

cada una de las culturas. Sólo desde esta consideración cabe abordar una política adecuada de integración de las distintas voces que se dejan oír en una sociedad.

Referencias

SMITH, A. (1979): *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press.

TULLY, J. (1995): *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge, University Press.

Carmen INNERARITY GRAU

Jesús Casquete

El poder de la calle. Ensayos sobre acción colectiva

(Madrid, Centro de Estudios Políticos
y Constitucionales, 2006)

*No tengo miedo de tu Yavéh,
Tampoco de tu Allah,
Ni de tu Jesús,
Tengo miedo de lo que tú haces,
En el nombre de tu Dios.*

Holly Near

Leyendo periódicos, visionando televisión, caminando por las calles, escuchando un mitin político, asistiendo a un partido de fútbol o a una corrida de toros, somos testigos o tenemos noticia de acciones sociales parecidas a

éstas: frente a una taquilla de teatro, una audiencia tiende simultáneamente a llorar, a reír y a aplaudir; gran cantidad de gente aplaude y vitorea un gol en un partido de fútbol, mientras grupos de fans agitan sus banderas y estandartes; trabajadores en asamblea deciden arrojar sus herramientas; relacionado con los primeros rumores sobre incremento en el precio del combustible, las estaciones de servicio son visitadas por largas colas de conductores; un grupo de terroristas lleva a cabo una serie de voladuras como parte de una amplia campaña de reivindicaciones políticas de minorías étnicas; determinados grupos realizan una demostración como parte de un mitin contra el despliegue de misiles nucleares; siguiendo el ejemplo del éxito de un grupo *rock*, jóvenes adolescentes exhiben en sus cabellos colores vivos y la experiencia se extiende rápidamente a otras partes del país. Todos estos fenómenos, típicos de las sociedades complejas, aparecen como conductas colectivas, como conductas de masas o como movimientos sociales.

La acción colectiva es un ámbito central de la sociología. En los análisis tradicionales de la acción colectiva encontramos dos énfasis diferentes. El primero de ellos acentúa los simples hechos de la acción colectiva que aparecen como «acción sin actores», como una suma accidental de eventos individuales. Así se manifiestan los análisis de la conducta de masas (Le Bon, Tarde, Freud), para la que los motivos que surgen en el seno de la acción colectiva son el producto de una muchedumbre irracional. De la misma forma se manifiesta la tradición freudiana que enfatiza la imitación, la irracionalidad, el contagio y la sugestión. La acción social se plantea como una reacción a una

crisis o a un desorden del sistema social. El segundo punto de vista tradicional, que se encuentra fundamentalmente en el marxismo, acentúa los fundamentos sociales «objetivos» de la acción colectiva. Deriva el significado de la acción del análisis de las condiciones sociales que los actores parecen tener en común. Aquí la acción colectiva aparece como «actores sin acción». El viejo problema que planteaba Marx, el de cómo explicar el proceso de devenir la «clase en sí» «clase para sí», todavía permanece irresuelto. Apuntaba De Tocqueville: «Sin ideas compartidas no hay acción colectiva, y sin acción colectiva aún hay hombres, pero no un cuerpo social». *El poder de la calle*, conjunto de ensayos que nos presenta Jesús Casquete, da cuenta perfectamente de estos enfoques; así lo pone de manifiesto en los dos primeros capítulos de este trabajo, dedicados a explicar la dinámica de los movimientos sociales modernos. A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, la burguesía crea sus propios movimientos para consolidar el programa cultural y político de la modernidad, un programa que trataba de «traer el reino de Dios a la tierra» a través de la palanca de movilización social representada por la acción política; la segunda mitad del siglo XIX es testigo de la emergencia de un nuevo movimiento, el movimiento obrero es el responsable de la creación de una nueva distinción directriz, la llamada «cuestión social», como la burguesía también tiene un carácter proactivo, no meramente de carácter defensivo, como lo fueron los movimientos premodernos campesinos que trataban de defender los modos de vida de la sociedad tradicional frente al embate de la incipiente sociedad industrial; los «nuevos» movimientos sociales —defensores de los derechos civiles,

