

Introducción

Caían sobre las carpas las últimas horas de la tarde y, en la luz tenue de la primavera coruñesa, al lado del Obelisco y ante los ojos de la asamblea y el cuerpo en construcción de la acampada, un joven, un “cualquiera”¹, trepaba por la imponente fachada del Banco Santander, y bajo aplausos colectivos renombraba un espacio, un mundo. Incorporada a la escena e inscrita en una placa, la *praza 15 de maio* nacía de esta manera en un nuevo paisaje topográfico, en un horizonte reformulado por medio de arquitecturas simbólicas, cartografías morales, mapas políticos y territorios vitales. Un horizonte que se comporta como límite espacial móvil, capaz de avanzar al ritmo de los pasos del caminante, del activista, del soldado o del viajero; capaz de desvelarnos los relieves y las cadencias que nos envuelven. Si es cierto que cada manera de mirar recorta, selecciona y reconfigura a su gusto el paisaje, y si es la mirada la que construye aquél, descubriendo al mirar –siempre y sin excepción– un paisaje de significados, entonces aquel pequeño gesto al atardecer, ejecutado en el centro de la ciudad, descubría ante nuestros ojos un intenso paisaje de acción política.

Como un eco contagioso, viral y resonante, repetido y a la vez diferenciado, los aplausos rebotaban en la plaza de Catalunya, donde “indignados” e “indignadas” convertían las palabras en cajas de herramientas y los cuerpos en plataformas de expresión y comunicación, regiones carnales y simbólicas que redefinían con sus gestos las fronteras de las políticas convencionales. Allí, entre la multitud, Eduardo Galeano charlaba amablemente y sin prisas con varios jóvenes, y tratando de definir lo que quizás resultaba indefinible, echando mano de la poética afectiva con la que teje su hablar, decía que el #15M era como el amor, “infinito mientras dura”². Un amor que se vive intensamente, como si cada día fuera el último, como si en la pasión de los cuerpos que se funden el tiempo dejara de medirse con calendarios y se midiera de repente con los ritmos de la carne y el latir de los pechos entregados.

Hoy, enfriado por el tiempo y la distancia ambigua del oficio antropológico, recojo humildemente el testigo y, midiendo las palabras y las ideas, recuerdo que la poesía, frente a la historia, deja un espacio a lo no acabado, un espacio abierto a lo imaginario. No cuenta tanto lo que fue como lo que siempre puede llegar a ser: giros surrealistas, dobles sentidos, juegos del lenguaje, graciosas rimas, ingeniosos mensajes, metáforas evocadoras, símbolos luminosos e imágenes de impacto. ¿Acaso no había algo de esto en las plazas? Del mismo modo –parafraseando a Northrop Frye– que uno no recurre a *Macbeth* para aprender la historia de Escocia, sino que uno lo hace “para aprender lo que un hombre siente después de haber ganado un reino y perdido su alma” (Geertz, 2001: 370), el poeta no nos dice exactamente lo que ocurrió, sino lo que podría acontecer. La poesía es movimiento, y hasta hoy el #15M no ha pretendido ser otra cosa.

En el presente artículo, centrado especialmente en los primeros compases de la ola de indignación que sacudió las calles y las plazas del estado español en mayo de 2011, trataré de analizar la Acampada Coruña como heterotopía instalada en el centro mismo de la ciudad. El nuevo modelo de política heterotópica desplegado por los recientes movimientos ciudadanos englobados dentro de la “marca” o etiqueta #15M pone de manifiesto una serie de particularismos históricos en las formas contemporáneas de la política de movimiento. Con especial atención, el análisis detendrá su mirada en tres ejes concretos que a ésta le son propios: espacio, tiempo y cuerpo. Pensar las acampadas como heterotopías me llevará a concentrarme en los sujetos, los objetos y las prácticas de relación que los atraviesan, acercándome con mayor énfasis a las políticas corporales y de resubjetivización que el #15M,

1 Para un análisis más detallado de “los cualquiera” y del movimiento indignado, véase *Zoopolitik. Antropología histórica de la multitud: Del Leviatán a los Indignados*, Fernández de Rota, A.; Diz, C., 2012 [En prensa].

2 Ver vídeo: <http://www.youtube.com/watch?v=FZ3M-QmtcL4>



Fig. 1: Praça 15 de maio, Raúl Mella.

desde entonces, ha venido potenciando. Y, así, las heterotopías que inspiran este texto pueden entenderse como utopías localizadas, esto es,

“espacios absolutamente otros, lugares opuestos a todos los demás y que de alguna manera están destinados a borrarlos, compensarlos, neutralizarlos o purificarlos. Son, en cierta manera, contraespacios” (Foucault, 2010: 20).

Pensaré, pues, la Acampada Coruña como un heterotopo, un lugar de (in)versiones, un intersticio productor de deseos. Me arriesgaré a perfilar la categoría de “heterotopías del deseo”, lo cual me llevará a hablar del cuerpo como un lugar de apertura, un paso que ha de ser franqueado, allí donde se ponen en marcha políticas afectivas y de proximidad. Los cuerpos del #15M, individuales y colectivos, devienen los catalizadores de la acción política, los primeros lugares de ensamblaje social. Junto al Obelisco y ante los ojos de la asamblea, la placa instalada simbolizaba esos otros lugares, lugares del anonimato, lugares de lo instituyente. En las últimas horas de la tarde, la *praça 15 de maio*, materializada en el habla de la gente, decía convertirse en el ágora de la ciudadanía.

Acampada Coruña: cambiar el Paisaje para cambiar el Significado

Caminar por el Cantón Grande de A Coruña y atravesar los ángulos que delimitan la “Zona Obelisco” supone absorber un mundo de imágenes y de marcas. Supone, además, cruzar bajo los pies y ante la mirada un lugar de tránsito, de pasaje; un lugar abierto pero ce-

rado sobre sí mismo. Indicando a los transeúntes desde 1894 latitudes, direcciones, horas, presiones y temperaturas, el icónico y referencial Obelisco, fotografía obligada del turista global, se abriga del viento rodeándose de multinacionales (Mango), fundaciones privadas (Barrié de la Maza), bancos y cajas (BBVA, Banco Santander, Banco Pastor, Caixa Galicia), y comercios que se extienden a lo largo de una calle Real que desemboca en el ayuntamiento. Cruzando la carretera, jardines de recreo, hoteles, teatros y casinos completan la postal. Estos ángulos tratan de limitar lo ilimitable. Son el territorio de todo aquello que, por definición, se desterritorializa: flujos de imágenes, flujos de capitales, espectáculo.

Antes de continuar, anotaré casi como anécdota y para seguir describiendo el lugar de la acción, que la quiebra reciente de las cajas gallegas, lideradas por Caixa Galicia (llamada hoy, tras varias fusiones, NovaGalicia Banco), tiene también su efecto en el paisaje visual de la ciudad. Si bien antaño eran las cruces y los emblemas religiosos los que colgaban en lo alto, hoy son los bancos, las grandes empresas y las corporaciones privadas las que, en ciudades como A Coruña, ocupan majestuosos edificios (a veces viejos e históricos, otras novísimos y modernos) luciendo luminosos letreros y proyectando su imagen al *skyline* local. Imagen que hoy, una vez en quiebra, han de reconstruir y modificar. Es precisamente este dominio, visual y pragmático, de lo privado sobre lo público, lo que el que #15M trajo a la arena del debate social luego de su instalación prolongada –a modo de performance cultural– en el centro neurálgico (y también simbólico) de tantas ciudades.

Con el nacimiento de la *praza 15 de maio* este espacio queda resignificado en las prácticas de las asambleas, en los parloteos bajo las carpas, en las pancartas, en los altavoces, en los murales y en los foros virtuales, extensión última y primera del mundo físico reconstruido. Será precisamente un símbolo tan actual y tan propio de la era digital como el “emoticono” –la reconstrucción virtual de la expresión corporal– el que adelante la necesidad del cuerpo, de su presencia, de su peso y su calor, y también de su torpeza y su fragilidad. El cuerpo insustituible en el cara a cara de la acción social, pero también, el cuerpo virtual hecho político a través de las redes y la circulación de mensajes. Ya no el uno sin el otro, sino el uno a través del otro, o antes incluso, el uno en el otro. Lo que llega a las plazas y decide acampar, y aún más, lo que sale semanas después de las plazas, ya no son meros “usuarios” de Internet ni meros espectadores de la sociedad de la información, sino potenciales creadores, *hackers* y agentes activos de una poética³ abierta y colectiva; son híbridos de carne y cable, de hueso y fibra óptica, nuevos sujetos de lo contemporáneo.

