar la atención de unos medios de comunicación que se cuidan de convertirlos en eventos políticos (Champagne, 1984). Pero sería injusto reducir toda explicación a esta dimensión espectacular y mediática. Durante el franquismo, los sectores disidentes se empeñaban en hacerse presentes en la calle por medio de manifestaciones convocadas clandestinamente, aunque sabían perfectamente que ni la prensa, ni la radio, ni la televisión se harían eco de ellas (Delgado, Horta y Padullés, dirs., 2012).

Vemos que ahora más que nunca, pero también antes y acaso siempre, la corporización de grupos con identidades, intereses y objetivos específicos no deja de impugnar solapadamente o, cuando menos, matizar la propia naturaleza pre-

suntamente representativa del sistema político nominalmente democrático. De hecho, la acción en la calle constituye una modalidad de democracia directa y radical, a través de la cual son los propios afectados los que se consideran legitimados para hablar por sí mismos y sin el concurso de mediadores orgánicos institucionalizados a través del voto, ni usando los «conductos reglamentarios» que prevé la burocracia administrativa. Se trata, en definitiva, de una denuncia de lo que Pierre Bourdieu (1984) había llamado “fetichismo de la delegación”, el efecto óptico de que alguien puede encarnar físicamente y llevar la palabra –ser portavoz– de una colectividad vindicativa. También de una manera de advertirnos que la lucha democrática es una lucha por el derecho a hablar y a ser oído y que la manifestación funciona como una conquista de la palabra, que es como nada casualmente titulaba Michel de Certeau su libro sobre Mayo del 68 en Francia (Certeau, 1970). Los ciudadanos se representan a sí mismos, reclaman ejercer su derecho a existir con un rostro, como realidades que se hacen presentes en este proscenio para la vida pública que es la plaza y la calle. Esto es válido para los segmentos sociales agraviados por una causa u otra que increpan el poder, pero también a veces un recurso en manos de los propios organismos oficiales, que, en momentos críticos y como hemos visto, pueden llamar a sus administrados a salir a la calle para apoyarlas y poner de manifiesto que la autoridad que detentan tiene detrás una masa humana de carne y hueso soportándola.

Por supuesto que se ha conocido una institucionalización de la protesta (Meyer, 1993; McCarthy y Wohlstein, 1998), que se concreta en la propia historia de las manifestaciones, desde su inicio en el siglo XIX hasta su plena homologación como actos políticos repertoriados, legitimados, aceptables, homogeneizados según criterios canónicos..., con las consecuentes fórmulas de encuadramiento de los manifestantes, servicios de orden, cooperación con la policía por parte de los organizadores, itinerarios estandarizados y pactados previamente, etc., todo en pos de una auténtica ejemplaridad manifestante. Esta rutinización de la protesta y de las rutas rituales oficiales para hacerla pública hace décadas que es contestada por movimientos que llevan a la calle y convierten en movilización su impugnación sin ambages ya no a una parcela determinada de la realidad, sino al orden sociopolítico y económico general. Estas intervenciones en la esfera pública a cargo de las corrientes hipercríticas parten de una desconfianza frontal hacia las instituciones oficiales y postulan la acción política directa en la calle. Irrumpen en la arena pública como prolongaciones vehementes de protestas sociales de amplio espectro, en que se articulan o mezclan anticapitalismo, ecología, feminismo, pacifismo, lucha de minorías. El fenómeno, por supuesto, se registra en todas las sociedades urbanas de manera regular desde las revueltas tipo Mayo francés del 68, pero sigue una cierta dinámica de ciclos u oleadas (Brant, 1998; Traugott, ed., 2003), de los que en las últimas décadas encontramos puntas a lo largo de los 70 y –luego de un cierto letargo en la década de los 80– para verlas reavivar a partir de finales de los 90 en torno a la lucha contra la globalización.

Lo que nos interesa en este momento es subrayar cómo estos movimientos plantean un cuestionamiento frontal de la institucionalización de la que es objeto ese mismo espacio público que tan vehemente reclaman como propio. Su lema podría ser el sesentayochista “Bajo los adoquines, la playa”. Estas manifestacio-

nes, que la prensa y las fuentes oficiales suelen calificar de “radicales” o “antisistema”, se corresponderían con la variante que Favre (1990) coloca en su tipología como *iniciadoras*, caracterizadas por una relación con el ámbito político institucional aún por establecer o que no se llegará a establecer nunca, sin representación política reconocida, capacidad de convocatoria que al principio es rara vez masiva, organización embrionaria ya menudo desjerarquizada, vínculo fuerte entre los manifestantes, sin servicio de orden, relación ciclotímica con el llamado orden público, relación débil u hostil con los medios de comunicación, imagen pública problemática o negativa y fuertemente focalizada hacia el futuro.

No se van a considerar aquí las implicaciones políticas y culturales profundas que implicó el ciclo de movilizaciones antiglobalización que arranca a finales de la última década del siglo pasado y del que las grandes protestas en diversos países en la actualidad serían continuación, al menos en lo que hace a ciertas características a las que enseguida llegaremos. El cambio en el paradigma organizativo, el papel de las nuevas tecnologías, la renuncia a toda centralidad, el papel de las nuevas tecnologías..., han sido abundantemente analizadas (tómese como ejemplo la ambiciosa teorización que al respecto proponen Hardt y Negri, 2004), pero, al margen de cualquier otra valoración, lo cierto es que el último ciclo mayor de movilizaciones (1999-2012) ha traído consigo formas relativa o completamente nuevas tanto de llenar masivamente como de concebir en términos morales los espacios colectivos de la ciudad.

