

Conflictividad social y acción colectiva: una lectura cultural

RAFAEL CRUZ
(Universidad Complutense de Madrid)

La verdad es que no se sabe a ciencia cierta si la acción colectiva es en sí misma muy compleja o, sin serlo, han complicado su comprensión los diferentes enfoques sobre ella o los cada vez más cuidadosos y precisos análisis sobre su desarrollo.

Puestos a elegir razones, destaca la existencia de diferentes conceptos de acción colectiva: cuando se la menciona todavía no podemos entender todos lo mismo. Se habla de una acción colectiva que se confunde con la acción social en general, es decir, un campo sociológico mucho más amplio que el que nos ocupa con relación a los conflictos sociales. Se utiliza el concepto de acción colectiva, en otras ocasiones, revuelto con el de movimiento social, de tal manera que, por ejemplo, los programas académicos de las asignaturas de «Movimientos Sociales» contienen un desarrollo mucho más extenso que el enunciado: aunque se intitulen de Movimientos Sociales son realmente más amplios, al comprender todo tipo de Acción Colectiva. ¿Es el movimiento social acción colectiva?, ¿toda la acción colectiva se identifica o corresponde con un movimiento social? El concepto de acción colectiva, en esta formulación, no tiene una identidad independiente y una sustancia suficiente para ofrecer explicaciones distintas a las del movimiento social.

En este texto, en concreto, se considera acción colectiva el proceso por el cual las personas realizan esfuerzos conjuntos dirigidos a influir en la distribución existente de poder.¹ Los grupos, si pueden, emprenden alguna forma de acción colectiva para adquirir poder. Equiparable a la participación política, la movilización y la protesta, aunque con pequeñas diferencias, la acción colectiva es una de las posibles iniciativas efectuadas por distintos grupos sociales para responder a los conflictos planteados entre ellos.² Constituye una *relación* entre diferentes grupos de protagonistas, puesto que en la acción colectiva en general intervienen al menos dos partes y casi siempre más. Al establecerse como una relación, las decisiones e iniciativas de cada una de las partes se producen de manera interactiva; de ahí que programas, movilizaciones, discursos, ma-

1 El concepto de acción colectiva que aquí se expone debe mucho a las propuestas de Kriesi (1993), Tarrow (1994) y Tilly (1978).

2 La acción colectiva es, en efecto, una más de las posibles respuestas de las personas que se encuentran inmersas en algún conflicto. Más frecuentes que la movilización han sido y son la resignación, la emigración y la resistencia cotidiana, oculta, individual y anónima.

nifiestos, rituales, acuerdos, rupturas y crisis no sean patrimonio intelectual exclusivo de quien los elabora, organiza o realiza, sino fruto de un proceso continuo de negociación más o menos visible y explícito.

Decimos por eso también que la acción colectiva se desarrolla como un *proceso*, porque despliega una dinámica de iniciativas, respuestas, interferencias y negociaciones que ofrece vida propia y entidad suficiente a los acontecimientos y a los desenlaces que se producen. Keith Baker habla de la Revolución Francesa, por ejemplo, como una continua improvisación, ya que entre el comienzo y el final del proceso no existió una relación exacta de causa y efecto.³ Es el propio proceso de la acción colectiva el que configura los rasgos predominantes de las diferentes iniciativas y respuestas. La idea de proceso en la movilización convierte en inservible otro planteamiento fundamentado en la intervención de fuerzas dominantes (ocultas, se afirma con frecuencia), en forma conspiratoria y con poder suficiente para controlar los acontecimientos y las intervenciones del resto de los grupos desde el principio hasta el final. El carácter procesual de la acción colectiva relativiza también el papel de las preconcepciones, ideologías y creencias de los participantes, previas y simultáneas al desarrollo del propio proceso de movilización.

Existen dos dimensiones de la acción colectiva, de las que la primera es una dimensión *institucional*, que es la ocupada por gobiernos, administraciones, partidos políticos y grupos de interés; es decir, asociaciones que para plantear sus demandas utilizan cauces privilegiados de participación política, de acción colectiva, con el fin de adquirir poder o alterar el existente. Se refiere a los ámbitos administrativos, judiciales, parlamentarios, electorales. La posición que ocupan los grupos con relación a las instituciones constituye la primordial fuente de su poder político.

Esta dimensión se completa de forma simultánea con otra *no institucional*, empleada por aquellos desafiantes que, al carecer de la posibilidad de utilizar los cauces institucionales o no querer aprovecharlos —o al desear combinar su uso—, se movilizan a través de huelgas, manifestaciones, movimientos sociales, etc. Esta esfera política se nutre de asociaciones de personas que de manera habitual confían su poder al apoyo del número —cuantas más personas respalden una posición más poder se obtiene— y el movimiento, es decir, impulsan la movilización para adquirir el poder del que carecen.

Al margen de la primera razón sobre el escepticismo mostrado al comenzar este texto, la acción colectiva se produce siempre con relativa complejidad porque, como ya hemos indicado, constituye una relación y un proceso en el que intervienen varios protagonistas y está repleta de contingencias e interferencias. Su despliegue requiere con cierta regularidad cuatro grandes circunstancias, sin las que es difícil que se produzca o que pueda conducir a los fines planteados por los desafiantes.