Ritmo, pulsión, latencia, nervio, aceleración, sudor eléctrico, energía, potencia; el espacio no existe sin relaciones que le den forma y sentido. O dicho de otro modo: “el espacio es un lugar practicado” (De Certeau, 2000: 129). El nuevo espacio, nunca el mismo mientras dura, se llena y se desborda ahora de nuevas formas de relación, habita una ciudad imaginada, mil ciudades, mil mundos nuevos, tan viejos como los sueños, las esperanzas y los inevitables despertares. El movimiento sin rostro –que se cuelga una careta de *Anonymus*–, el movimiento de innumerables rostros, converge en el centro y no escapa. Circulación centrípeta, convergencia visceral de malestar y náusea. Si el desencanto antiestructural conectaba nerviosamente a los románticos decimonónicos con los *hippies* de la contracultura de los años sesenta, que veían en la ciudad (en “Babilonia”) el símbolo de todos los males, hoy en día los indignados deciden transformar en pasiones alegres y en tácticas propositivas la vieja huida a la naturaleza. Deciden inventar otras ciudades, otras formas de relación y de convivencia. Reinventan, en efecto, el mundo de lo cotidiano. Con una crisis que estalla en el ambiente y en cualquier rincón resuena –en las palabras y en las cosas– y con la caída estrepitosa de los grandes relatos y las grandes instituciones, el “aquí” y el “ahora” se presentan como el marco indiscutible de acción:

3 Del griego *poiein*: inventar, generar, crear.

“Ante tantas posibles quiebras, la ironía es que, finalmente, la locura, el sueño romántico, la utopía es del todo racional. Se trata de minimizar el riesgo en una sociedad que soporta cada vez mayores niveles del mismo” (Gómez-Ullate, 2009: 63).

El mundo en una plaza. Lo global en lo local, pues tal dicotomía hace tiempo que se antoja obsoleta: ¿quién vive hoy desconectado, aislado, fuera de red? La heterotopía producida en las acampadas, alejada de los reglamentos y los códigos oficiales, invierte lo ordinario, modifica en un impulso densamente cultural y significativo aquella “razón práctica” (Sahlins, 1997) tan ligada hoy a la productividad, a las agencias de *rating* y a “los mercados”, desestabilizando con su presencia los linderos de lo convencional. Este vivero emergente de formas de vida, este tiempo de (re)conocimiento, surge de los fuegos verticales de la crisis: crisis de la política de representación, crisis de partidos y sindicatos, crisis del discurso, del mercado y del sistema financiero, crisis medioambiental, crisis de valores y del lenguaje... crisis de la vida. Antes de quemarse, encenderse lentamente.

Al calor de estos fuegos, M.D, un estudiante de filosofía amante del ciberpunk, la zoopolítica y la tecnología, navega en la red y actualiza en el blog de la acampada los ecos de Sol. El espacio que ahora ocupa como un pirata fue en algún tiempo el límite entre la tierra y el mar. A Coruña es una ciudad de intercambio marítimo que ya en el siglo XIX operaba como una puerta a las Américas. Será el barco, la heterotopía foucaultiana por excelencia, el que arrastre a la ciudad los vientos de cambio, las novedades llegadas desde mundos exóticos: “un trozo de espacio flotante, un lugar sin lugar que vive por sí mismo, entregado fatalmente al infinito del mar” (Foucault, 2010: 32).

El Obelisco, producto de aquella época, se convertirá en un enclave de seducción, en una referencia espaciotemporal, inventando –igual que una nave cuando arriba a puerto– las posibilidades de encuentro. Todavía hoy, tanto tiempo después, sigue siendo el lugar de “quedada” de pandillas y uno de los lugares de paseo preferidos por los mayores. Y es también lugar de concentraciones y manifestaciones, siempre presente en la cartografía crítica de los activistas coruñeses. Pero a finales del siglo XIX, en el modelo de aquella ciudad burguesa, como explica el arquitecto indignado Xoán M. Mosquera (comunicación personal, 2011), existían dos mecanismos principales de regulación y ordenación urbana: uno referido a la altura de la cornisa y otro referido al plano, que escinde el espacio público del privado. Ambos mecanismos establecían un patrón característico de la Modernidad: el de la continuidad en el paisaje urbanístico.

A día de hoy, justo a unos pocos metros del Banco Santander, donde la asamblea asistía en un alegre caos a la instalación de la placa, se yergue en un exagerado acento de modernidad el edificio de la Fundación Caixa Galicia. En un ejercicio de ilusionismo futurista, la fachada se eleva oblicuamente, pareciendo estirarse hasta el infinito si la miras desde abajo, haciéndole sombra a los paseantes. El #15M coruñés, con su intento de reapropiación del espacio público, fue capaz de materializar en la Acampada su deseo de contrarrestar la colonización corporativista.

Sobre lo público y el derecho a hablar

Si la figura del *flâneur* es evocada por Baudelaire en *El pintor de la vida moderna* para describir al parisino de los bulevares, que se viste para ser observado “y cuya verdadera vida depende del interés que despierta en los demás en la calle” (Sennet, 1978: 264) –figura luego retomada por Poe para retratar al londinense de clase media en “El hombre en la multitud”– nuestra época nos permite asistir, en cambio, al hundimiento progresivo de lo público, recientemente acentuado con la marea de recortes y políticas de ajuste cuyo efecto social más inminente parece ser el desmantelamiento imparable del estado del bienestar.

Ante esta omnipresente tendencia privatizadora, el paisaje de la ciudad pasa a ser experimentado a través de la incertidumbre, de tal forma que las formas de percepción propias de la ciudad industrial ya no son adecuadas para comprender ni explicar las nuevas maneras de recorrer la ciudad:

“El tránsito creativo del *flâneur* se ha convertido en un mito que no es posible en la actualidad y menos en emplazamientos dominados por la incertidumbre. Si el habitante de la ciudad industrial todavía disfrutaba del paseo a pie, ningún habitante de la ciudad contemporánea se desplaza a través de sus vacíos sin la protección de su vehículo; no importa la hora que sea. Lo que sumado a la velocidad del desplazamiento, al aire acondicionado, a la información de la radio, a la indicación del tránsito, a la publicidad ubicada al costado de la vía y por último al mensaje del teléfono portátil, anula cualquier posibilidad de diálogo con el entorno inmediato” (Ocampo Failla, 2004: 93).

A pesar de la radicalidad de la cita, creo que podemos reconocer dicha tendencia en muchos de los modos de vida metropolitanos propios de nuestra era. Sin embargo, lo interesante aquí es ver cómo el #15M, superando la anterior “neutralización” que convierte al viandante en un mero telespectador, que intenta evadirse al tiempo que ve paulatinamente atrofiados sus sentidos de percepción, recupera –muchas veces a través de los mismos códigos y tecnologías con las que el poder pretende gobernar los cuerpos, redirigiéndolos y redireccionándolas– esa posibilidad de diálogo con la ciudad y con el otro, generando espacios



Fig.2: Turno de micro abierto en Acampada Coruña, Carlos Diz.

para la interacción, el encuentro y la participación pública, para la palabra, la escucha activa y la discusión política. De este modo, aquello que se denominó “la paradoja de visibilidad y aislamiento” (Sennet, 1978: 39), que se originó en parte en el derecho al silencio en público que tomó forma en el siglo XIX, parece querer superarse a través de la tecnología política de las acampadas y de dispositivos de comunicación y rituales de intercambio como las asambleas, que postulan una suerte de “derecho a hablar”.

Parte del éxito de la acampada como heterotopía estuvo, paradójicamente, en el hecho de romper la lógica del movimiento, esto es, en quebrar la idea que vuelve al espacio contingente a éste. Desde hace décadas, el diseño urbano y la lógica capitalista vienen convirtiendo las plazas y las calles de nuestras ciudades en simples ejes de transición y desplazamientos, lugares por los que pasar, pero nada más. La única función reservada a la calle parece ser, entonces, la de permitir el movimiento. Un buen ejemplo lo vemos al observar el tráfico rodado:

“si ella [la calle] regula demasiado el movimiento, con semáforos, calles de una sola dirección, etc., los automovilistas se vuelven nerviosos o violentos” (Sennet, 1978: 24).

Con su asentamiento antidisciplinario en el centro de la ciudad, y también en el centro de las cámaras y las pantallas globales, la acampada consiguió hacer de algo tan elemental y aparentemente inocente, como el reunirse y juntarse para hablar en el espacio público – volviendo a éste algo más, por tanto, que una vía de paso– una forma radical de democracia real, directa y participativa.

De forma también paradójica, es en nuestros mundos privados, en nuestras zonas de intimidad, donde tendemos a abrirnos al mundo, donde nos convertimos en seres públicos: hablamos de lo que tememos, de lo que amamos, de lo que padecemos; salimos de nosotros mismos desnudándonos con palabras y emociones. El éxito de los primeros compases de la Acampada radicaba, en torno a una asamblea popular, en pasar un altavoz que actuaba como medio de conexión entre estos dos mundos, una interfaz que conectaba el cuerpo individual con el cuerpo de la ciudad, lo que está “fuera” y lo que está “dentro”. Dentro del anonimato de la multitud, las horas de “micro abierto” proporcionaban un espacio personal y terapéutico de expresión, una región afectiva en la que cualquiera podía exteriorizar sus miedos, su rabia y sus anhelos. Eran los cuerpos actuantes de cada quien los que, sumados a los del resto, convertían el territorio de los cualquiera, que en un tiempo fue agua y puerto, en un verdadero espacio público. Otra vez, lo personal volvía a ser político.