En una primera fase, el movimiento altermundista generalizó un formato que venía a imitar la misma lógica de los poderes que impugnaba. Si estos expresaban una nueva fase de dominio económico por parte de grandes corporaciones oligopólicas sin un centro claro, que empleaban las redes informacionales como vehículo de actuación, y de mercados que parecían ejercer su despotismo desde la nada, los protestatarios renunciaban a su vez a toda centralidad e intercambiaban ideas y consignas y concertaban sus acciones igualmente a través de internet y la telefonía móvil. Se trataría entonces de una dinámica basada en citas mundiales, puesto que se trata de una amplificación en términos ya planetarios de un principio que ya es el que encontramos en toda conducta fusional en el espacio público, puesto que quienes se congregan para apropiarse coralmente de un punto o de un trayecto entre puntos de una ciudad han acudido a un encuentro previamente convenido en un momento y lugar, es decir a una cita. La variante aquí es la que el *rendez-vous* es de índole planetaria, puesto que los citados acuden de lugares a veces lejanos, cuando no remotos, para asistir a la localización circunstancial de poderes y contrapoderes cuya jurisdicción o campo de actuación ya no es una ciudad, ni siquiera un país, sino el planeta entero. Es por eso que cabe hablar de *peregrinaciones*, tanto en función del origen etimológico del término –del latín *peregrinatio*, o viaje al extranjero–, como en el sentido de desplazamiento a un lugar sagrado, puesto que el destino del viaje emprendido es, como se ha señalado, es asistir al escenario de la materialización de instancias tan poderosas como invisibles.

Cabe subrayar este último aspecto. En efecto, las grandes protestas altermundistas se produjeron coincidiendo –incluso diríamos que incorporándose de

algún modo a su agenda— con oportunidades en que representantes de los poderes mundiales se han reunido para dirimir cuestiones y llegar a acuerdos. En este caso, es la protesta la que desarrolla mecanismos de crítica que son tan globales como las potencias que impugnan. Si en un momento y lugar, unas fechas en una ciudad, los poderes abstractos de la mundialización capitalista se “hacen carne entre nosotros”, asumen momentáneamente forma física y ocupan un determinado espacio, las energías sociales diversas y dispersas que se le enfrentan deciden hacerse igualmente reales, encarnarse en una multitud que, como los reunidos en la cima, también ha acudido desde puntos del globo. Dos realidades que hasta entonces habían existido sólo en el plano virtual —el poder mundial y su oponente, la confederación de contrapoderes mundiales—, han hecho literalmente aparición en unas determinadas coordenadas tempo-espaciales. De un lado, los poderes planetarios, encerrados en un edificio convertido en baluarte, fortificado mediante todo tipo de barreras, barricadas y piquetes policiales; del otro, asediándoles, la multitud variopinta e internacional que arremete contra esas murallas intentando romperlas y tomar al asalto la fortaleza en cuyo interior los infames conspiran.

Los hitos de esa forma de protesta son bien conocidos. El precedente serían acaso las protestas contra el aniversario del Fondo Monetario Internacional en Madrid en 1995, aunque se coincide en que el nuevo modelo a seguir lo establecerán las protestas contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio en Seattle en noviembre de 1999. A partir de ahí, las peregrinaciones destinadas a deslegitimar y boicotear en lo posible reuniones del FMI, de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo, del Banco Mundial, del Foro Económico Mundial, de jefes de Estado y de Gobierno, etc. El modelo nos lo podría prestar el caso de Génova en 2001, en el que los manifestantes intentaron repetidamente el asalto de la Zona Roja en que se habían hecho fuertes los representantes del G20. En estos casos las ciudades en que se establece la cumbre internacional son sometidas a auténticas ocupaciones policiales y colocadas casi bajo estados de sitio, lo que no impide que acaben convirtiéndose en verdaderos campos de batalla. Quizá la última gran expresión de este modelo de apropiación insolente del espacio público a cargo de protestatarios que acuden a una cita a la que no han sido invitados y cuya naturaleza denuncian, fuera Rostock en enero de 2007, en que el despliegue policial implicó a miles de agentes, se levantó en torno a los lugares de encuentro una valla de varios kilómetros y se llevaron a cabo actuaciones represivas “preventivas” que bordearon la legalidad constitucional alemana. En el momento actual, o se renuncia a las ciudades para este tipo de encuentros y estos se llevan a lugares de acceso complicado —como Davos, por ejemplo— o bien se cierran fronteras, se suspenden tratados internacionales de libre circulación o se prohíbe el acceso a los centros urbanos a no residentes, como ocurrió en Cannes en la cumbre del G20 de noviembre de 2011.

#### **4. TODO EL PODER PARA EL ÁGORA**

En una fase ulterior, a partir de finales de la década del 2000, la crisis económica ha devuelto el protagonismo a las multitudes locales en las grandes apro-

piaciones fusionales de la calle y la plaza. Una de las actuaciones que más hemos visto repetir en esta etapa ha sido la del cerco e intento de toma del emplazamiento de un poder al que se reprocha su responsabilidad en la situación que padece una parte o toda la población. Ese modelo de acción ya había sido recurrente. En efecto, las marchas civiles de protesta ya habían llevado a cabo incursiones rituales que desembocaban en una especie de asalto metafórico de la concreción espacial de instancias de poder. Una vez licuados en forma de concentración en un punto de partida, los peatones que se identifican como expresión de un sector social afectado por un contencioso u otro, inician su desplazamiento y se van abriendo paso por determinados canales de la red urbana, para finalmente, plantarse ante las puertas del domicilio de los poderes ofensivos. Ante esa presencia, las instancias que alberga se repliegan al interior, mientras que, afuera, los reunidos disfrutan de la sensación de que han vivido una victoria, que pronto reconocerán como efímera.