En primer lugar, la acción colectiva está protagonizada por individuos que se comunican por medio de redes sociales de carácter formal o informal, como la familia, los

3 Baker (1990: 4).

medios de comunicación, los partidos, las tabernas o los lugares de trabajo y residencia; en general, todas las formas de comunicación y asociación. Es muy difícil que aquellas personas que se encuentran aisladas y no pertenecen, comparten o contrastan experiencias en ninguna red social tengan suficientes recursos e incentivos para participar y actuar colectivamente.

En segundo lugar, esta clase de acción necesita que los potenciales participantes compartan también definiciones de lo que sucede, se pongan de acuerdo en el diagnóstico de la situación y en las medidas para responder al conflicto. Cuanta más variedad de grupos y mayor el número de personas protagonistas –lo que resulta de lo más frecuente–, mayor es la dificultad de la unanimidad.

En tercer lugar, la acción colectiva precisa de momentos y circunstancias favorables, denominadas oportunidades. La búsqueda de aliados, la debilidad de los adversarios, las crisis políticas, las peculiaridades de los regímenes, el desenlace de las guerras y la explosión de ciclos de protesta, entre otras, son situaciones susceptibles de ser aprovechadas por los grupos para movilizarse con éxito. En todo caso, el marco político en el que puede desarrollarse la protesta influye sobremanera en el desarrollo de ésta.

Por último, la acción colectiva se manifiesta a través de una variedad de formas escogidas por los participantes entre un limitado repertorio que se encuentra a su disposición. En el ámbito institucional, las acciones gubernamentales poseen en general un carácter administrativo y político muy reglamentado, aunque en ocasiones relativamente excepcionales los gobiernos y sus aliados promuevan movilizaciones tales como concentraciones, manifestaciones y mítines, centrados en el número y en el movimiento de sus seguidores, para adquirir y demostrar poder. Algo similar ocurre con los partidos políticos, ya que su núcleo de participación y actuación es en general la política electoral, parlamentaria y administrativa; sin embargo, ese tipo de organizaciones ha impulsado con frecuencia la movilización de sus afiliados y seguidores más allá de las campañas electorales.⁴

Fuera de las instituciones, las formas de movilización –como señaló ya hace años Charles Tilly– se han agrupado históricamente en dos repertorios de acción. El repertorio más alejado de nuestros días contiene formas violentas, rígidas, locales y directas, tales como la tasación popular del pan, los motines religiosos o antifiscales, la destrucción de maquinaria, de medios de transporte, la quema de cosechas o la cencerrada. El conjunto de formas de acción más cercano a nuestro tiempo se compone de movilizaciones más pacíficas, flexibles, nacionales e indirectas. Entre ellas destacan los mítines, las manifestaciones y las huelgas, así como los movimientos sociales. En efecto, la forma más acabada, compleja y destacada de este tipo de repertorio más cercano a nuestros días ha sido y es el movimiento social, un esfuerzo colectivo y sostenido de acción colectiva, un

⁴ Con relativa frecuencia se olvida que los partidos políticos han estado casi siempre especializados en actuaciones institucionales. Sus equipos directivos y administraciones ocupan mucho tiempo en la preparación de campañas electorales e iniciativas legislativas, porque en eso consiste la participación política privilegiada con la que adquieren y miden su poder.

despliegue de variadas formas de acción por general agrupadas en campañas, que ha probado su importancia en numerosas situaciones y conflictos. Ha tenido tanto éxito porque es una forma de acción muy flexible y, al no depender necesariamente de la consecución directa e inmediata de las reivindicaciones planteadas por sus protagonistas, constituye una forma idónea, aunque complicada, de llamar la atención, de obtener poder y negociar. Ha sido tan grande la repercusión política de esta forma de acción que no sólo han hecho uso de ella organizaciones y grupos que no tenían otra vía para su encumbramiento, sino también gobiernos, partidos, grupos de presión sindicales y empresariales que, cuando han podido, en alguna ocasión han impulsado este tipo de movilización.

EL ANÁLISIS CULTURAL DE LA ACCIÓN COLECTIVA

El esquema planteado hasta aquí sobre la movilización constituye sólo uno de los posibles que se han desarrollado a lo largo de un siglo. Hasta finales del segundo milenio, distintos enfoques han contribuido al análisis de la acción colectiva, desde la psicología de masas, de Le Bon y Tarde; los distintos enfoques agrupados en torno al llamado Comportamiento Colectivo, cuyo representante más resaltado fue Smelser; la teoría de la Movilización de Recursos, de McCarthy y Zald; la del Proceso Político, de Tilly y McAdam; la de los Nuevos Movimientos Sociales, de Touraine y Melucci, y la más reciente, de la Construcción Social de la Protesta, de Klandermans y otros.

En los diez últimos años, los analistas han insistido de diversas maneras en el proceso de construcción de la movilización por los participantes mismos. Sus motivaciones, las dinámicas que desarrollan y, sobre todo, su propia identidad colectiva deben ser construidas por los propios protagonistas sin que existan condicionamientos determinantes. Además de constituir un proceso de carácter político –cuyo estudio ahora no viene al caso–, la acción colectiva representa un proceso cultural.

La cultura representaba una variable de relativa importancia en los análisis sobre la acción colectiva, predominantes hasta los años setenta. El concepto utilizado abarcaba sobre todo los impulsos emocionales y las reacciones psicológicas de los individuos ante los conflictos o bien se centraba en los discursos, las ideas o las creencias de los participantes. En este último caso se suponía, además, que las características de la propia acción desplegada correspondían al pensamiento, a las ideas y creencias de los desafiantes; que existía una relación absoluta entre lo que pensaban los individuos y su determinación para actuar. Era la conciencia la que actuaba.⁵ La conexión entre el pensamiento y la movilización, el eslabón que une de forma directa ambas instancias sociales, se encontraba, en la mayor parte de los análisis, en una especie de pozo sin fondo en el que lo que importaba en última instancia era la profundidad del conflicto: cuanta más claridad de la injusticia, mejor funcionaba la ideología contestataria.