En los confines de la asamblea y la acampada, los mundos de lo público y lo privado no vivían ya como esferas independientes, sino que se retroalimentaban, necesitándose el uno al otro. Funcionaban como discursos, producidos y renegociados en los actos del habla. Cada vez más, y me parece oportuno comentarlo, las prácticas de la cibercultura y las rutinas de “postear”, “twittear” o “bloggear” ante la pantalla –que en casos como éste anteceden a las demostraciones físicas sobre el suelo urbano– nos obligan a esforzarnos en superar, o al menos poner en duda, la dicotomía clásica entre lo público y lo privado, pues en nuestros días todo se presenta graciosamente enrevesado. No obstante, parece claro que frente a la postura especulativa de parte de los promotores, las autoridades y los planificadores urbanos, el discurso indignado concibe el espacio público en cuanto realización de un valor ideológico,

“un lugar donde se materializan categorías abstractas como democracia, ciudadanía, convivencia, civismo, consenso y otros valores políticos hoy centrales” (Delgado, 2011: 10).

Políticas del espacio, usos del lenguaje y plazas incorporadas

Es la yuxtaposición de espacios incompatibles una de las características definitorias de las heterotopías foucaultianas. Aquí, las incompatibilidades anteriores hibridaban en la piel de un sujeto político en construcción, un mutante de múltiples pies e incontables cabezas: los *embodied spaces* o “espacios incorporados”, definidos como “emplazamientos donde la experiencia humana y la conciencia toman una forma espacial y material”, de forma que se presentan como modelos para comprender “la creación de lugares a través de la orientación espacial, el movimiento y el lenguaje” (Low; Lawrence-Zúñiga, 2003: 2) [Traducido por el autor], hechos carne en los variados itinerarios políticos de cada uno; o las regiones escénicas de la acampada, que en lenguaje goffmaniano convertía las conversaciones en verdaderos encuentros sociales, regidas por el marco ritual y la particularidad de la situación, y que empleaba los jardines del otro lado de la calle como *backstage* y lugar de oxigenación, en donde desarrollar procesos de comunicación más relajados, inter e intra comisiones, lejos del alboroto de la asamblea popular; o los espacios de flujos y los espacios de lugares, moldeadores de esa “ciudad dual” (Castells, 1995) –los primeros organizados en base a las actividades de procesamiento de información y los segundos en tanto sitios de cotidianidad organizados por la lógica de hacer una vida–, que permitían negociar modos de acción y políticas corporales.

Espacio de reciclaje –tanto de lonas, colchones y alimentos como de tendencias, lemas e idearios políticos–, la esquina arquitectónica del Obelisco funcionaba como lugar de los posibles, contigüidad, confluencia, cruce, plaza. Y cabe subrayar la importancia simbólica y referencial de la palabra “plaza”, pues la placa en la que se leía *praza 15 de maio* superaba los límites de la clasificación arquitectónica, en tanto ayudaba a poblar de imaginarios aquel espacio geométrico que, ahora vivido e incorporado, acogía nuevos significados y valores. En efecto, técnicamente el lugar es definido y clasificado por los expertos como “esquina”, posibilitadora por definición de los encuentros con lo inesperado, con algo o con alguien, una vez que es doblada, dada la vuelta o superada. No olvidemos que esa suerte de “encuentro con lo inesperado” fue, en su momento, el principio original de la ciudad. Sin embargo, los indignados deciden llamar a aquel lugar “plaza”, y en efecto, convertirlo en plaza a través de sus prácticas y relaciones, en un ejercicio lingüístico de redefinición, levantando una plaza allí donde tan sólo rugía el tránsito y el paso acelerado. Y lo hacen, simbólicamente, trayendo al presente el concepto griego de “ágora” o, de forma más inmediata, recuperando las imágenes de la plaza Tahrir en Egipto o de la *qasba* en Túnez; esto es, volviendo a lo público al hacer plaza con sus cuerpos y sus palabras (*plazas incorporadas*), al acampar en las zonas prohibidas del lenguaje, “incorporando” la plaza a su vocabulario cotidiano y a su gramática de acción política.

Y es que los indignados y las indignadas hicieron de las plazas heterotopías a través del lenguaje. Estos nuevos sujetos de lo contemporáneo, enredados digitalmente, interconectados en tiempo real y segmentados por la intermitencia del trabajo precario, se echaron a la plaza para devenir agentes totales del lenguaje. Sujetos ya no sólo hablados por el lenguaje, sino capaces de hablar a través de él, y por sí mismos; capaces de “antropologizar” el lenguaje y negociar a través de él los significados (Fernández de Rota, 2007). Sin obviar que las relaciones de comunicación son también relaciones de poder simbólico, “donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los locutores y sus respectivos grupos” (Bourdieu, 1985: 11), el #15M, adoptando tácticas de inclusión y de proximidad, trató, justamente, de democratizar el lenguaje mediante el empleo de nombres y categorías que a todos (nos) afectan (“crisis”, “paro”, “pensión”, “hipoteca”, “trabajo”, “futuro”, “miedo”, etc.) y, sobre todo, dando directamente la palabra, en asambleas y turnos de micro abierto, a quien quisiera o necesitase hacerse oír.

Se echaron a la plaza y, haciendo del cuerpo el primer escenario de performatividad (y

recordándonos que toda voz se emite con un cuerpo), se reapropiaron del lenguaje que los había indignado: la democracia era ahora algo distinto, algo cotidiano, directo, sentido y experimentado, algo cercano, palpable y real. Se repetían conceptos como “transición”, “democracia”, “consenso” y “comisiones”, pero los significados querían ser completamente nuevos. La plaza era algo hablado, algo situado entre la experiencia de los cuerpos. Primero se iba a la plaza para hablar, pero luego la plaza se instalaba en el habla, y aún es más, la plaza devenía una manera de hablar. En este sentido, la otredad de las acampadas en tanto heterotopías se encontraba, en parte, en ese habla “otra”, en esa capacidad creativa de redescubrir el mundo a través de los usos creativos del lenguaje:

“Las heterotopías inquietan porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan la sintaxis, y no sólo la que construye las frases, [sino] también aquella menos evidente que hace mantenerse juntas –lado a lado y frente a frente– las palabras y las cosas” (Foucault, 2006: 3).

De este modo, la política heterotópica de los indignados no sólo nos desvela, a través del cuerpo y de las palabras, la posible heterogeneidad de los espacios vividos, sino que nos revela que esos espacios alternativos de la “otredad” pueden ser experimentados directamente, y no tan sólo mediante las fantasías y las imaginaciones utópicas. Así, frente al utopismo como “juego espacial” –donde la ciudad se aparece como la figura *par excellence* tanto de la materialización utópica como de su contraparte distópica, bien desde la ciudad de Dios a la ciudad-Estado descrita en la *Odisea* de Homero o la ciudad de Tomás Moro, bien desde Babilonia, Sodoma y Gomorra, a las formas urbanas distópicas descritas por Huxley o Orwell e incluso a Gotham– (Harvey, 2003: 183-184), la heterotopía tiene lugar y toma cuerpo. Es, pues, un referente material, lleno de sitios particulares y de prácticas reales. Hetherington resume así el concepto de la heterotopía:

“[...] espacios de ordenamiento alternativo. Las heterotopías organizan un fragmento del mundo social de manera diferente a lo que las rodea. Ese ordenamiento alternativo las marca como Otro y les permite ser consideradas como un ejemplo de forma alternativa de hacer las cosas [...] Las heterotopías, por lo tanto, revelan que el proceso de ordenamiento social es simplemente eso, un proceso más que una cosa” (Harvey, 2003: 212-213).

De rutas globales y producción de deseos

Frente a este paisaje heterotópico, la arquitectura de la Fundación Caixa Galicia reserva desde sus ascensores una única galería al paisaje urbano. Mostrando una seductora e hidráulica experiencia, que nos yergue en un fugaz y vertical *travelling*, nos aleja del plano horizontal de la plaza y permite la molecularización de nuestro cuerpo, el cambio de estado hacia el universo cautivador de los flujos privados de la corporación; una fortaleza neomedieval que aspira a representar el mundo. Y lo representa, a su manera y en su beneficio, encerrándolo. Estos edificios se erigen como en su día lo hicieron los museos, como contenedores culturales cuya función última es, precisamente, contener aquello que viene de fuera, aquello que sale de dentro, aquello que tiene la capacidad de desbordar. Contener lo que es incontenible, la cultura misma en su acción desbordante, comunicante, interactuante. Pero el #15M coruñés destrozaba el hechizo y las partículas elementales encontraban un nuevo cuerpo, una forma en la que volvían a la vida, a la esquina hecha plaza.

Si la observamos detenidamente, vemos que el diseño arquitectónico obliga al visitante a visualizar los cimientos del edificio, que hunde sus garras en las profundidades mientras

nos muestra desnuda su raíz. Cual alegoría cuasi decimonónica y herderiana, el concepto de raíz aparece aquí vinculado al lugar, a la profundidad de la tierra, atando a las gentes verticalmente a su herencia genealógica de árboles y naciones. Funciona, pues, como un tipo de “metáfora botánica” (Malkki, 1992: 27) que pretende fijar la identidad a un territorio dado, a esos pretendidos árboles atemporales, inmóviles, perennes, arbustos de antepasados cuyas hojas no mueve ni el viento ni la historia.