Como escribe Pierre Sansot (1996: 111), la manifestación popular frente a un centro de poder, “dramatiza una conquista de ese poder, de una manera patética e inmediata”. Dorothy Noyes (1997) ha definido este tipo de actividades, basadas en hacerse presente un grupo humano frente a un edificio, como “performances de fachada”, de las que la tradición festiva popular ya ofrecía precedentes formales, como las cerraduras y otras expresiones de censura popular. En su forma básica encontramos “un grupo de personas –lo más frecuentemente de las clases populares– que se reúnen enfrente de un edificio y llevan a cabo alguna actuación... La actuación va dirigida a quienes se encuentran detrás de la fachada, que deben responder con un tipo u otro de concesión más o menos material: una puerta abierta, vino, víveres, dinero, atención, un cambio de política”. Esa forma de protesta ha conocido expresiones en todas las ciudades del mundo y tiene su referente histórico en aquellas ocasiones en el que el cerco, asalto y toma fueron reales y conllevaron el derrocamiento del régimen que el edificio conquistado representaba, como sucediera en la Bastilla en la Revolución Francesa o el Palacio de Invierno en la Rusa de 1917. El paradigma de hasta dónde puede alcanzar la rutinización de este estilo de protesta nos lo podría prestar la Casa Rosada en Buenos Aires, domicilio del poder ejecutivo argentino, que ha acabado estableciendo una protección fija de vallas que garantice una distancia de seguridad entre sus puertas y las constantes protestas que se despliegan contra la autoridad que cobija y representa.

Como se ha hecho notar, esa forma de impugnación de los poderes basadas en el sitio y el intento o amenaza de asalto de centros de poder ha conocido en los últimos tiempos expresiones de gran espectacularidad y de la máxima resonancia mediática. Lo significativo acaso sea ahora que las instituciones políticas a cuya sede se pone cerco ya no son gubernamentales, sino parlamentarias, con lo que se entiende que el reproche colectivo es dirigido a la casta política en general. Es decir, lo que se impugna es la democracia formal en sí, o al menos la forma inauténtica en que se da el momento actual. Esta afrenta directa al poder legislativo –que el grito “¡no nos representan!” resume bien– ha tenido sus ejemplos en los asedios al Alþingi islandés en noviembre de 2008; la ocupación por empleados públicos del Capitolio de Madison, en Wisconsin, en febrero de

2011, o del de California en Sacramento por estudiantes en marzo de 2012, o las exitosas convocatorias de rodear los parlamentos griego y catalán en junio 2011; el español en septiembre 2012 o el portugués un mes más tarde. A remarcar que no se trata de una nueva tecnología para las protestas colectivas. Recordemos los grandes desórdenes que provocó la policía –los jueces llegaron a hablar de “disturbios policiales”– para cumplir con su objetivo de proteger a los delegados del Partido Demócrata norteamericano reunidos en el International Amphitheater de Chicago, en el verano de 1968, en unos hechos que Norman Mailer llamó, titulando uno de sus libros más conocidos, “el sitio de Chicago” (Mailer, 2012 [1968]). Tampoco olvidemos el estudio de John Lofland sobre las apropiaciones simbólicas de la oficina del Gobernador y las instalaciones del Capitolio de California entre 1975 y 1980, cuyo valor reside no sólo en el análisis propuesto acerca de este tipo de ocupaciones simbólicas, sino en la lucidez de un pronóstico que les atribuía un papel cada vez más relevante en las movilizaciones sociales.

Lo mismo podría decirse de otras formas de expresión que usan como soporte básico una transgresión de las funciones consideradas «normales» del espacio público, sólo que lo hacen no sólo marchando, sino, al contrario, quedándose. En estos casos los viandantes se niegan a disolver el cúmulo humano que suscitan protestando y se niegan a abandonar el espacio ocupado en el centro de la ciudad. Esta modalidad puede tener desenlaces trágicos cuando las fuerzas represivas deciden actuar con violencia para expulsar a los manifestantes, como ocurrió en la plaza de Tian’anmen de Pekín en 1989, pero también ha logrado derrocar regímenes, como sucedió con el de Milosevic en Yugoslavia, incapaz de soportar la presencia persistente y pacífica de ciudadanos descontentos en el centro de Belgrado en septiembre del 2000. El formato de quedada de protesta que mayor difusión ha alcanzado en el actual ciclo es acaso el de las acampadas levantadas ante sedes institucionales o en lugares emblemáticos de los centros urbanos. El modelo de actuación no es inédito –recuérdese el campamento en pro del 0,7 % de diciembre 1994 en la Diagonal de Barcelona, o el de los trabajadores de Sintel en la Castellana de Madrid en 2001–, pero alcanza unos niveles máximos de incidencia política de la mano de las llamadas “revoluciones de colores” en la Europa postcomunista: la “revolución de las rosas”, que forzó una salida del poder de Eduard Shevardnadze en Georgia el 2003; la “revolución naranja”, impugnando la elección de Víktor Yushchenko en Ucrania el año 2004; la “revolución de los tulipanes”, que derrocó el gobierno de Askar Akayev en Kirguistán en 2005, o la “revolución del cedro”, que impuso la salida de las fuerzas de Siria del Líbano en el año 2005.