La revitalización y extensión del estudio de la variable cultural en los últimos años ya no se manifiesta a través del interés exclusivo por las ideologías, una serie de ideas

5 Chartier (1995) plantea en este sentido su objeción a la historia intelectual clásica.

y estrategias cerradas y organizadas por partidos e iglesias; ni siquiera la preocupación se centra en el estudio de ideas más o menos elaboradas por intelectuales o en creencias o esquemas de pensamiento muy generales. El concepto de cultura utilizado en la actualidad incluye no sólo concepciones del mundo sino prácticas sociales.

En este texto se entiende por cultura un repertorio de herramientas con el que las personas experimentan y expresan significados, permitiéndoles de esa manera pensar sobre el mundo que les rodea y actuar en él. Eso quiere decir que gracias a ese conjunto de símbolos denominado cultura podemos manejarnos en la realidad que nos circunda. El mundo adquiere un sentido determinado gracias a las lentes culturales con las que las personas lo observan.⁶

Al producirse o fabricarse ciertos significados sobre un aspecto de esa realidad, nos encontramos ante un proceso de carácter cultural; un proceso que es la urdimbre de una maraña de símbolos, organizados a la manera de una «caja», esquema, mapa o programa y que adquieren una significación compartida –aunque muy lejos de ser única o unánime– por aquellos que participan en él. En ese proceso adquiere relevancia la selección y utilización de un número limitado de herramientas u objetos culturales que no están disponibles siempre ni para todos son los mismos. Cuando los analistas de la cultura mencionan esas herramientas se refieren a menudo a las creencias, los mitos, la religión, las mentalidades, las historias, las emociones, el lenguaje, los medios e instrumentos de comunicación, como el texto y la argumentación; en fin, algunos de los útiles culturales ordenados en el ámbito común de las ideas y del discurso. Pero de hecho también se incluyen herramientas que no proceden de esos campos sino de los de la acción, porque también proporcionan significados símbolos culturales como los rituales –los funerales, el 1º de Mayo, las plegarias públicas, las elecciones–, las movilizaciones –recogidas de firmas, huelgas, manifestaciones, barricadas y encierros– y, en general, todo el despliegue de la acción colectiva.

Existe una serie de campos en los que la acción colectiva se sumerge en procesos de carácter cultural, como es el caso de la definición de las situaciones como injustas, la detección de sus causas y de los responsables de la adversidad, así como la búsqueda de iniciativas para solucionar esa situación y dirigirse a otra más ventajosa. Los analistas sociales destacan desde hace tiempo que la calificación de una situación como justa o injusta es resultado de una percepción que es necesario construir socialmente.⁷ Todas las personas no están necesariamente de acuerdo en considerar que una situación es justa o injusta. Algo similar ocurre con la correlación de aliados y adversarios en los enfrentamientos. Calificarlos, nombrarlos, caracterizarlos, deslegitimarlos o ensalzarlos, definirlos, en una palabra, es una tarea esencial en el proceso de construcción de la protesta.

6 Este concepto de cultura proviene de la confluencia del interaccionismo simbólico, de la antropología simbólica y de la nueva historia cultural en los años ochenta. Véanse Alexander y Seidman (1990), Alexander y Smith (1993), Chartier (1982 y 1993), Geertz (1990), Swidler (1986) y Wuthnow y Witten (1988).

7 Moore (1978); Gamson, Fireman y Rytina (1982).

Con el fin de estudiar esos procesos, algunos especialistas en el estudio de la protesta han planteado diferentes propuestas. La de David Snow y sus colaboradores consiste en la consideración de que los participantes en la acción colectiva deben crear un *frame*, un esquema interpretativo con el que encuadrar culturalmente el conflicto social planteado y orientar a la acción. Con otros ingredientes, William Gamson se refiere al desarrollo de procesos que interpretan la injusticia, construyen la identidad de los participantes y defienden la eficacia de la acción. También, Bert Klandermans explora la intervención de la cultura en la acción con el planteamiento de las fases de la formación y movilización del consenso, un conjunto de circunstancias que hacen posible la determinación de los potenciales participantes para movilizarse.⁸

Lo que casi siempre se ha «escurrido» de los análisis culturales de la acción colectiva ha sido el estudio de las propias acciones desplegadas por distintos grupos que proporcionan significado a los conflictos planteados. Los mítines, la convocatoria y desarrollo de una huelga o el desencadenamiento de un movimiento social, en numerosas ocasiones, explican a los participantes y observadores más de los conflictos, de los adversarios y aliados y de la identidad de los propios protagonistas que cualquier recurso o herramienta dentro del marco de las ideas. Acompañando a éstas o en su lugar, las características de la propia movilización constituyen símbolos preferentes de los conflictos planteados. Nuestra perspectiva se sumaría a la consideración de Lynn White cuando afirma que «las visiones del mundo se juzgan mejor por lo que la gente *hace* que por lo que *dice*».⁹

Aunque entre las herramientas culturales para pensar y actuar en el mundo se encuentran las ideas, las creencias, las ideologías, etc., en este texto se considera que las «prácticas del conflicto» también encarnan herramientas culturales que producen y expresan de forma directa significados en las relaciones sociales y en los enfrentamientos entre grupos. Las organizaciones interesadas en conseguir la adhesión y cohesión de sus seguidores, así como su propia movilización, promueven, por ejemplo, acciones de comunión e identidad, convertidas a veces en verdaderos rituales, dramas periódicos que recuerdan un elemento fundacional o característico del grupo. Aunque el 1º de Mayo es un ejemplo espectacular de ese tipo de acción, desplegado por las organizaciones obreras a lo largo del último siglo, también pueden incluirse toda clase de colisiones con el adversario, en las que se despliegan símbolos compartidos de las identidades de los grupos.