Sin embargo, como en uno de esos juegos del lenguaje tan propios del #15M, la voz inglesa *ruts* condensa dos acepciones fundamentales: *routes* (rutas) y *roots* (raíces) (Clifford, 1999: 13). Frente a la imagen estática de una raíz agarrada a la tierra, que absorbe los recursos y que aparece simbolizada en el edificio anterior, la dinámica del movimiento indignado responde culturalmente a una lógica diferenciada –podríamos si cabe decir rizomática–, que antepone la multiplicidad de itinerarios y rutas, compartiendo y negociando recursos y emplazándose en nuevos territorios. En sus maneras de hablar, de sentir, de comunicar y de hacer vivir a los cuerpos, el isomorfismo que una vez fue aceptado entre espacio, lugar y cultura, se rompe con las formas desterritorializadas de política en red, más aún cuando los sujetos a los que observamos y con quienes interactuamos se vuelven especialistas, casi sin quererlo, en el complicado arte de habitar la frontera.

La Acampada Coruña como lugar de convergencia no solamente traía itinerarios políticos diferenciados, sino que actuaba espacialmente como un recorrido intersticial, como un pasadizo local entre la institución y la ciudadanía. Tomando dicha interconexión como el lugar en el que las diferencias son negociadas, se olvidaba aquella idea del árbol como símbolo mayor de independencia y autonomía, o en otras palabras, se acababa con la suposición que tantas veces ha permitido “que el poder de la topografía oculte exitosamente la topografía del poder” (Ferguson; Gupta, 2008: 237); la acción protesta y la performatividad democrática de “los cualquiera” permitían repensar el sentido político del espacio. Las “caceroladas” –popularizadas internacionalmente, en los prolegómenos históricos del movimiento de indignación global, tras las revueltas en la Argentina y el “¡que se vayan todos!” de diciembre de 2001–, las marchas colectivas y las cadenas humanas (paradójica la imagen de una cadena que, más que nunca, existe para romperse), dejaban sobre la calle Real su rastro, y como la espuma de las mareas, dibujaban una efervescente estela de reivindicaciones.

Pero no ahoguemos la metáfora sin extraer de ella su verdadero potencial. No la convertimos en imagen muerta. Pensar en espuma nos lleva a hablar de una república de los espacios políticos. Producto de la agitación, de la mezcla, de la subversión de la substancia y la alteración de los espacios, la unión cortoplacista de gases y líquidos que es la espuma no se presenta sino como un vástago bastardo de la materia, contrario de nuevo a los estados puros:

“El aire, el elemento incomprendido, encuentra medios y caminos para infiltrarse en lugares en los que nadie cuenta con su presencia; más aún, por su propia fuerza acondiciona lugares extraños allí donde antes no había ninguno. ¿Cómo rezaría, pues, una primera definición de la espuma? *¿Aire en lugar inesperado?*” (Sloterdijk, 2006: 28).

La capacidad espumosa y burbujeante del #15M, rompiendo con las monoesferas de la política y del Estado, y ganando movilidad en detrimento de la forma, responde a esa estructura esponjosa, capaz de asociarse y de recrearse a través del roce y del contacto efervescente, capaz de rearticularse y unirse a otros cuerpos, a otras esferas y en otros espacios, sirviéndose de la ligereza de la espuma para infiltrarse en recovecos y lugares políticos, allí donde apenas se lo espera.

Bajo las carpas, los mundos virtuales despleaban imaginarios transnacionales, rutas globales comunicaban Portugal y Grecia, Egipto con Madrid, Islandia con Compostela,

mientras ecos virales batían como olas desde la playa del París del 68. De allí se reciclaban viejos lemas y, con sarcasmo inteligente, se invertían y resignificaban: “Sed imposibles, pedid realismo”. El movimiento se componía de fragmentos y singularidades, salía de lo local y se nutría de otros mundos. Mundos que se aparecían en la plaza, en los discursos, ya no como entidades cerradas y completas, ya no como formas estables de relación, sino como apertura, conglomerado de rupturas y discontinuidades, horizontes abiertos y calidoscópicos; el “mundo vertebrado” quedaba yuxtapuesto al “mundo celular” (Appadurai, 2007).

Esta apertura era también una apertura de la actual democracia, el desprendimiento de la idea de que ésta era ya algo terminado, intocable, innegociable. Bien al contrario, hacía falta reinventarla, repensarla, actualizarla de nuevo. La democracia ya no era el límite sin excepción, ni el continente indiscutible, sino que ahora era el contenido revisitado, el objeto mismo de la discusión. La heterotopía de la Acampada visibilizaba la frustración, la indignación, un latente estado de malestar –precisamente, el grupo “Estado del Malestar” fue uno de los primeros convocantes de movilizaciones a nivel estatal– e “impotencia”. Esta última, siguiendo a Spinoza, sería precisamente la falta de reconocimiento, el hecho de estar separados de nuestras potencias, de aquello que podemos ser y de aquello que podemos hacer (VV.AA., 2008). O quizás, hilando aún más fino, ésta vendría dada por la disminución de las potencias (estado de tristeza), de modo que lo que habrían hecho los indignados sería, valga la redundancia, potenciarlas de nuevo (estado de alegría), recomponer los cuerpos con otras fuerzas.

La “heterotopía del deseo” se nutría de todo ese magma de miedos e incertidumbres, de peligros y amenazas, y entendía la esperanza como un proceso, alejada de los impulsos violentos e inmediatos tan propicios para una época como la nuestra, gobernada por un estado total de miedo-ambiente, por una climatología del delirio y del pánico, que nos envuelve y nos carcome, pero que ha de ser contestada. Así, de igual manera que el miedo es vendido como mercancía y desplegado por las élites como tecnología de gobierno y de control, el deseo de la multitud ciudadana trata de huir del disciplinamiento y la domesticación institucional y se entrega a través del cuerpo a la construcción de espacios “otros”, en donde se desean formas de vida y de relación, formas de democracia, siempre en conjunto y siempre colectivas.

Tal y como aquí entiendo el deseo, en su función heterotópica, es vinculando éste a una suerte de micropolítica. En este sentido, “el deseo es siempre el modo de producción de algo, el deseo es siempre el modo de construcción de algo” (Guattari; Rolnik, 2006: 256). Entendido como herramienta constructora y productora de mundos, canalizaba en la esfera pública la imaginación y la creatividad y, entre los cuerpos y las palabras, ritualizaba las formas y celebraba la vida. El #15M y las acampadas son la materialización del deseo, el deseo en sí mismo, la producción real de lo imaginado, nuevas formas de hacer política.

Año cero: el *kairós* y la urgencia de vida

“¿Hay una vida antes de la muerte?” Se cuenta que esta frase tan significativa y elocuente apareció pintarrajeada en un *graffiti* del metro de New York en los años sesenta del siglo XX. Ya a comienzos del nuevo milenio, en 2003, Martín Gómez-Ullate la encontraría pintada de nuevo en un muro del barrio granadino del Albaicín, tal y como explica en su destacado libro *La comunidad soñada. Antropología social de la contracultura*. Quizás ya no sorprenda, pues, que quien escribe se la haya encontrado también, durante la acampada, pintada con tinta roja en un cartón colgado en la fachada del Banco Santander de A Coruña. Por un lado, la pregunta que lanza no sólo plantea si aquello a lo que llamamos vida, presa de plazos, jefes, hipotecas, agobios y dilemas morales, merece ser llamada de este modo, sino que acentúa –sobreponiéndose a los calendarios religiosos y a los planes divinos– la imperiosa necesidad, de un modo u otro, de comenzar a vivirla cuanto antes.

“Año cero”. Así se iniciaban varias de las actas de las asambleas celebradas en la Acampada. Antes de recoger las propuestas, las quejas y las sugerencias, el “año cero” marcaba una nueva temporalidad. La continuidad propia de la Modernidad, dotada de intenciones homogeneizadoras y expresada, tal y como veíamos antes, en la disposición urbanística de las formas arquitectónicas de edificios y bulevares, quedaba suspendida con la irrupción de estas maneras sensibles de hacer política. La política clásica, representada por partidos y sindicatos, manifiesta sus promesas, sus programas y sus sueños con la reproducción permanente de la linealidad histórica: presente-futuro. El pasado, a su vez, se instrumentaliza políticamente, y en países como España parece estar cada vez más vivo, a la vez ignorado y evocado en función de los intereses del momento, dibujado en los discursos y en las banderas como aquel “país extraño” (Lowenthal, 1998), casi impredecible.