ecologistas, feministas, alterglobalistas, etc.— surgen dentro de la dinámica del Estado de Bienestar en la segunda mitad del siglo pasado. Estos últimos son el objeto de reflexión de Casquete, pero no a la manera de un tratado *all-encompassing* sobre acción colectiva al estilo de los trabajos de Smelser o Tarrow, algo que Casquete ya había realizado en una obra anterior (*Política, cultura y movimientos sociales*, Bilbao, Bakeaz, 1998), sino dirigiendo su interés a desvelar las *tramas de significado implícadas en los rituales de protesta* que estructuran las diversas dinámicas de los movimientos sociales hoy. Los diversos ensayos que componen *El poder de la calle* analizan las prácticas del movimiento antimilitarista en el País Vasco y se detienen en el análisis minucioso de los rituales conmemorativos en el nacionalismo vasco radical y en el surgimiento de comunidades inciviles. Con toda seguridad, los capítulos 3, 4, 5, 6 y 7, centrados en los rituales de protesta, constituyen el núcleo de una significativa contribución sociológica al análisis de los movimientos y la acción colectiva por las razones que aduciré a continuación.

En primer lugar, Casquete caracteriza a los movimientos como dispositivos detectores de malestares sociales —«*sensores* de problemas y riesgos» (11), los llama Casquete— cuyo teatro de operaciones es la sociedad civil, y fundamentalmente «la calle». Pretenden «hacer presente en *algún sentido* algo que, sin embargo, *no* está presente literalmente o de hecho» (2); pretenden «enriquecer los canales de deliberación y ejercer influencia en los aparatos de toma de decisiones» (7); aunque no disponen del ejercicio del poder político directo, sin embargo, disponen de los mecanismos para ejer-

cer influencia en el poder político. Esta influencia tiene un carácter dualista (34-35), puesto que se dirige, por una parte, a las autoridades que forman parte del entramado institucional de la sociedad política, y más en concreto del sistema político-administrativo, y, por otra parte, trata de hacer visibles los problemas a la sociedad en su conjunto.

En segundo lugar, los movimientos sociales participan de una *ambivalencia* característica. Como herederos de una tradición que bebe en las fuentes de la democracia participativa que hunde sus raíces en las grandes revoluciones de finales del siglo XVIII, pretenden salvaguardar espacios de deliberación democrática frente a los excesos y a las lagunas del poder político institucionalizado. Así se manifiestan los movimientos en defensa de los derechos civiles, los movimientos ecologistas, los feministas y los de defensa de los homosexuales. El importante recurso de la «desobediencia civil pacífica» (concepto éste tematizado *in extenso* por Rawls, Habermas, Walzer, Rödel, Frankenberg y un sinnúmero de científicos sociales) es un importante instrumento en manos de los movimientos sociales. Sin embargo, los movimientos también son importantes fábricas de solidaridad grupal; en los términos de Durkheim, «fomentar un compromiso sostenido entre los participantes es una precondition para que un movimiento social emerja, se desarrolle y, dado el caso, alcance cierto umbral de éxito, si no en términos sustantivos, al menos sí en su escala de movilización. La solidaridad grupal es el factor que subyace a este compromiso y sentido de lealtad grupal» (43). La fraternidad informal, las redes de sociabilidad y el comportamiento ceremonial y ritual son, sin duda, importantes

concausas que contribuyen a producir el «nosotros», esa auto-representación sin la cual el grupo no existe. Pero democracia deliberativa e identidad son dos vigorosos caballos de tiro, cuyas velocidades no siempre es fácil sincronizar. El problema surge cuando el elemento identitario sitúa un «hiperbien»; en los términos de Charles Taylor, «un bien que no solo resulta incomparablemente más importante que otros, sino que, además, proporciona el punto de referencia desde el que los demás son sopesados y juzgados» (128); por ejemplo, la nación, o una determinada concepción de la nación, situada por encima del resto de bienes. Las grandes revoluciones de finales del XVIII, como muy bien apuntan S. N. Eisenstadt y, más recientemente, John Gray, son responsables tanto del advenimiento de la democracia deliberativa como del terror jacobino al servicio de un «hiperbien» —nación, pueblo de una nación, comunidad de creyentes, etc.—. Cuando este «hiperbien» subordina al resto de bienes y utiliza el terror como un recurso más a su disposición, entonces, los movimientos se convierten en «comunidades inciviles» (171-188).