La forma más provechosa, por ser directa y rápida, que tienen los individuos para entender lo que sucede a su alrededor es su propia acción y la de otros, desplegada para adquirir poder y responder de esa manera al conflicto planteado. En este texto se hace hincapié en un enfoque de la acción para observar el papel que desempeña la variable cultural en la acción colectiva. No sólo es la acción, según esta perspectiva, una de las herramientas culturales privilegiadas a disposición de los participantes para entender y definir el conflicto, sino que otro tipo de recursos culturales –como las ideas, los programas y los discursos heredados o inventados– se activan, se convierten en relevantes, gra-

8 Snow, Rochford, Worden y Benford (1986), Gamson (1992) y Klandermans (1988).

9 La frase de Lynn White, en Briggs y otros (1991: 159). La cursiva es mía.

cias al proceso de movilización. La dinámica de protesta puede resaltar algunos de aquellos recursos que quizá se encuentran disponibles de forma permanente pero que, por diferentes circunstancias, no cuajan como estandarte para impulsar la movilización de los seguidores. Sidney Tarrow habla de unos *costumes of revolt* –es decir, un proceso de acción colectiva– que se elaboran en el mismo enfrentamiento entre desafiantes y oponentes. Los «tejidos» utilizados constan de *frames* ya existentes y surgidos en el transcurso de la propia protesta gracias a la movilización.

En el caso del movimiento de la minoría negra en Estados Unidos en los años sesenta, Tarrow afirma que la idea de los derechos civiles, de la libertad e igualdad, se encontraba tiempo atrás entre las reivindicaciones de las elites negras frente al segregacionismo blanco norteamericano; pero esas reivindicaciones comenzaron a activarse con especial intensidad a finales de los años cincuenta, cuando las organizaciones negras iniciaron un despliegue de acciones directas –boicoteos a autobuses, concentraciones, sentadas– que tenían como denominador común la no violencia: la ausencia de respuesta violenta a la violencia ejercida por oponentes y autoridades. El comienzo de esa dinámica innovadora de movilización consiguió el apoyo de las iglesias negras, que actuarán como verdaderas redes de comunicación, organización y movilización, hasta el punto de impulsar el despliegue de un movimiento social sin precedentes en los EE UU.

Tarrow también se refiere a la protesta sindical en Polonia entre 1970 y 1981. Tanto la religión como la Iglesia católica formaban parte del escenario político de los obreros polacos por lo menos desde hacía décadas. Lo que activó las creencias religiosas de la población trabajadora en 1980 fue la memoria de los enfrentamientos de una década antes, en los que hubo muchas víctimas de la represión policial. Diez años después, los obreros de Gdansk vincularon sus reivindicaciones laborales y la solidaridad con las víctimas de 1970, a las que consideraron mártires de la lucha. En ese momento nació el movimiento social que lleva el nombre del sindicato constituido: Solidaridad.¹⁰

En los casos norteamericano y polaco se desencadenó un proceso de movilización a partir del incremento de la participación, el respaldo de nuevas organizaciones y el despliegue de una variedad enorme de formas de protesta cada vez más masivas. Ese desencadenamiento partió de la conexión entre alguna herramienta cultural ya disponible extensamente entre los protagonistas –derechos civiles, creencias religiosas– y la impresión, definición o interpretación de una movilización aislada, anterior o la primera de una cadena de ellas.

Para ampliar la exposición de esta perspectiva de la acción, que hace hincapié en la movilización como una herramienta cultural de extrema importancia, me gustaría desarrollar de forma más extensa tres casos: las movilizaciones contra el régimen de la RDA en 1989, la revolución que destronó al Sha Rzeza Palhevi en Irán en 1979 y la transición española de 1976-1978 que instauró la Monarquía Parlamentaria.

10 Tarrow (1994: cap. 7).

La protesta en Alemania Oriental

El de 1989 fue un año de cambios políticos vertiginosos para una parte de Europa. En su parte central y oriental se produjo un desencadenamiento de movilizaciones y transformaciones políticas enlazadas en un principio por el anuncio efectuado unos meses antes por Mijail Gorbachov –líder de la URSS desde 1985 y ocupado en la resolución de la grave crisis de su país– de que el Pacto de Varsovia no volvería a intervenir militarmente en las crisis políticas de sus países miembros. Esa nueva perspectiva abrió un marco de oportunidades para todos aquellos desafiantes de los regímenes socialistas y cerró la posibilidad de ayuda soviética a los gobernantes de esos países.