Entonces, si las religiones prometen el mañana y el paraíso, los partidos se encargan de prometer otro Estado, otra sociedad, otras reglas para un futuro mejor. Sin embargo, en nuestros días, con la aceleración de los intercambios, de las informaciones, de las imágenes, y también de los rumores y las advertencias en forma de virus, y con el aumento de las amenazas medioambientales y económicas, de la sensación de riesgo e inseguridad, de la desconfianza en el progreso (siempre lineal, siempre adelante), el “año cero” aspira a detener este tiempo de incertidumbre para comenzar de nuevo. Cuando el futuro se asoma como incontrolable e incierto, cuando se vuelve tan sólo mera probabilidad, la opción pasa por reinventar el presente, por actuar “aquí” y “ahora”. En términos más analíticos expongo, como Abélès en su crítica a la Modernidad, que vivimos en torno a un cálculo de probabilidades, echando cuentas entre lo que pueda ocurrir o no, de tal manera que:

“Nos movemos de una estructura temporal estática, caracterizada por la naturaleza cíclica de la historia, a una estructura dinámica donde reinan la aceleración e irreversibilidad del tiempo. [De este modo], el futuro se convierte en sinónimo de lo desconocido” (Abélès, 2010: 32) [Traducido por el autor].

Así, la urgencia que empapa todos los senderos del sistema se convierte en la nueva temporalidad histórica: aceleración de la producción, aceleración del consumo, aceleración del tiempo. Lo radical del movimiento indignado, nuevamente, está en desafiar, tal y como hacen con el espacio, la vivencia contemporánea del tiempo. Aunque no deje de ser contradictorio, pues en su necesidad de actuar “aquí” y “ahora” ya va implícita una suerte de urgencia sistémica, y en la instantaneidad de sus mensajes en red ya ocupa una posición inherente el frenesí de lo inmediato, los indignados parecen insinuarse, entre el tumultuoso paisaje de nuestro mundo a la deriva, como aquello que Melucci denominó “profetas del presente”, es decir, aquellos que “anuncian el cambio posible, ya no para un futuro lejano, sino para el presente de nuestra vida” (Melucci, 1991: 7) [Traducido por el autor]. Y al anunciarlo, frente a este ritmo descrito, la heterotopía de la Acampada propone una pausa, un nuevo inicio, una nueva velocidad. Y de ahí su lema: “vamos despacio porque vamos lejos”.

Sin embargo, es necesario advertir, la urgencia justifica la propia heterotopía del deseo, la necesidad forzosa de desear nuevos rumbos, de instaurar nuevas formas de relación con el mundo. La urgencia de recuperar la vida, de salvarla del abismo hacia el que desfila, convierte estas manifestaciones en síntomas de una “política de la supervivencia” (Abélès, 2010) que se instala en el corazón mismo de la vida cotidiana. Los tiempos de la política ya no son para el #15M los tiempos fijados por los calendarios electorales –que se consumen más lentos que las estaciones–, ni por las sesiones parlamentarias. Los tiempos de la política son los tiempos de las relaciones cotidianas, de los intercambios, de la plaza, los que tratan de llevar a cabo pequeñas transformaciones desde el cuerpo individual y los espacios de proximidad. Los tiempos de la política devienen, en sentido absoluto, los tiempos de la vida. El desafío consiste aún hoy, para los indignados y las indignadas, en transformar el



Fig. 3: Biblioteca comunitaria, Carlos Diz.

mundo cotidiano en mundo político y en hacer de la política un arte cotidiano de reapropiación de la vida. La urgencia es la urgencia misma de la democracia, de su reinención y reconfiguración. “Año cero” supone vivir intensamente, supone enamorarse del devenir, asumir el *kairós* como el tiempo de la oportunidad, tiempo cualitativo y vivencial, tiempo en potencia; el momento justo, quizás irrepetible, “infinito mientras dura”.

Los tiempos de la heterotopía

La heterotopía de la acampada está vinculada a un corte singular en el tiempo, un tiempo que se acumula hasta el infinito. En estos términos, la acampada se asemeja a los museos y a las bibliotecas –ejemplos ambos empleados por Foucault– pues constituye un espacio fuera de todo tiempo y, a su vez, un espacio que alberga todos los tiempos, todas las formas y gustos. La acampada en la que se centra este análisis mostrará esta voluntad al estar equipada con una biblioteca, que permite no sólo la acumulación de conocimiento sino su intercambio a través de *book-crossing*. Ante un mundo en descomposición, la pulsión de supervivencia se materializa en rituales afectivos, convirtiendo la esquina en un espacio de encuentro intergeneracional, donde la transmisión oral de saberes está a la orden del día, las necesidades de la convivencia cotidiana impulsan el intercambio y el aprendizaje, y las charlas temáticas y los debates transforman la acampada en una especie de universidad anómala.

La acampada actúa, por tanto, produciendo lo que el mismo Foucault denominaría “efectos de verdad”, esto es, produciendo discursos, enunciados y saberes que sin ser en sí mismos ni verdaderos ni falsos, producen políticas de la verdad que, contrapuestas a las demás,

otorgan sentido y significado a las acciones de los actores. Por ello, al instalarse una biblioteca y proceder al intercambio de conocimiento, el heterotopo de la acampada potencia aún más su carácter productivo. No está al margen de las relaciones de poder, sino que ha entendido que a éste hay que considerarlo como “una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir” (Foucault, 1988: 137). Y anotemos que el conocimiento y los saberes no sólo llegaban por medio de charlas o libros, sino que aparecían en las pequeñas cosas, en los detalles, cuando resultaba necesario interactuar con el entorno para intercambiar bienes con los vecinos, gestionar la relación con la policía y la administración local, armar la corriente al unir cables con farolas, o protegerse del sol y del viento amarrando los toldos a rejas o alcantarillas.

Teniendo esto en cuenta, cabe decir que hacer una lectura de los movimientos sociales contemporáneos supone acercarse a éstos más como un aprendiz que como un experto, con lentes nuevas antes que con cristales gastados. El antropólogo ha de reencontrarse con la emoción de la sorpresa y el nervio intacto de la incertidumbre, pues los movimientos incorporan a sus “gramáticas de acción política” formas y lenguajes nunca antes narrados o, al menos, generan nuevos relatos nunca contados de la misma manera, o comunicados del mismo modo y a la misma velocidad. El #15M, que recoge y reactualiza el testigo histórico de los zapatistas de Chiapas o de los “altermundialistas” de Seattle –los “antiglobi”, en la jerga de algunos activistas–, nos muestra una amplísima amalgama de sujetos que ya no actúan como meros receptores de información y reproductores de imaginarios. Son, cuando actúan bombardeando el ciberespacio, u ocupando las plazas y acampando en el centro de la pantalla global, o cuando intercambian y publican textos, auténticos productores de saberes. Producen formas, relaciones, tácticas e imágenes; producen moral y relatos, producen símbolos y políticas de la diferencia. El #15M no puede ser entendido tan sólo como una respuesta a la crisis. El #15M está más allá de la crisis. Los movimientos sociales anticipan, para bien y para mal, lo que siempre está llegando.

Producto de su multiplicidad y de su propio deseo de sumar las particularidades y no tratar de unificarlas y reducirlas a la unidad, el #15M no está, por supuesto, libre de contradicciones. Las heterotopías, decía antes, se alzan a través de una yuxtaposición de espacios incompatibles. En la Acampada Coruña, además, diferentes tiempos se solapan y se performan públicamente. Junto al tiempo de los museos y de las bibliotecas, que se acumula hasta el infinito, el carnaval improvisado nos sitúa ante un tipo de heterotopía no eternizante, sino crónica; heterotopías ligadas al tiempo según la modalidad de la fiesta. La fiesta, como tantos estudios han etnografiado, precisa ser comunicada y compartida para ser experimentada plenamente. En otros términos: la fiesta siempre es la fiesta de una comunidad. La alegría de vivir, tan propia del movimiento #15M y manifestada físicamente en los talleres y en las actividades propuestas en la Acampada Coruña, cobra cuerpo y sentido en la fuerza del presente.

Las caravanas circenses que recorrían los caminos y se asentaban temporalmente en las afueras de la ciudad –de las carreteras americanas a los nómadas hambrientos y desesperados de la posguerra europea, como los personajes de Zampanò y Gelsomina en *La strada* de Fellini–, los carnavales medievales estudiados por Bajtín, que ponían el mundo patas arriba antes de que la disciplina cuaresmal devolviera el orden a la sociedad, o las ferias que instalaban espacios de juego en el corazón de las aldeas –haciendo del juego un elemento de relación y aprendizaje–, aceleraban la vivencia del tiempo conscientes de su propia fugacidad. A su vez, el heterotopo de la Acampada se instalaba en la ambigüedad de aquello que surge espontáneamente, de aquello que no sabe cuánto va a durar aunque presente que no estará allí para siempre. Como intersticio, como región de frontera, la Acampada necesitaba reconstruir el mundo inmediato, avanzando lentamente para ir más rápido. Necesitaba habitar el tiempo como se habita el espacio, en el cuerpo y en el lenguaje.

Cuerpos Multisituados y Políticas de (In)versión

Cuando a finales de mayo de 2011 los *mossos d'esquadra* penetraban en la plaza Catalunya y cargaban contra los allí reunidos –en una acción que fue filmada por sujetos anónimos y luego “subida” masivamente a distintos portales de Internet– sus porras no golpeaban en cuerpos individualizados, sino que dejaban sin aire el pulmón de afectos de todo un enjambre movimentístico. En este sentido, podemos hablar de una “lógica del enjambre” para referirnos al modo de funcionamiento creativo y en red del movimiento. Una lógica articulada a través de una inteligencia sin forma fija, descabezada y descentralizada, o lo que es lo mismo:

“el enjambre [como] sistema inteligente que no necesita un control central, cuya inteligencia está basada fundamentalmente en la comunicación” (Hardt; Negri, 2004: 122).