Por supuesto que ha habido cambios importantes en la organización interna de las manifestaciones y en su significado político. El descrédito de los grandes partidos y sindicatos clásicos ha hecho que estos acontecimientos hayan ganado en autonomía y se hayan convertido ya no en instrumentos al servicio de una organización convocante, sino que sea el propio evento en sí el que acabe obteniendo el estatuto de sujeto político. Ya se insinuaba en movimientos como Reclaim the Streets en el contexto del altermundismo de principios de siglo y lo hemos acabado de ver de la mano de las llamadas primaveras árabes de Túnez

y Egipto, del movimiento 15M español o del Occupy Wall Street en Estados Unidos. En estos casos las acampadas se ganaron el papel de auténticas entidades políticas independientes, con vocación incluso constituyente y que podían desarrollar funciones interlocutoras a través del sistema asambleario de que se dotaban. Lo interesante es que esos campamentos de protesta se asociaban íntimamente a los espacios en que se levantaban, como si la voz que allí se elevaba a través de las asambleas no fuera la de la comunidad social suscitada, sino la de ese espacio mismo, esas plazas que encontraban en sus ocupantes el vehículo mediante el cual personificarse y actuar, y no al revés. La plaza Sintagma en Atenas, la Tahrir en El Cairo, la Puerta del Sol en Madrid, la plaza Habima de Tel Aviv o Zucotti Park en Chicago, no eran meros receptáculos o contenedores de un contestación social, sino entidades súbitamente vivificadas que convertían a sus ocupantes en instrumentos al servicio de una indignación que ya no era de los ciudadanos, sino de la ciudad misma.

Esta emancipación de la plaza y la calle, que las hace pasar de un papel coprotagonista de la acción colectiva, que presta al mismo tiempo escenarios físicos y valores simbólicos, a constituirse ella misma en sujeto de la vida política no puede sustraerse del idealismo y hasta de la mística del espacio público que conlleva el desarrollo de lo que se ha dado en llamar, siguiendo a Žižek (2009), postpolítica, con su proyecto de superación de la lucha de clases y de abandono de las divisiones ideológicas clásicas en función de nuevos lenguajes y nuevos paradigmas. Uno de los ejes de esa revisión doctrinal de los debates públicos es el ciudadanía, que en el fondo, más allá de su aspecto novedoso, no deja de ser una nueva expresión del viejo republicanism, para el que el espacio público no sería otra cosa que la espacialización física de uno de sus derivados conceptuales: la llamada sociedad civil. La ideología ciudadanista es objeto de diversas interpretaciones, algunas de las cuales aparecerían en la base de movimientos y movilizaciones hipercríticas, puesto que bien podría decirse que ha acabado incorporándose al instrumental teórico de los restos de la izquierda histórica e incluso de los sectores radicales que los medios oficiales han etiquetado como "antisistema". Pero también el ciudadanía está siendo la doctrina oficial en que se sustentan políticas tanto socialdemócratas como conservadoras que hacen el elogio del tercer sector, la labor de las ONGs o las virtudes de una definición bien particular del capital social. Esas dos lecturas en que se podría esquematizar hoy el uso del ciudadanía como ideología de referencia se corresponden con las dos versiones que Mary Kaldor (2005: 21-24) reconocía de la noción de "sociedad civil": la neoliberal y la militante, aplicada esta última a las corrientes postmarxistas que apuestan por un aumento de la participación y la autogestión y que reclaman una continua activación de la ciudadanía al margen de la política formal y en orden a constituirse en fuente permanentemente de fiscalización y crítica de los poderes gubernamentales y económicos.

La expresión actual de este ciudadanía militante la conforman sin duda las grandes movilizaciones que se han conocido a lo largo y ancho del planeta, y cuyo paradigma sería acaso el de los indignados españoles del 15M en 2011. No sólo como indicativo de una reacción masiva y airada ante unas circunstancias sociales cada vez más inaceptables, sino por lo que ha implicado de recuperación de la

calle como escenario para las luchas civiles y de incorporación o reincorporación de miles de personas a la discusión y la acción políticas. Ahora bien, esa valoración positiva de la respuesta popular ante los abusos del poder político y económico no debe ser incompatible con una consideración ponderada de la naturaleza de este tipo de movimientos, que se centran en la vindicación de una agudización de los valores abstractos de la democracia, es decir en la potenciación de una imaginaria ecúmene igualitaria basada en el individuo autónomo, responsable y racional, agente libre y consciente de su capacidad para propiciar todo tipo de cambios, para el que cualquier otra identificación que no sea la de ciudadano resulta improcedente, lo que se traduce en un singular elogio del anonimato (cf. López Petit et al., 2009. Nos encontramos con el núcleo duro de lo que autores como Habermas entienden, en efecto y como veíamos, como el concepto republicano de política, artefacto mediador que permite y regula la autodeterminación de agregaciones solidarias y autónomas, formadas por individuos libres e iguales conscientes de su recíproca dependencia, que, al margen o incluso –como es el caso– en contra del Estado y del mercado, alcanzan el entendimiento mediante el intercambio horizontal y permanentemente renovado de argumentos.

Esa especie de democraticismo radical se funda en una coordinación dialogada y dialogante de estrategias de cooperación, de afinidad o de conflicto, que se articulan en el transcurso mismo de su devenir y que llevan a cabo siempre personas individuales que ejercitan de forma racional su capacidad y su derecho a pronunciarse y actuar en relación a asuntos que conciernen a todos. Y ello en un escenario –el espacio público como marco al mismo tiempo abstracto y concreto– en el que la pluralidad de presencias e intereses se somete a normas de actuación pertinentes, racionales y justificables, cuya generación y mantenimiento no dependen de normas jurídicas, sino de la autoorganización de pareceres e iniciativas. En ese sistema autogestionado de discusión y acción –del que las asambleas en las plazas públicas serían dramatización– el individuo alcanza no sólo su máximo nivel de institucionalización política, sino también su altura definitiva de su “eminente dignidad moral”, por plantearlo como hacía Louis Rougier al reconocer las raíces de lo que llamaba la “mística democrática”, aquella de la que dependía la resolución del problema de la obediencia libremente consentida (Rougier, 1935: 41-44). El individuo asambleario, por llamar de algún modo al personaje central de los nuevos movimientos sociales, conduce al individuo a su grado superior de eficacia simbólica, como núcleo indivisible de una vida civil entendida como vida de y entre conciudadanos que generan y controlan cooperativamente esferas en las que queda aparcada cualquier génesis histórica o cualquier estreñimiento socioestructural, una especie de limbo de coincidencia cuyos habitantes llegan a acuerdos acerca de qué hacer y qué decir en y ante cada situación. Esa tierra de nadie en que reina la comunicación pura existe funciona como si los dispositivos de producción, intercambio o distribución hubieran quedado al margen y como si sectores sociales en conflicto hubieran decidido pactar una especie de tregua.