En ese contexto se desencadenaron, uno tras otro y con muy pocos meses de diferencia, nuevos procesos políticos en Hungría, Checoslovaquia, Polonia y Alemania Oriental. En este último país, durante el verano y otoño de 1989 hubo respuestas multitudinarias a los conflictos planteados desde hacía tiempo por la peculiar relación de la RDA con la República Federal Alemana y con Occidente en general. Hasta el verano de aquel año, la salida de germano-orientales hacia la RFA se había producido con cuentas gotas, debido a las dificultades planteadas por las autoridades. Sin embargo, los cambios políticos operados en la vecina Hungría, al abrir su frontera con la occidental Austria, crearon nuevas oportunidades para la emigración.

En efecto, durante el verano de 1989 salieron diez mil alemanes orientales de las estaciones ferroviarias de su país para dirigirse primero a Hungría –a la que desde hacía años podían trasladarse sin trabas políticas– y continuar el viaje por Austria, con destino final, en general, en la RFA. Al observar el proceso, las autoridades de la RDA intentaron evitarlo o, en todo caso, restringirlo. La policía impidió en algunas estaciones que los ciudadanos subieran a los trenes, lo que produjo enfrentamientos. Hasta ese momento, la población alemano-oriental respondía a los conflictos planteados con el régimen con lo que Albert Hirschman ha denominado *exit*, en este caso la emigración. Cuando las autoridades restringieron la salida de la población que lo deseara, comenzaron a producirse otro tipo de respuestas con ese mismo objetivo: salir. En la ciudad de Leipzig fue a concentrarse la mayor parte de esos acontecimientos. Hubo allí tres manifestaciones: la primera, el 25 de septiembre, a la que asistieron seis mil personas. Protestaban contra las autoridades por impedir el viaje a Hungría. Lo mismo ocurrió en la segunda manifestación, el 2 de octubre, esta vez con veinte mil ciudadanos. El objetivo continuaba siendo similar: «queremos salir». Pero en la tercera manifestación y última, celebrada una semana después, los setenta mil manifestantes ya no coreaban gritos a favor de la *exit* –lo cual creo que es una especie de contrasentido– sino que su *voice* fue para gritar «queremos quedarnos» y plantear serios desafíos al Gobierno en favor de reformas que hicieran posible solucionar los conflictos planteados.¹¹

Entre la primera y última manifestación hubo una transformación rotunda del significado de la protesta, porque las manifestaciones –muy diferentes a las concentraciones

11 Los principales datos aparecen en Thompson (1996). *Exit y Voice*, en Hirschman (1970).

en las estaciones para viajar a Hungría-, con un incremento espectacular en el número de participantes, con la inclusión de nuevos protagonistas y con el temor a una actuación violenta de la policía que nunca se produjo, impulsaron una nueva orientación de los objetivos de los desafiantes.

Hasta septiembre, los alemanes descontentos con la situación contemplaban sólo la posibilidad de salir de la RDA, aun conociendo las enormes limitaciones que imponía el régimen para ello. Las movilizaciones de Leipzig funcionaron a manera de herramienta cultural al otorgar un nuevo sentido al enfrentamiento: en lugar de proponerse la salida -reivindicación aún vigente en la primera manifestación-, los desafiantes reclamaron reformas para quedarse en su país.

Revolución en Irán

Hubo un proceso revolucionario en ese país por lo menos entre 1977 y 1981 que, entre otros resultados, acabó con la dinastía Palhevi al frente del Estado y derrocó un sistema de gobierno neopatrimonial, a cuyo frente se encontraba el Sha Rhexa Palhevi. El adjetivo que suele utilizarse para calificar esta revolución es de carácter religioso: islámica. Es así, sobre todo, porque el resultado revolucionario definitivo en esos años fue la promulgación de una Constitución islámica y la implantación del gobierno de los clérigos musulmanes de la secta chiita (*Ulamas*). Pero esa definición oculta que el proceso revolucionario fue mucho más improvisado, abierto y heterogéneo, en el que la religión jugó un papel central, pero de forma diferente a como puede entenderse de manera superficial. Las creencias musulmanas eran mayoritarias entre la población de Irán en 1977, pero también lo eran diez o veinte años antes. Hubo mucha gente, además, que confirmó su participación destacada en el proceso de movilización contra el Sha y también dijo no ser creyente o practicante. Los clérigos musulmanes, incluso, ya habían promovido la «rebelión de las mezquitas» en ocasiones anteriores, pero sin gozar del respaldo popular.¹² En 1978, sin embargo, fueron millones de personas las que salieron a las calles de las principales ciudades iraníes.

Aunque la religión proporcionó los principales ingredientes de la revolución, desde las redes de comunicación en forma de mezquitas, asociaciones religiosas, escuelas musulmanas, etc. hasta el líder revolucionario, el *Ayatolab* Jomeini, nada podía hacer pensar de antemano que las creencias religiosas de la población iraní se activarían para dar lugar a una movilización progresivamente intensa y masiva. El propio Sha puso su gran grano de arena con su política de occidentalización, al provocar la pérdida de hegemonía social y religiosa de los *Ulamas*. Distintos gobiernos persas sustituyeron el calendario tradicional de la Hégira por el sasánida; se promulgaron leyes prescindiendo del clero musulmán en la Administración, en particular la educativa, la de justicia y la de beneficencia, que ejercían de forma hegemónica; se estableció, incluso, la obligación del uso de la ropa occidental; se realizaron acciones de intimidación y terror contra las es-

12 La rebelión de las mezquitas y la aportación de agnósticos en la movilización, en Brière y Blanchet (1980: 55, 89 y 195), y Arjomand (1986: 390).