Un cuerpo que sufre, que siente dolor, es por definición un cuerpo vivo, capaz de crear reacciones y relaciones a través de su dolor, y capaz a la vez de resistir, haciendo de su aflicción, de su padecimiento o de su enfermedad una práctica única, original y creativa, una *praxis del cuerpo* políticamente orientada (Scheper-Hughes, 1997). Los brazos armados que se levantaban en el aire antes de la descarga, movidos a su vez por el cuerpo gastado de las instituciones de control, hacían sangre, sin duda, en la carne sentada de los allí presentes, pero los golpes eran sentidos en las múltiples esquinas del mapa. El sufrimiento nunca es individual, nunca es el sufrimiento de un cuerpo aislado; el dolor nos habla de una falla en las relaciones existentes en la sociedad, de desequilibrios internos en el seno de la comunidad. El sufrimiento se aparece como una forma de “experiencia social” (Kleinman; y otros, 1997), producto y resultado de las relaciones sociales. Así, desde el campo de la salud, la *afección* es siempre un símbolo del desorden, y la categoría médica de sufrimiento nunca es una descripción neutral; bien al contrario, funciona siempre como “metáfora de la perturbación social” (Turner, 1989: 17). Por ello, los *mossos* no cargaban solamente sobre los cuerpos sentados en la plaza, sino que cargaban sobre un movimiento compuesto de “cuerpos multisituados”.

En una época caracterizada por la intensificación de los flujos de imágenes, personas, mercancías, y por la circulación acelerada de ideas, significados e identidades culturales, resulta imprescindible analizar el fenómeno de la indignación desde el movimiento y el desplazamiento de los cuerpos implicados. Teniendo en mente el modelo de “etnografía móvil” descrita por Marcus (2001) –y aunque aquí no podré desarrollarlo como se merece– vale la pena acercarse a estos mundos de vida siendo conscientes del peso que tienen las asociaciones, las conexiones y las interacciones, tanto en lo físico como en lo virtual, y ya no sólo a nivel estatal, sino en el campo de juego de lo global (“primaveras árabes”, *Occupy Wall Street*, etc.). Llamaré, por lo tanto, “cuerpos multisituados”, a aquellos que trazan con sus rutas los mapas itinerantes de la acción política contemporánea. Son cuerpos multisituados, además, en tanto deslocalizan las zonas tradicionales de la política. A su vez, el movimiento del #15M, en tanto geografía fracturada de cuerpos multisituados, será un movimiento constantemente reterritorializado, en fuga y móvil, que está en muchas partes a la vez, en muchas voces y en muchas plazas, imposible de cortar de raíz, porque sus raíces (que son ahora sus cuerpos) se desparraman a través del paisaje, haciendo de la piel el primero y el más cercano de los horizontes habitables, pero yendo, no obstante, más allá de ella, renovando así los límites y las localizaciones del cuerpo.

Horas después del incidente descrito más arriba, luego de que la carga policial fuera grabada por videoaficionados y recibiera miles de visitas en *Youtube*, convirtiéndose en *hashtag* o “etiqueta” de referencia en portales como *Twitter* o *Facebook*, las muestras de



Fig. 4: Flores sin nombre, Raúl Mella.

solidaridad salpicaban las acampadas y reforzaban los vínculos emocionales del movimiento. En A Coruña, el edificio del Banco Santander, situado justo enfrente de la Acampada y que irónicamente había sido uno de los primeros “proveedores” de WIFI, era invadido de nuevo simbólicamente (lo público saltaba otra vez sobre lo privado) por los actores de esta heterotopía. Si en él se había colgado la placa de la *praza 15 de maio*, y si en él se colgaban y adherían pancartas y cartones con lemas reivindicativos, convirtiendo su fachada en un mosaico de proyecciones y en un lugar de “escritura social”, ahora se posaban en él cientos de flores que, al igual que en la plaza Catalunya, acompañaban a los claveles adheridos a las solapas o empuñados silenciosamente. Estas notas de emotividad revelan más de lo que a primera vista se podría pensar, pues desvelan al #15M como una suerte de “revolución de los afectos”, en tanto se deja afectar por el vecino o la compañera, por lo dicho en la asamblea local o por lo visto a través de Internet. Movimiento de las pasiones y de los sentidos, dispuesto a redefinir el concepto de democracia por medio del ajuste de la percepción política.

Los cuerpos multisituados, y lo anterior lo demostraba, estaban en todas partes. Algunos años antes, el movimiento altermundialista ya lo había avisado, al manifestarse en las cumbres de las élites políticas y al escribir aquel famoso lema: *we are everywhere*. Por nuestra parte, hoy sabemos que el #15M es un cuerpo en permanente construcción, el elogio de lo no acabado⁴, de lo que está haciéndose y rehaciéndose, más allá de plazas y territorios,

4 Para consultar algunos de sus antecedentes, véase “De lo posible a lo necesario: convergencia y autonomía del movimiento global en la contracumbre del clima de Copenhague”, Diz Reboredo, C., en *Revista de Antropología Experimental*, 10. Texto 17. 2010.

negando la imposibilidad de reinención. Los *mossos d'esquadra* golpearan, sin saberlo, en todas partes.

De la higiene pública y sus usos políticos

La hipotética celebración del título de la *Champions* en Barcelona tras la final disputada entre el Barça y el Manchester, legitimaba las operaciones de limpieza e higiene que, en la víspera del partido, se querían desarrollar en plaza Catalunya. Al mismo tiempo, el espacio público era otra vez instrumentalizado políticamente: había prácticas consentidas y otras desaprobadas, momentos de permisividad e instantes de restricción. Pero, sobre todo, el discurso de la higiene y de la limpieza escondía en segundas líneas una retórica vinculada a la garantía del orden y la gestión de la “normalidad”.

Si en las ciudades europeas del siglo XVIII, para evitar el contagio y la propagación de epidemias como la peste, se distribuía espacialmente a la población en lugares diferentes con el objeto de paliar la contaminación, ahora toda la “suciedad” del #15M – empezando por los “perroflautas” – debía ser redistribuida y alejada del centro urbano, lejos de la mirada de los turistas y de los espectadores internacionales.

El cuerpo biológico de hombres y mujeres, como mostró admirablemente el estudio clásico de Mary Douglas (2007), conecta íntimamente con el cuerpo grupal de la sociedad: los fluidos interiores y las secreciones sólo pueden ser visibles en espacios concretos, los tabúes de lo que no puede ser visto esconden los peligros de la exposición pública. En este sentido, siguiendo a la autora, eliminar la suciedad no es tanto un movimiento negativo como un acto creativo; en tanto trata de ligar forma y función, constituye un esfuerzo positivo por organizar el entorno. De esta manera, “lo sucio” termina siendo lo que está fuera de sitio, fuera de lugar, desordenado; el orden corporal y social existe cuando todo está situado donde le corresponde. Al respecto, cabe decir que el concepto de “sitio” presenta una enorme riqueza connotativa:

“Hay un sitio para cada cosa y una cosa para cada sitio. Cuando descubrimos que hay 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).

De esta manera, la ocupación prolongada de las plazas exigía una intervención de limpieza, puesto que las acampadas representaban, desde este punto de vista, la imagen misma de la “suciedad”: estaban en el lugar inadecuado y en el momento inoportuno. El despliegue correspondiente de las tecnologías de gobierno implicaba los usos políticos de la higiene pública, capaces de regular los espacios de la ciudad y, a la vez, los espacios del cuerpo social.

Aunque, en realidad, cada una de las acampadas administraba a su antojo la relación con su entorno de proximidad, también compartían ciertas similitudes. En primer lugar, respecto a la relación con el espacio, cada acampada intervenía localmente por medio de un diálogo colectivo con las formas y potencialidades del espacio público: así, por ejemplo, la Acampada Coruña mantenía esa posición de escaparate junto al Obelisco, reproduciendo en parte el modelo histórico y urbano del lugar; en Sol, lugar de convergencia de múltiples calles y trayectorias, la plaza era habitada en base a su propia disposición de confluencias; y en la plaza Catalunya, a su vez, su cierto carácter de isla separaba y al mismo tiempo protegía a “los cualquiera”. Pero todas funcionaban, siguiendo de nuevo las reflexiones del arquitecto Xoán M. Mosquera, como una suerte de “habitación adolescente”; esto es, un espacio divergente respecto a la mirada oficial y normalizada, un espacio extraño a los sentidos de

orientación y percepción habituales, un lugar en el que –habiéndose sido desplazadas las reglas del orden moral y dominante– los cuerpos podían revolverse y tropezar. La adolescencia del espacio como zona fronteriza, sujeta a cambios vitales y movimientos. En cualquier caso –como a todo adulto le encantaría recordar– un espacio caótico, desordenado y sucio.