Estaríamos entonces, según lo expuesto hasta aquí, ante una revitalización del viejo humanismo subjetivista, con la relativa novedad de un circunstancialismo militante –que da pie a lo que se ha dado en llamar movimientismo–, ejercido por

individuos o colectivos que se reúnen y actúan al servicio de causas específicas, en momentos puntuales y en escenarios muy restringidos –*ahora y aquí*–, renunciando a toda organicidad, a toda adscripción doctrinal clara y a cualquier cosa parecida a un proyecto de transformación o emancipación social que vaya más allá de un vitalismo más bien borroso. Estos movimientos llevan hasta las últimas consecuencias la lógica del ciudadanía en tanto que acuerdo de heterogeneidades inconmensurables que, no obstante, asumen articulaciones cooperativas momentáneas en aras a la consecución de objetivos compartidos. Esas formas de movilización –de las que el 15M sería apoteosis– prefieren modalidades no convencionales y espontáneas de activismo, protagonizadas por individuos conscientes y motivados, que renuncian o reniegan de cualquier cosa que se parezca a un encuadramiento organizativo o doctrinal, que parecen proceder y regresar luego a una especie de vacío sin estructura y que se prestan como elementos primarios de uniones volátiles, pero potentes, basadas en una mezcla efervescente de emoción, impaciencia y convicción, sin banderas, sin himnos, sin líderes, sin centro, movilizaciones alternativas sin alternativas, que se fundan en principios abstractos de índole esencialmente moral y para las que la conceptualización de lo colectivo es complicada, cuando no imposible.

Entre otros efectos, este tipo de concepciones de la acción política al margen de la política se traduce, en efecto, en la institucionalización de la asamblea como instrumento por antonomasia de y para la concertación entre individuos que no aceptan ser representados por nada ni por nadie. Esta forma radical de parlamentarismo se conforma como órgano inorgánico cuyos componentes se pasan el tiempo negociando y discutiendo entre sí, pero que tienen graves dificultades con negociar o discutir con cualquier instancia exterior, porque en realidad, y como señala Carl Offe (1992: 179), no tienen nada que ofrecer que no sea su autenticidad comunitaria, lo que condiciona que sea más intralocutora que interlocutora. El activismo de este tipo de movimientos se expresa de modo análogo: generación de pequeñas o grandes burbujas de lucidez colectiva, que operan como espasmos en relación y contra determinadas circunstancias consideradas inadmisibles, iniciativas de apropiación no pocas veces inamistosa del espacio público y que pueden ser especialmente espectaculares, que ponen el acento en la creatividad y que toman prestados elementos procedentes de la fiesta popular o de la performance artística. Se trata de movilizaciones derivadas de campañas específicas, para las que pueden establecerse mecanismos e instancias de coordinación provisionales que se desactivan después..., hasta la próxima oportunidad en la que nuevas coordenadas y asuntos las vuelvan a generar poco menos que de la nada.

Cada oportunidad movilizadora –cada convocatoria, cada ocupación de la calle o la plaza, cada asamblea, cada acción– instaaura así una verdad comunicacional intensamente vivida, una exaltación en la que las relaciones de producción, las dependencias familiares o institucionales se han desvanecido. Sociedad concebida ante todo como acaecer, como generación de grupalidades en proceso permanente de estructuración, basadas en una conexión flotante, hecha de códigos abiertos, intensidades emocionales, flujos y haces de interactividad recíproca entre individuos, puesto que no se pierde de vista el axioma liberal según el cual es

del individuo y su autonomía del que depende toda emancipación económica o política; vida social como concatenación y encadenamiento de coaliciones momentáneas entre sujetos que definen lo que ocurre a medida que ocurre y enfrentan emergencias problemáticas administrándolas desde una racionalidad cooperativa elaborada desde el interior de cada circunstancia particular. Se construye de este modo un refugio provisional, pero satisfactorio, ante las inclemencias de la estructura social y política existente, una emancipación en última instancia ilusoria de la gravitación de las clases y los enclavamientos, una victoria momentánea de la realidad como construcción interpersonal sobre lo real como experiencia objetiva del mundo. Un sueño del que tarde o temprano se acaba despertando.

No se trata ahora de ahondar en las características de esa ideología, cuya éxito no puede desligarse de las nuevas tipologías de movimientos sociales y nuevos formatos para la participación de la gente en la gestión de sus propios asuntos (al respecto me remito a Domínguez, 2011). Se trata más bien de hacer notar como en esa nueva política al margen de la política el espacio público juega un rol estratégico, en la medida en que se le atribuye la misión de realizar espacialmente las verdades de la democracia como instrumento de mediación entre lo político y lo social y de control de las personas sobre los poderes que administran en su nombre la vida en común (Delgado, 2011). Es ahí donde la independización de la plaza y de la calle y su conformación como sujetos políticos se entiende, puesto que expresa la pugna entre dos concepciones antagónicas de lo que es y debe ser ese espacio público, un espacio público que se impregna ahora de un significado que trasciende ampliamente el que hasta ahora hacía de él un mero sinónimo de espacio urbano de libre acceso. Para el ciudadanía neoliberal – que es el que, por ejemplo, orienta los discursos y las normativa municipales en materia de urbanidad y civismo– la noción de espacio público remite a un prosenio amable y desconflictivado en que se territorializan los principios abstractos de la mediación estatal y en el que los segmentos enfrentados de la sociedad pactan una tregua perpetua y aceptan dirimir aparte, “en otro sitio”, sus contentos. En cambio, para el ciudadanía radical –que se correspondería con la consigna “democracia real, ya”– el espacio público se debe convertir, como consecuencia de su recuperación popular, en lo que prometió ser de la mano del proyecto democrático moderno: el lugar al que los ciudadanos acudían para pronunciarse en voz alta y en libertad sobre cuestiones que les concernían.