cuelas religiosas... Con más provecho que cualquier iniciativa antigubernamental, el Sha contribuyó de forma imponente con esta política anti-islámica a la configuración de la identidad colectiva de su oposición, al señalar en la frente a sus contrincantes con el dedo de la religión.¹³

Pero lo que realmente fue definiendo la situación en un principio, poco después de la petición pública de intelectuales liberales exigiendo reformas en el sistema político, a mediados de 1977, fue la protesta de los clérigos y creyentes islámicos por la acusación de espía al servicio de Irak realizada por el Gobierno hacia Jomeini, exiliado en aquel país. Se promovieron manifestaciones de apoyo al *Ayatolah* y fueron fuertemente reprimidas por el Estado. En ese momento comenzó una cadena de acontecimientos sin demasiada planificación que sobrepasaron todas las expectativas de los líderes opositores. Desde el 9 de enero, en Ghom, donde se produjeron las primeras víctimas de la represión, la religión islámica empezó a activarse a través de un proceso de acción colectiva que construyó el sentido de la crisis política iraní.

Acorde con los ritos musulmanes, cuarenta días más tarde se celebraron funerales en homenaje a los manifestantes caídos por la acción policial del 9 de enero. En Tabriz, sobre todo, durante el transcurso del ritual funerario, la policía causó nuevas víctimas. Y exactamente cuarenta días después, el 29 de marzo, se convocaron nuevos funerales que a su vez, en virtud del enfrentamiento de los manifestantes con la policía, provocaron nuevas víctimas. El 8 y 9 de mayo, como correspondía al calendario chiita, se produjeron disturbios en 34 ciudades... El ciclo continuó renovándose cada cuarenta días hasta el año siguiente.

Fue extendiéndose durante esos meses la definición del Sha como la encarnación de Yazid, el califa que martirizó a Hussein, el tercer profeta chiita. Yazid y el Sha actuaban de la misma forma frente al Islam auténtico. Impresión que se confirmó más aún el 19 de agosto de 1978 con los sucesos del Cine Rex, en los que perdieron la vida 337 personas, al no ser evacuadas rápidamente por policías y bomberos, a los que se acusó de cerrar las puertas y no acudir a tiempo, respectivamente. El Sha provocaba nuevos mártires, como unos centenares de años antes Yazid actuó contra el *Imam* Hussein.

La masiva indignación de la población por tales sucesos inició la segunda oleada de manifestaciones y movilizaciones en el proceso de acción colectiva que se desarrolló en Irán y terminó con la caída del soberano. En efecto, el *Aid-el-Fetr*, día final del *Ramadán*, el mes de recogimiento, plegarias y ayuno, que en otras circunstancias es un día de júbilo colectivo, este 4 de septiembre fue celebrado de forma colectiva también, pero con luto, para conmemorar el martirio de las víctimas del Sha. Los rituales islámicos proporcionaban de nuevo el sentido a los enfrentamientos entre el Gobierno y la población. Se celebró una inmensa manifestación en una colina cercana a Teherán, en la que se oyó un grito unánime: «Dios es grande». ¿Qué otra consigna puede significar el re-

13 La política de occidentalización, en Skocpol (1982: 272, 284), Brière y Blanchet (1980: 30, 72) y Moaddel (1992: 361).

chazo al Sha?, preguntaba un manifestante no musulmán. Ese 4 de septiembre pudieron percibirse, además, dos de los grandes símbolos de la movilización antigubernamental: el *tcbador*—expresando el luto por los mártires— y las oraciones, como instrumento principal de comunicación entre los manifestantes. Pese a las prohibiciones y desconvocatorias generalizadas, cuatro días después se celebró otra manifestación gigantesca de un millón de personas en Teherán. La jornada se recordará como el «jueves negro», al perecer en ella decenas de personas bajo las balas de la policía.

A estas alturas, la deslegitimación del Sha se generalizó de manera completa. Contribuían sobremedida los rituales islámicos, al seguir proporcionando razones para movilizar a la oposición —clerical y laica— contra el Gobierno. El símbolo cultural del martirio, al interpretar de esa manera la represión del Sha contra los manifestantes que sólo rezaban, quedó resaltado de forma definitiva con la celebración del *Mobarram*, diez noches en las que se conmemoró de forma activa el martirio del *Imam* Hussein. Los participantes en el ritual expresaron su disposición para imitar al tercer profeta al cubrirse con túnicas blancas y desafiar el toque de queda nocturno. Los tejados de las casas de Teherán se poblaron con personas que con ese atuendo cantaban «Dios es grande», entre los disparos de la policía. Los dos últimos días del *Mobarram* se celebraron grandes manifestaciones en Teherán, con la asistencia de varios millones de personas. Aquellos diez días representaron «el triunfo del clavel sobre la espada».

El Sha abdicó el 16 de enero de 1979. Quince días después, volvía Jomeini del exilio y lo primero que hizo fue ir a rezar por los mártires al cementerio y citar un versículo del Corán: «Aquellos que han luchado y se han sacrificado conocerán la felicidad del paraíso».¹⁴

Las creencias musulmanas, mayoritarias entre la población de Irán, que en otras ocasiones anteriores no habían sido suficientes para movilizar a los creyentes-opositores al régimen neopatrimonial del Sha, en esta ocasión se activaron de forma poderosa gracias al proceso de acción colectiva que se desplegó en esencia durante 1978. Los rituales islámicos propiciaron esa conexión que derivó en las siguientes consecuencias:

En primer lugar, las movilizaciones de tipo islámico proporcionaron los símbolos culturales necesarios para generar un enfrentamiento entre el Estado y una parte de la población iraní. El sentido de injusticia fue construyéndose durante esos meses, conforme se producían los funerales por las víctimas de la represión, en la celebración del final del *Ramadán* y en el *Mobarram* de diciembre. El responsable del enfrentamiento —el Sha— fue definido de esa manera con una herramienta mítica basada en el relato del martirio de Hussein a manos del mal, Yazid.