Lugar practicado en que los cuerpos, lejos de pensarse al margen, se piensan y se performan en el centro mismo de la acción. Una acción, social y política, que conecta lo individual con lo colectivo, lo local con lo global, lo material con lo virtual. Un cuerpo que sale de sí mismo y se injerta en otros. Un movimiento que se hace de pedazos, de fragmentos, de rasgos de otros. Como antes apuntaba, sobre la superficie biológica de los cuerpos se tallan y proyectan multitud de factores sociales y culturales. Por eso el cuerpo ha de concebirse como una multiplicidad: los “dos cuerpos” –de lo físico y lo social– expuestos por Mary Douglas; o los “tres cuerpos” –el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político– magistralmente evocados en los trabajos de Nancy Scheper-Hughes; o incluso los “cinco cuerpos” retratados por O’Neil, que añade a los anteriores el cuerpo del consumidor y el cuerpo médico (Low; Lawrence-Zúñiga, 2003). Y podríamos seguir sumando cuerpos, como sumamos espacios y lenguajes, en una era donde lo multisituado se entreteje entre los ángulos de la piel y los derroteros abiertos del paisaje.

Renovar la cosmovisión

Cuando hablamos de heterotopías debemos asumir que toda sociedad puede hacer desaparecer una heterotopía constituida anteriormente. Por ejemplo, sabemos que antiguamente el cementerio se integraba en el corazón mismo de las ciudades, arrimado a la iglesia y sin gran valor solemne, donde los cuerpos sin vida compartían putrefacción en la fosa común. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, con el desarrollo del capitalismo y el debilitamiento de la creencia en la resurrección de los cuerpos, 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; de nuevo asistimos a un desplazamiento de los focos de infección y contagio. El cementerio, espacio donde el tiempo ya no corre más, ejemplifica, en su distribución político-urbanística moderna, un cambio fundamental de paradigma y cosmovisión.

“[...] de una manera muy curiosa, en el mismo momento en que nuestra civilización se vuelve atea o, por lo menos, más atea, es decir, a finales del siglo XVIII, se pusieron a individualizar los esqueletos. Cada uno tuvo derecho a su pequeña caja y a su pequeña descomposición personal. Por otro lado, todos esos esqueletos, todas esas pequeñas cajas, todos esos ataúdes, todas esas tumbas, todos esos cementerios fueron puestos aparte; se los llevó fuera de la ciudad, en el límite de la urbe, como si fueran al mismo tiempo un centro y un lugar de infección y, de alguna manera, de contagio de la muerte” (Foucault, 2010: 24).

Si en la Edad Media el oficio de barberos, carniceros o cirujanos era visto como algo siniestro y amenazante, era precisamente porque cuando cortaban y abrían la carne, cuando hacían correr la sangre, estaban abriendo más que la carne de un cuerpo; estaban abriendo la comunidad entera, y toda apertura puede escapar al control. La profunda ligazón existente entre el cuerpo individual y la sociedad, entre el cuerpo místico y la naturaleza, convertían cada cuerpo en una extensión del cosmos, un holismo compuesto de múltiples fragmentos culturales que reproducían el mundo a escala de la carne. Lo que la cultura de la Edad Media y el Renacimiento rechazaban era el principio de individuación, componiendo aquello que Cassirer denominó “comunidad de todo lo viviente”:

“En los sectores populares la persona está subordinada a una totalidad social y cósmica que la supera. Las fronteras de la carne no marcan los límites de la mónada individual. Un tejido de correspondencias entremezcla en un destino común a los animales, las plantas, el hombre y el mundo invisible. Todo está vinculado, todo resuena en conjunto, nada es indiferente, todo acontecimiento significa” (Le Breton, 2002: 33).

Antes del nacimiento del individuo y del rostro diferenciado e identificable en los documentos oficiales, antes de la autoría que las firmas le daban a los cuadros y de la moda de los retratos individuales, o de la aparición de valores como la intimidad, el cuerpo era el lugar donde todo un mundo cobraba vida y se veía representado. El #15M, movimiento de cuerpos multisituados, renueva la cosmovisión y se piensa a sí mismo de una manera holística. La crisis económica, decía antes, es una crisis de la vida. La globalización muestra, en sus éxitos y en sus fracasos, la pronunciada interrelación de tiempos y espacios. Si la política ya no puede ser separada de la economía, de la sexualidad, de la cultura, de la naturaleza o de la información, entonces tampoco las acampadas se pueden separar de los bancos, de las hipotecas, de las luchas anticorrupción y por la democracia, de los parlamentos y de la ecología, de los flujos migratorios y los derechos de las minorías. Como miles de cirujanos operando en quirófanos improvisados, los átomos del #15M se movían generando aperturas, entre las grietas del hacer y el decir, incorporando “la proliferación diseminada de creaciones anónimas y perecederas” (De Certeau, 2000: 20).

Lo que está abierto, insisto, supone una amenaza a los marcos generales de contención. Al revés, en cambio, siempre ha sido voluntad de la biopolítica encapsular y encerrar, para marcar bien los límites, para generar subjetividad, para domesticar. El #15M, como hendidura y apertura, dificulta la categorización y el enclasmiento. Surgido en la espontaneidad de un cuerpo social impotente y frustrado, dolido y con la necesidad vital de reaccionar al sufrimiento, ha actuado hasta hoy como desviación de la trayectoria de los átomos, como un “clinamen” epicúreo. Un clinamen que, por definición, se convierte en inclinación, en principio de acción que posibilita la libertad, pudiendo originar nuevas cadenas causales; empuja la materia produciendo combinaciones e hibridaciones imprevisibles entre los cuerpos. Frente a la endogamia que rige las instituciones a través del control y la contención de la vida, la exogamia y promiscuidad de los cuerpos tejen alianzas entre los nómadas de la periferia, mediante el contagio y la extensión del movimiento. Tras ser señalado y golpeado, tras ser reconvertido en espectáculo por los *mass media* –la palabra “indignación” se repetía al tiempo que se ocultaba el carácter propositivo que había detrás de las protestas–, el #15M jugaba con las formas, las invertía y las mezclaba como en un *collage*. Como si de un magma se tratase, aparecía y reaparecía como una estructura condenada a no cristalizar: el #15M que se define con claridad no es #15M.

La caída de los cuerpos dóciles

Cuando Foucault analizaba las relaciones de utilidad de los cuerpos producidos en el seno de instituciones como la cárcel o los hospitales, decía de los “cuerpos dóciles” que eran aquellos fácilmente maleables, “que pueden ser sometidos, utilizados, transformados y perfeccionados” (1990: 140). Sin embargo, la heterotopía de la Acampada Coruña, así como los múltiples itinerarios que le daban forma y la atravesaban, nos mostraba cuerpos capaces de crear y producir, de sugerir y proponer, de repensarse a sí mismos. El #15M como movimiento corporal rompía con el monopolio estatal y corporativo del poder de decir y de decidir. Hablaba para contar su versión de las cosas, invirtiendo precisamente la docilidad de los cuerpos disciplinados, volcándose en la discursividad y performatividad de los mismos. He ahí la lógica de lo que aquí denomino “políticas de (in)versión”: no sólo invertir, subvertir

o dar la vuelta de forma carnavalesca al estado normal de las cosas, al estado normalizado del espacio, el tiempo, el cuerpo y el lenguaje, sino hacerlo para contar su propia versión de los hechos y circunstancias, para devenir agentes activos en el proceso de comunicación, para erigirse como su propia voz, su propio fragmento de discurso, su propio territorio de democracia; para construir por sí mismos nuevas políticas de *storytelling*.

Como yuxtaposición de cuerpos diferenciados e incompatibles, la Acampada funcionaba también como heterotopía de pasaje y transformación. Como intersticio y frontera, la heterotopía que aquí se analiza no era una barrera infranqueable, sino más bien una invitación a atravesarla, una enunciación que nos hablaba de la presencia del otro y de la posibilidad de encontrarse con él. En tanto que zona de pasaje y de transición, en un inteligente juego de lenguaje histórico y político, el heterotopo coruñés nos invitaba a culminar la “transición” a la democracia. Con las mismas palabras, nuevos significados. Se desafiaba la Cultura de la Transición y frente a ella se proponía la transición hacia una política activa, directa, capaz de usar el cuerpo. De este modo, se criticaba aquel modelo de política heredada que era esencialmente consensual,

“pero no en el sentido de que llegase a acuerdos mediante el diálogo de los desacuerdos, sino que imponía de entrada los límites de lo posible [...]” (Fernández-Savater, 2011).