Y es ahí donde se puede indagar la genealogía no siempre explícita de esa vindicación y toma de la calle y de la plaza: en la mística del espacio público indisoluble del ciudadanía y en sus antecedentes inmediatos, el republicanismo y las corrientes de democracia radical, una mística de la que Jürgen Habermas (2004 [1962]) sería el teórico principal, al localizar las raíces kantianas y en la publicidad ilustrada de la noción de espacio público procurada por la filosofía política actual. Ahora bien, fue Hannah Arendt (1998 [1958]; ver también Castoriadis, 2004) quien visualizó en su pensamiento la dimensión espacial de un concepto hasta ella estrictamente teórico, antes de que arquitectos, urbanistas e ideólogos de la ciudad lo aplicaran a los intersticios abiertos entre volúmenes, es decir los huecos urbanos. En efecto, fue Arendt quien fue a buscar el modelo del

espacio público moderno en la Antigüedad clásica, cuna y emblema de la democracia como forma política y como ideología: el ágora griega. Es en la polis griega donde Arendt reconoce el gran ensayo de democracia directa en la que el pueblo existía en oposición a “representantes” y “expertos”, donde lo político se plasmaba como encuentro y coincidencia con los demás y donde el Estado como instancia separada del cuerpo de los ciudadanos resultaba inconcebible. La esfera pública halla en la polis su expresión literal, puesto que el ágora era justo eso: un medio ambiente dotado de límites físicos en cuyo seno se dice no sólo lo que se puede, sino lo que debe ser dicho, lo que se pone en común con los otros. Esa dilucidación del espacio público como *ta koina*, espacio que pertenece a todos y que existe en tanto todos pueden acceder a él y encontrar en él un dominio sin dominadores, es una de las aportaciones principales de Hannah Arendt a la ideología ciudadanista, cuya radicalidad expresan las grandes acampadas que han conocido grandes y pequeñas ciudades de los cinco continentes.

Pero atendamos un caso particular en el que vemos dramatizarse este litigio entre variantes “de derecha” y “de izquierda” del idealismo del espacio público. Como en otras muchas ciudades del estado español, Barcelona conoció su acampada. Fue en la Plaça de Catalunya, en el corazón de la ciudad, en el doble sentido de no sólo de órgano vital –nudo de conexiones, ubicación de establecimientos comerciales emblemáticos, punto de unión y frontera a la vez entre los barrios modernos y medievales–, sino también en el de residencia de una determinada sentimentalidad ciudadana, tanto individual como colectiva (cf. de la Peña, 2003). El logo de la movilización era la misma imagen del mosaico de la rosa de los vientos que ocupa el gran centro de la plaza, lo que venía a explicitar que no se la consideraba un mero escenario, ni la base material de un asentamiento que se hubiera podido establecer en cualquier otro sitio, sino que era erigida por sus ocupantes en sujeto político mismo del movimiento. El día 27 de mayo, se produjo un escandaloso intento de desalojo disfrazado de operación de higiene pública. A primera hora de la mañana, las brigadas municipales, protegidas por la policía antidisturbios, ensayaron una expulsión de los acampados para proceder a la limpieza de la plaza, lo que daba entender que para las autoridades los concentrados suponían una vulneración no tanto del orden público como de las normativas vigentes sobre calidad y salubridad ciudadanas. Pero, al poco, los destacamentos de empleados de la limpieza y la policía asaltantes se veían a su vez rodeados de una multitud airada que había acudido espontáneamente y que impedía la salida de los camiones de recogida de basura en que se habían cargado por la fuerza las tiendas de campaña y los enseres personales de los acampados. En unas horas se habían congregado miles de personas, que, en un determinado momento, se lanzaban a la reconquista de la plaza, obligando a retirarse vergonzantemente a quienes habían intentado usurparla.

Si este episodio merece ser destacado es porque permite reconocer dramatizado el contencioso entre esas dos nociones de “espacio público”, igualmente centrales en las agendas políticas tanto oficiales como de oposición y protesta. Para las primeras “espacio público” –con frecuencia “espacio público de calidad”– quiere decir proscenio privilegiado para las buenas prácticas de ciudadanía, en el que se exige que –aunque sea por la fuerza– se espacialice la utopía de una so-