En segundo lugar, las creencias, la retórica, los rituales y, en general, la simbología religiosa se activaron con la movilización, cuando las colisiones entre policía y manifestantes proporcionaron la identidad colectiva de los participantes. A un lado las fuerzas del mal, encarnadas en el imperialismo occidental del Sha; a otro, las fuerzas del bien,

14 El relato de la acción colectiva proviene de Moaddel (1992: 366-367), Brière y Blanchet (1980), Kurzman (1996: 156) y Arjomand (1986: 386).

encabezadas por los mártires, sacrificados para lograr la muerte del Yazid moderno. El Islam sólo significaba oposición frontal al Sha. Más allá de estos rasgos genéricos, la simbología islámica podía recubrir diferentes versiones y estrategias, desde las más liberales y socialistas a las más clericales.¹⁵

En tercer lugar, los rituales islámicos proporcionaron comunicación, organización y movilización a una oposición política sin partidos con arraigo popular, sin asociaciones con experiencia y tradición movilizadoras, sin unidad programática. El calendario islámico de los ritos funerarios, de las plegarias, de la reivindicación del sacrificio contribuyó a suplir esas carencias y a plantear una convocatoria directa y abierta, sin que cupieran dudas de dirigismos sectarios.

La movilización de los símbolos culturales de tipo religioso, en definitiva, partió del proceso de enfrentamiento entre el Sha y sus desafiantes.

El recuerdo de la guerra civil y la transición española

Algo similar sucedió en España durante el periodo de transición entre la Dictadura franquista y la Monarquía Parlamentaria. El interés en señalar el caso de la transición española al hablar de la movilización de los recursos culturales radica en plantear que el movimiento social por la amnistía, desplegado sobre todo entre 1976 y 1977, representó uno de los más visibles, directos y extensos símbolos del conflicto a raíz de la muerte del dictador y la quiebra del Estado español. Ese conjunto de movilizaciones proporcionó y expresó el significado principal de la transición a sus principales protagonistas.

Existe un consenso generalizado en considerar que el proceso político iniciado en noviembre de 1975 fue muy abierto a la negociación, bastante improvisado, con algunas crisis importantes y sin que algún grupo en solitario fuera capaz de imponer sus objetivos. Paloma Aguilar nos ha recordado de manera brillante que la memoria colectiva de la guerra civil contribuyó a un aprendizaje político democrático. A diferencia de la experiencia yugoslava, el «nunca más» favoreció, a juicio de la politóloga, el tránsito pacífico de un régimen a otro. Para la autora, además, el intento de evitar la repetición de la guerra civil incidió en la manera pacífica en que se desarrolló la lucha por la amnistía.¹⁶

El planteamiento de este texto reside en dar la vuelta a los términos anteriores. Para que no se deseara la repetición del enfrentamiento bélico entre españoles —el «nunca más», lo fundamental no fue tanto la existencia previa a 1976 de una memoria colectiva sobre la guerra civil como la experiencia movilizadora de la lucha por la amnistía desencadenada de manera intensa entre 1976 y 1977. La acción colectiva desplegada para la consecución de la amnistía de los presos influyó mucho en un desarrollo no violento de la salida de la Dictadura, porque ayudó a expresar y a generalizar la idea del «olvido» entre los participantes. Del olvido de las ventajas que pudiera suponer el recurso a la guerra y de las responsabilidades de sus protagonistas.

15 Burns (1996: 306), Moaddel (1992: 366) y Foran y Goodwin (1993: 214).

16 La afirmación general, en Aguilar Fernández (1996), y la de la amnistía, en Aguilar F. (1997: 329).

Las movilizaciones por la amnistía fueron protagonizadas –y sin dirección exclusiva– por muy diferentes grupos sociales, como familiares de presos comunes y políticos, sindicatos, partidos, asociaciones vecinales, feministas, juveniles, nacionalistas, grupos de acción..., todos ellos con planteamientos reivindicativos generales o corporativos. La intención unánime de estos grupos sociales consistía en liberar a los presos de la cárcel, pero ese empeño también significaba –aunque ya no hubiera unanimidad– el impulso hacia la derogación de leyes represivas de derechos individuales y colectivos (expresión, reunión, asociación, de huelga y manifestación, objeción, rechazo al código de familia vigente, a las leyes penales, etc.); es decir, la lucha por los fundamentos de un régimen democrático.

El movimiento por la amnistía consistió en un despliegue de manifestaciones, jornadas y semanas de lucha, mítines, encierros, huelgas laborales y de hambre, peticiones y cartas colectivas a las más altas autoridades, marchas, asociaciones, programas... Para su reclamación se aprovecharon fiestas, como los Sanfermines. Formaba parte inseparable del más importante *slogan* político reivindicativo: «¡Libertad, Amnistía!». Se produjeron enfrentamientos múltiples con la policía y con grupos de extrema derecha que se oponían a la reivindicación. Participaron en el movimiento social más importante de la transición decenas de miles de personas. El primer momento culminante fue julio de 1976, al intensificarse de forma notable las movilizaciones y al culminar con la ley de amnistía del día 30. Las persistentes movilizaciones posteriores contribuyeron a la promulgación de dos nuevas leyes de amnistía en marzo y octubre de 1977, momentos muy señalados en el proceso de transición.