El cuerpo no sólo está en contacto directo con el mundo y la experiencia, sino que reproduce, como ya se ha indicado, los mundos culturales en los que habita y que habitan en él. La “hexis”, en la que el cuerpo se vuelve “recordatorio de la socialización” (Bourdieu, 1991: 485), nos presenta los actos corporales como metáforas evocadoras de una relación particular con el mundo. Ahora bien, como ya vimos, los cuerpos multisituados del #15M no son meros receptores, sino cuerpos en potencia. Como las inversiones del carnaval, indignados e indignadas dieron la vuelta al sentido del espacio, del tiempo y de la política, y lo hicieron, primeramente, desde su piel. El cuerpo es la primera frontera, y por lo tanto el primer territorio a ser cruzado y reconquistado. Saltando sobre lo biológico, rozamos el aire con nuestra “piel social”, que vendría a ser “el escenario simbólico sobre el que se aplican los fundamentos dramáticos de los procesos cotidianos de socialización” (Turner, 2007: 83) [Traducido por el autor]. El cuerpo del #15M, en definitiva, busca ser un cuerpo resocializado, tatuado con nuevos valores y nuevas imágenes culturales. La Acampada, cuerpo múltiple e inacabado, actuaba como un límite renegociador de políticas, pero era toda la suma de los cuerpos individuales la que generaba, en las relaciones que aparecían entre ellos, el espacio apropiado sobre el que instalar un nuevo modelo de ágora.

Conclusiones

Aunque muchas cosas han ocurrido desde mayo de 2011, al principio de este artículo advertí que el análisis estaría centrado en los primeros compases del movimiento. Con ello no quiero menospreciar lo que ha ocurrido luego, ni su potencial político ni su amplio e inagotable interés académico. No obstante, tomando la distancia justa y necesaria, las imágenes que aún hoy vemos de aquellas semanas, la reapropiación radical que la tecnología de las acampadas permitió operar sobre el espacio de la ciudad, supusieron un auténtico acontecimiento social, digno de muchas más páginas que éstas y, sin duda, también de mejores y más detenidos análisis.

Cuando el viernes 2 de septiembre de 2011, después de las masivas e impactantes movilizaciones que inundaron las plazas españolas y dieron la vuelta al mundo, tal y como algunos meses antes habían hecho las protestas del norte de África, el Congreso decidió aprobar –a hurtadillas y prescindiendo de cualquier tipo de consulta popular– la reforma del artículo

135 de la Constitución, una brecha de gran calado distanciaba todavía más a la ciudadanía de una clase política que se le antoja cada vez, tal y como reflejan las estadísticas, menos digna de simpatía, aprecio y confianza.

Uno de los *leitmotiv* del movimiento visible en la protesta pública inicial –y, para muchos, iniciática– del #15M, quedaba sintetizado entonces en el siguiente lema: “No somos mercancía en manos de políticos y banqueros”. La Constitución, santo y seña de aquella Cultura de la Transición, tantas veces vanagloriada y exaltada, venía siendo desde hacía tiempo, como antes se explicó, un elemento intocable, casi sagrado. El deseo de buena parte de la ciudadanía de actualizarla y acercarla a los nuevos tiempos se encontraba constantemente con las reticencias de los sectores políticos más conservadores. Finalmente, fueron “los mercados”, tantas veces nombrados y en cambio tan difíciles de aprehender, los que terminaron forzando la reforma. Tras el golpe simbólico asestado a la ciudadanía, quien veía que su opinión y su voluntad quedaban supeditadas en beneficio de instancias externas y discursivas de difícil percepción, la distancia entre la democracia representativa y la democracia participativa se ampliaba significativamente. En aquel gesto, la política de partido ignoraba descaradamente a la política de movimiento.

Hoy, las políticas de ajuste y de recortes sociales impuestas desde los órganos de decisión europeos, y el clima de miedo-ambiente potenciado por índices, primas de riesgo y agencias de calificación que no hacen sino oscurecer las políticas del lenguaje y gobernar nuestras rutinas a través de palabras que nos son ajenas, confirman el tambaleante porvenir de unos estados-nación que hace tiempo que saben que sus decisiones ya no les pertenecen. Ante tal ambiente de quiebra, desesperación y conflicto, los paisajes que hoy construye nuestra mirada se insinúan tumultuosos, febriles y huidizos. Las nuevas maneras de mirar, de hablar y de corporeizar la realidad que el #15M, en tanto movimiento de percepciones acentuadas y políticas afectivas, ha venido amplificando desde hace un año, parecen presentarse como la última esperanza de regeneración democrática ante un horizonte devastado.

Las acampadas, a pesar de sus flaquezas, sus carencias y sus limitaciones, a pesar de su fugacidad, llenaron la realidad de imágenes y vivencias “otras”, de espacios “otros” y relaciones diferentes con la cotidianidad. Su política heterotópica no se proyectaba al futuro, ni inventaba ciudades tan sólo construidas con los vaporosos ladrillos de la imaginación, sino que aprovechaba los recursos existentes para demostrar, en el mismo instante en que se alzaban y se performaban públicamente, que otra concepción del mundo y de la acción política estaba ya presente, en movimiento.

Hablar de conclusiones al describir un movimiento tan nuevo quizás no resulte del todo adecuado. Será el tiempo, el mismo que erosiona y hacer girar los paisajes, quien dictamine los efectos reales y su alcance político. Será con el tiempo que el #15M sugerirá nuevas direcciones, medirá su potencia, sus fuerzas, sus retos y sus debilidades. Con todo, los giros que hasta ahora ha operado en nuestra vida cotidiana, en nuestras palabras, en nuestras discusiones e incluso en nuestro trabajo de campo y académico, han enriquecido ya nuestro repertorio de miradas y nuestra relación con el paisaje. Si el barco era, recordemos, la heterotopía foucaultiana por excelencia, tal vez podamos seguir un rato la corriente. Poética y políticamente, quizás sea eso lo que haga el #15M: navegar empujado por el movimiento de las aguas, por el infinito del mar; descubrir sobre la marcha los rumbos y los puertos, avistar los cuerpos y la tierra, los encuentros más allá de las mareas. Navegar sólo por eso, por el deseo de navegar.

Agradecimientos

A toda aquella gente, sea cual sea su nombre, su rostro o su voz, que hizo posible Acampada Coruña. Gracias a Raúl Mella por sus fotografías. Un especial agradecimiento a Martín Cebreiro y Xoán M. Mosquera, cuyas afectivas y acertadas reflexiones no hicieron sino dar

rumbo y luz a estas páginas.

Bibliografía

- ABÉLÈS, Marc
2006 *The Politics of Survival*. Durham: Duke University Press.
- APPADURAI, Arjun
2007 *El rechazo de las minorías*. Barcelona: Tusquets.
- BOURDIEU, Pierre
1985 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
1991 *La distinción*. Madrid: Taurus.
- CASTELLS, Manuel
1995 *La ciudad informacional*. Madrid: Alianza.
- CLIFFORD, James
1999 *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- DE CERTEAU, Michel
2000 *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- DELGADO, Manuel
2011 *El espacio público como ideología*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- DIZ, Carlos; CEBREIRO, Martín
2011 “Infinito mientras dura: heterotopías do desexo e políticas corporais”, en Pérez Pena, M. (Comp.). *A praza é nosa. Quen constrúe a democracia?* Ames: 2.0 Editora.
- DOUGLAS, Mary
2007 *Pureza y peligro*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio
1994 “Límite y cultura: el contenido de una forma”, en *Revista de Antropología Social*, III: 63-74.
2007 “Giro interpretativo y reflexividad”, en Lisón Tolosana, C. (Edit.). *Introducción a la antropología social y cultural: 517-547*. Madrid: Akal.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, Antón; DIZ, Carlos
2012 *Zoopolitik. Antropología histórica de la multitud: Del Leviatán a los Indignados*. [En prensa].
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador
2011 “La Cultura de la Transición y el 15-M”, en *Fuera de lugar*, <http://blogs.publico.es> (03-02-2012).
- FOUCAULT, Michel
1988 *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
1990 *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
2006 *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
2010 *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GEERTZ, Clifford
2001 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GÓMEZ-ULLATE, Martín
2009 *La comunidad soñada. Antropología social de la contracultura*. Madrid: Plaza y Valdés.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely
2006 *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James
2008 “Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, en *Antípoda*, VII: 233-256.

- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio
2004 *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- HARVEY, David
2003 *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (Edits.)
1997 *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- LE BRETON, David
2002 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LOW, Setha; LAWRENCE-ZÚÑIGA, Denise (Edits.)
2003 *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell.
- LOWENTHAL, David
1998 *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.
- MALKKI, Liisa
1992 “National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees”, en *Cultural Anthropology*, VII, 1: 24-44.
- MARCUS, George E.
2001 “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, en *Alteridades*, XI, 22: 111-127.
- MELUCCI, Alberto
1991 *L'invenzione del presente. Movimenti social nelle società complesse*. Bologna: Il Mulino.
- OCAMPO FAILLA, Pablo
2004 “Periferia. La heterotopía del no-lugar”, en *Urbano*, VII, 9: 92-95.
- SAHLINS, Marshall
1997 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy.
1997 *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- SENNET, Richard
1978 *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- SLOTERDIJK, Peter.
2006 *Esferas III. Espumas*. Madrid: Siruela.
- TURNER, Bryan S.
1989 *El cuerpos y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
2007 “The Social Skin”, en Lock, M.; Farquhar, J. (Edits.). *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*: 83-107. Londres: Duke University Press.
- VV.AA.
2008 *Luchas autónomas en los años setenta: del antagonismo obrero al malestar social*. Madrid: Traficantes de Sueños.