ciudad culta, amable y limpia, hecha de seres sensatos, libres e iguales, teatro de consenso y mediación y son expulsados o excluidos todos aquellos que hayan sido declarados indeseables, aunque sólo sea por su incapacidad de exhibir modales de clase media. Por el otro lado, la plaza era reclamada como realización de los principios democráticos radicales vindicados por el ciudadanía de izquierdas, para los que el espacio público es no sólo lugar para el libre debate, sino síntesis encarnada de la propia comunidad de ciudadanos, de sus verdades e impaciencias, forma física que adoptaba su exigencia de que el proyecto moderno de equidad y justicia se convirtiera en algo más que un horizonte perpetuamente lejano.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABÉLES, Marc. "Modern Political Ritual". En: *Current Anthropology*, vol. 29, nº 3 (1988). Chicago : University of Chicago Press, 1988; pp. 391-404.
- ADELL ARGILÉS, Ramón. "Manifestations en Espagne et transition démocratique". En: *Cahiers de la Sécurité Intérieure*, nº 27, 1997. Paris: Institute des Hautes Études de la Sécurité, 1997; pp. 203-222.
- ARCHILA NEIRA, Mauricio. *Idas y venidas, vueltas y revueltas*. 1ª ed. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008; 508 p.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*, 1ª ed. Barcelona: Paidós, 1998 [1958].
- AUGOYARD, Jean-François. *Pas à pas. Essai sur les cheminement quotidien en milieu urbain*, 2ª ed. Bernin: À la croissé, 2010; 214 p.
- BALANDIER, Georges. 1ª ed. *El poder en escenas*. Barcelona: Paidós, 1994; 192 p.
- BOLÍVAR, Edgar. "Circuitos ceremoniales y festivos en Medellín". En: Herrera, Daniel. (ed.), *Memoria y ciudad. Memoria, identidad y comunicación*, 1ª ed. Medellín: Universidad de Antioquia, 1996; 202 p.
- BOURDIEU, Pierre. "La délégation et le fétichisme politique". En: *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº. 52-53 (junio 1984); París: Éditions de l'EHESS, 1984; pp. 49-55.
- BRAND, K.-W. "Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales: fases de crítica cultural y ciclos de movilización del nuevo radicalismo de clases medias". En: R. Dalton y M. Kuechler, eds. *Los nuevos movimientos sociales*, 1ª ed. València: Edicions Alfons el Magnànim, 1992; 427 p.
- CASTORIADIS, Cornelius. "La polis griega y la creación de la democracia". En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, 2ª ed. Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 97-131.
- CERTEAU, Michel de. *La conquista de la paraula*. 1ª ed., Barcelona: Estela, 1970; 119 p.
- CHAFFEE, Lyman. "Dramaturgical Politics: The Culture and Ritual of Demonstrations in Argentina". En: *Media, Culture and Society*, nº 15 (1993). Thousand Oaks, Ca.: Sage Publications, 1995; pp. 113-35.
- CHAMPAGNE, Patrick. "La manifestation, la production de l'événement politique". En: *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 52-53 (junio 1984). París: Éditions EHESS, 1984; pp. 19-41.

- COLLET, Serge. "La manifestation de rue comme production culturelle militante". En: *Ethnologie française*, vol. XII/2 (1982). París, Société d'Ethnologie Française, 1982; pp. 167-77.
- . "Les pratiques manifestantes comme processus révélateur des identités culturelles". En: *Terrain*, nº 3 (octubre 1988); París: Ministère de Culture, 1988.
- CRUCES, Francisco. "El ritual de la protesta en las marchas urbanas". En: N. García Canclini (ed.), *Cultura y comunicación en Ciudad de México*, 1ª ed. México DF: Grijalbo, vol. II, 1998; 383 p.
- . y DÍAZ DE RADA, Ángel. "Representación simbólica y representación política: el mitin como puesta en escena del vínculo electoral". En: *Revista de Occidente*, nº 170-171 (julio-agosto 1995); Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 1995; pp. 162-180.
- DE LA PEÑA, Gabriela. "Co-presencia y visibilidades en juego: la Plaza de Cataluña en Barcelona". En: *Zainak*, nº 23 (2003). Bilbao: Eusko Ikankutza, 2003; pp. 487-511.
- DELGADO, Manuel. *El espacio público como ideología*. 1ª ed. Madrid: La Catarata, 2011; 120 p.
- . (dir.), *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. 1ª ed. Barcelona: Departament de Cultura, 2004; 354 p.
- DELGADO, Manuel; HORTA, Gerard, y PADULLÉS, Jofre. *Lluites secretes. La cultura de la clandestinitat a Catalunya sota el franquisme*. 1ª ed. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2012; 209 p.
- DOMÍNGUEZ, Mario. *Ciudadanismo y postpolítica*. Federación de Estudiantes Libertarixs, Somosaguas, 2011; 75 p.
- ENTEL, Alicia. *La ciudad bajo sospecha. Comunicación y protesta urbana*. 1ª ed. Buenos Aires: Paidós, 1996; 190 p.
- FAVRE, Pierre, dir., *La manifestation*. 1ª ed. París: Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, 1990; 391 p.
- FILLIEULE, Olivier. *Sociologie de la protestation. Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*, 1ª ed. París: L'Harmattan, 1993; 288 p.
- . y TARTAKOVSKY, Danielle. *La manifestation*. 1ª ed. París: Presses de Sciences Po, 2008; 184 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. 5ª ed. Barcelona: Gustavo Gili, 2004 [1962]; 352 p.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. 1ª ed. Barcelona: Debate, 2004; 461 p.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Manuel. *La normalización de la protesta. El caso de las manifestaciones en España (1980-2008)*. 1ª ed. Madrid: Centro de Estudios Sociológicos, 2011; 87 p.
- KALDOR, Mary. *La sociedad global. Una respuesta a la guerra*. 1ª ed. Barcelona: Tusquets, 2005; 237 p.
- KAPLAN, Telmma. *Ciudad roja, periodo azul*, 1ª ed. Barcelona: Península, 2003 [1992]; 365 p.
- KARAKOSTAKI, Charitini. "S'indigne à Athènes. Pathologies d'un mouvement". En: *Multitudes*, nº 50 (septiembre 2012); París: Association Multitudes, 2012; pp. 68-74.