Este movimiento social proporcionó a sus participantes y observadores un sentido del proceso político que se estaba construyendo. La amnistía significa «olvido» y, a fuerza de reivindicar, de luchar por su reclamación –una reclamación, por otra parte, que afectaba y apelaba a la humanidad de la gente–, de provocar víctimas en los enfrentamientos, de constituir, en resumidas cuentas, una experiencia política notable, a fuerza de todo eso, se hizo más fácil que el «olvido» se constituyera en una idea de referencia muy arraigada compartida. La extensión de esta idea dificultaba el uso del recurso de la venganza y la repetición de la guerra civil.

Tras la muerte del mariscal Tito y la crisis dentro de la Federación, los grupos sociales más activos en Yugoslavia no realizaron ninguna campaña parecida al movimiento por la amnistía que hemos descrito. Los enfrentamientos violentos generalizados entre serbios y croatas a principios de los años noventa rememoran los acontecidos en la guerra civil de 1941-1945. En España, en cambio, la experiencia movilizadora de la lucha por la amnistía arraigó como símbolo principal del conflicto y dio lectura positiva al recuerdo de la guerra: «nunca más». La acción colectiva movilizó la memoria en un sentido y no en otro. Eso facilitó un cambio de régimen sin guerra.

REFERENCIAS CITADAS EN EL TEXTO

- Aguilar Fernández, Paloma (1996): *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza Ed.
- Aguilar Fernández, P. (1997): «La amnesia y la memoria. Las movilizaciones por la amnistía en la transición a la democracia», en R. Cruz y M. Pérez Ledesma, eds., *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Ed.
- Alexander, Jeffrey (1990): «Analytic debates: understanding the relative autonomy of culture», en J. Alexander y S. Seidman, eds., *Culture and society. Contemporary debates*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Alexander, J., y Philip Smith (1993): «The discourse of American civil society: A new proposal for cultural studies», *Theory and Society*, 22/2.
- Arjomand, Said Amir (1986): «Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective», *World Politics*, 38.
- Baker, Keith Michael (1990): *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brière, Claire, y Pierre Blanchet (1980): *Irán. La revolución en nombre de Dios*, México, Nova Terra.
- Briggs, Asa, Peter Burke y otros (1991): «¿Qué es la historia de la cultura popular?», *Historia Social*, 10 (primavera-verano).
- Burns, Gene (1996): «Ideology, culture, and ambiguity: The revolutionary process in Iran», *Theory and Society*, 25.
- Chartier, Roger (1982): «Intellectual History or Sociocultural History», en D. LaCapra y S. L. Kaplan, eds., *Modern European Intellectual History*, Ithaca, Cornell University Press.
- Chartier, R. (1993): *Cultural History*, Cambridge, Polity Press [1988].
- Foran, John, y Jeff Goodwin (1993): «Revolutionary outcomes in Iran and Nicaragua: Coalition fragmentation, war, and the limits of social transformation», *Theory and Society*, 22.
- Gamson, William (1992): *Talking Politics*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Gamson, William, Bruce Fireman y Steven Rytina (1982): *Encounters with Unjust Authority*, Homewood, IL., Dorsey Press.
- Geertz, Clifford (1990): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa [1973].
- Hirschman, Albert O. (1970): *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Harvard University Press.
- Klandermans, Bert (1988): «The Formation and Mobilization of Consensus», en B. Klandermans, H. Kriesi y S. Tarrow, eds., *International Social Movements Research. Supplement to Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, 1, Greenwich, Connecticut, JAI Press.
- Kriesi, Hanspeter (1993): *Political Mobilization and Social Change. The Dutch Case in Comparative Perspective*, Aldershot, Inglaterra, Avebury.
- Kurzman, Charles (1996): «Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social-Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979», *American Sociological Review*, 61 (febrero).
- Moaddel, Mansor (1992): «Ideology as episodic discourse: The case of the Iranian Revolution», *American Sociological Review*, 57 (junio).
- Moore, Barrington Jr. (1978): *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt.*, White Plains, Nueva York, M. E. Sharpe.
- Skocpol, Theda (1982): «Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution», *Theory and Society*, 11.

- Snow, David A., E. Burke Rochford, Steven K. Worden y Robert D. Benford (1986): «Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation», *American Sociological Review*, 51.
- Swidler, Ann (1986): «Culture in Action: Symbols and Strategies», *American Sociological Review*, 51 (abril) [trad. española, *Zona Abierta*, 1996/1997].
- Tarrow, Sidney (1994): *Power in Movement. Social Movements, Collective Action y Politics*, Cambridge, Cambridge University Press [trad. española, Alianza Ed., 1997].
- Thompson, Mark (1996): «Why and How East Germans rebelled», *Theory and Society*, 25/2 (abril).
- Tilly, Charles (1978): *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley.
- Williams, Rhis H. (1995): «Constructing the Public Good. Social Movements and Cultural Resources», *Social Problems*, 42/1 (febrero).
- Wuthnow, Robert, y Marsha Witten (1988): «New Directions in the Study of Culture», *Annual Review of Sociology*, 14.