- KERTZER, David I. "Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales". En: *L'Homme*, vol. XXXI/1 (enero-marzo 1992). París: Éditions EHESS, 1992; pp. 79-90.
- LICONA, Ernesto y MARTÍNEZ MANZANERO, Betsabé. "El Zócalo de la ciudad de Puebla como espacio público de protesta social", *Diario de Campo*, n° 34 (julio 2005). México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005; pp. 52-63.
- LOFLAND, John. *Protest: Studies of Collective Behavior and Social*. 1ª ed. Transaction Pu., New Brunswick, NJ, 2008; 349 p.
- . y FINK, Michael. *Symbolic Sit-Ins: Protest and the California Capitol*, 2ª ed. Washington DC: University Press of America, 1982; 117 p.
- LOFLAND, Lyn H. *The Public Realm. Exploring the City's Quintessential. Social Territory*. 1ª ed. Nueva York: Aldine de Gruyter, 1998; 305 p.
- LÓPEZ PETIT, Santiago et al. *La fuerza del anonimato*. 1ª ed. Barcelona: Bellaterra, 2009; 237 p.
- MAILER, Norman. *Miami y el sitio de Chicago*. 1ª ed. Madrid: Capitán Swing, 2012 [1968]; 288 p.
- MARIN, Louis. "Une mise en signification de l'espace social. Manifestation, cortège, défilé, procession (notes sémiotiques)". En: *Sociologie du Sud-Est*, n° 37-38 (julio-diciembre 1983). Aix-en-Provence: Association des Sociologues du Sud-Est, 1983; pp. 13-27.
- McCARTHY, John y WOHLSTEIN, Ronald T. 1998. "The Institutionalization of Protest". En: D.S. Meyer, ed. *Globalization and Social Movements*, 1ª ed., Boulder, (Col.): Rowland & Littlefield, 1998; pp. 83-110.
- . ; McPHAIL, Clark, y SMITH, Jackie. "Images of Protest. Dimensions of Selection Bias in Media Coverage of Washington Demonstrations, 1982 and 1991". En: *American Journal of Sociology*, n° 82 (1998). Chicago: University of Chicago Press, 1998; pp. 479-99.
- MEYER, David S. "Institutionalizing Dissent: The United States Structure of Political Opportunity and the End of the Nuclear Freeze Movement", *Sociological Inquiry*, n° 65 (1993). Hoboken: NJ, Wiley-Blackwell, 1993; pp. 181-206.
- MILBRATH, Lester W. y GOEL, Madan Lal. 1977. *Political Participation: How and why do people get involved in politics?* 2ª ed. Chicago: Rand McNally College Pub., 1977; 223 p.
- MORAN, María Luz. "Viejos y nuevos espacios para la ciudadanía: la manifestación del 15 de febrero de 2003 en Madrid". En: *Política y sociedad*, vol. 42, n° 2 (2005). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005; pp. 95-113.
- NOYES, Dorothy. "Els performances de façana a la Catalunya moderna: ostentació, respecte, reivindicació, rebuig". En: J. Capdevila y A. García Larios, A., eds., *La festa a Catalunya*, 1ª ed. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 125-50.
- OFFE, Carl. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, 2ª ed. Madrid: Sistema, 1992; 265 p.
- OFFERLÉ, Michel. "Bajar a la calle. De la 'jornada' a la 'manif'". En: *Política*, vol. 44 (2005). Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2005; pp. 33-59.
- OZOUF, Mona. "Le Cortège et la Ville: les itinéraires parisiens des fêtes révolutionnaires". En: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. XXVI/5 (septiembre 1971). París: Éditions de l'EHESS, 1972; pp. 889-916.

- PETERSEN, Annelise Ballegaard. "...Sert uniquement à faire circuler". En: S.E. Larsen y A.B. Petersen (eds.). *La rue, espace ouvert*. 1ª ed. Odense: Odense University Press, 1997; 219 p.
- RIVERA BEIRAS, Iñaki. "¿De qué (y de quiénes) hablamos cuando nos referimos a los movimientos sociales?". En: R. Bergalli e I. Rivera Beiras (coords.). *Emergencias urbanas*. 1ª ed. Barcelona : Anthropos, 2004; 334 p.
- ROBERT, Vincent. *Les chemins de la manifestation*. 1ª ed. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1996. 334 p.
- RODRÍGUEZ SALDAÑA, Elsa. "Imágenes del actor colectivo. Una aproximación a la dinámica de las marchas de protesta en la ciudad de México". En: *Revista Nueva Antropología*, vol. XXIII, nº 72 (enero-junio, 2010). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010; pp. 81-101.
- ROUGIER, Louis. *Les Mystiques politiques contemporaines et leurs Incidences internationales*. 1ª ed. París: Librairie du Recueil Sirey, 1935; 124 p.
- SANSOT, Pierre. *Poétique de la ville*. 1ª ed. París: Armand Colin, 1996; 410 p.
- SERRANO GÓMEZ, Miguel. *Diccionario de términos socio-políticos*. 1ª ed. León: Everest, 1977; 210 p.
- SERRANO-MORENO, Juan E. "Ethnographie de l'acampada. La politisation à marche forcée de la génération perdue". En: *Multitudes*, nº 50 (septiembre 2012). París: Association Multitudes; pp. 75-79.
- TILLY, Charles. *From Mobilization to Revolution*. 1ª ed. Chicago: University of Michigan, 1978; 255 p.
- . "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas". En: *Sociológica*, vol. X, nº 28 (mayo-agosto 1995). México DF: Universidad Autónoma de México, 1995.
- . *Violencia colectiva*, 1ª ed. Madrid: Hacer, 2007; 272 p.
- TRAUGOTT, Mark. *Protesta social. Repertorios y ciclos de acción colectiva*. 1ª ed. Madrid: Hacer, 2003; 300 p.
- VALLE, Teresa del. "El alcance de las ocupaciones temporales: la manifestación del 8 de marzo". En: *Andamios para una nueva ciudad*. 1ª ed. Madrid: Cátedra, 1997; pp. 214-20.
- VELASCO, Honorio. "El espacio transformado, el tiempo recuperado". En: *Antropología*, nº 2 (marzo 1992). Asociación Madrileña de Antropología: Madrid, 1992; pp. 5-30.
- ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. 2ª edición. Madrid: Sequitur, 2009; 123 p.