En tercer lugar, Casquete se centra, como relevante estudio de caso que pruebe los supuestos de la ambivalencia mencionada anteriormente, en el análisis de los *rituales conmemorativos en el nacionalismo vasco radical*. Los mártires son víctimas que saben que van a morir y eligen hacerlo dando a su muerte la significación del testimonio de que hay verdades que no pueden ser borradas ni olvidadas por el hecho de tener en contra a muchas gargantas gritando contra ellas. El martirio significa solidaridad con un grupo más pequeño y más débil, un grupo discriminado, humillado, ri-

diculizado, odiado y perseguido por la mayoría. El mártir no gana nada desde un punto de vista de la acción racional que repara en el uso de unos medios para obtener unos fines, pero «gana» el futuro puesto que segrega la semilla simbólica de un dispositivo social antisacrificial. Esto es lo que caracteriza al mártir, a diferencia de la mitología del «héroe nacional» que lucha por una trascendencia intermedia llamada nación frente a la trascendencia absoluta de Dios. Entre los fines de aquél están la probidad moral, el arrepentimiento de sus pecados, la redención del alma, en última instancia; mientras que este último es moderno, calcula las ganancias y las pérdidas, desea que su sacrificio sea pagado de alguna manera. No existe y no puede haber algo así como un «martirio gratuito». No hablamos de pago o beneficio en sentido monetario, ellos no pueden ser acusados de avaricia, sino de los efectos reales de ese acto social total que supone autosacrificarse por un ideal, por muy político que sea. Haciendo tal propósito más cercano dan un sentido a su muerte. La trascendencia del valor de ese ideal es el «precio» de la muerte del «héroe nacional». Mientras que el sentido del martirio no depende de lo que ocurre en el mundo después, el sentido del heroísmo sí. Digamos que el «mártir» no está preocupado por las consecuencias imprevistas de su determinación, mientras que el «héroe» da una gran importancia a la correcta interpretación de su acto. En su reencarnación moderna, el «héroe» es un renacido en el umbral de una nueva época de *nation building and citizenship*. No debemos olvidar la invocación/resurrección en la República Francesa de la fórmula romana antigua de *pro patria mori* (Horacio, *Odas*, 3, 2, 13), que después de siglos recuerda a la no-

ción cristiana de «mártir» aplicada a los cruzados y a otros combatientes de la «guerra santa». El siglo XIX ve cómo, uno tras otro, los grandes imperios políglotas contruidos a lo largo de cientos de años han ido desintegrándose —esos vastos ámbitos una vez dominados desde Londres, Estambul, Moscú, Madrid, Lisboa, La Haya, Viena, París, incluso Adis Abeba—. En el umbral de la era moderna, Europa estaba dividida en dominios dinásticos y un gran mosaico de grupos étnicos y lenguajes, cada uno de los cuales dispuesto a asumir el estatus de un Estado-nación (en donde el Estado apunta a defender la unidad de los intereses nacionales mientras que la nación ejerce la soberanía estatal sobre el territorio que pretende), pero pocos de estos grupos alcanzan la realidad estado-nacional; se da algo así como, utilizando terminología darwiniana, una lucha por la adaptación a un entorno sociohistórico nuevo en donde concurren muchas «minorías» reacias a abandonar sus propios modos de vida disolviéndose en medio de la cultura triunfante. La construcción y el fortalecimiento del Estado-nación producen una lucha por la supervivencia de los más aptos, de los más fuertes, a través del uso del poder militar —el Estado-nación sin ejército sería como un eunuco en un harén—, creando y manteniendo las fronteras externas frente a los vecinos, así como silenciando, aislando e incapacitando al infiel, a los no leales, o a los sospechosos de no estar plenamente convencidos del poder del nuevo Estado-nación. En este caldo de cultivo es donde renace el «héroe». Las emergentes naciones precisan del poder estatal para sentirse seguras y el Estado precisa del patriotismo nacional para sentirse poderoso, tanto hacia el interior como hacia el exterior. Cada uno necesita al otro y am-

bos precisan de sujetos/miembros dispuestos a sacrificar sus vidas por tal ideal. El tiempo del Estado-nación es un tiempo de heroísmo, de patriotismo *heroico*. En estas fuentes es donde bebe el moderno patriotismo vasco, cuyo héroe proyectado es el «*gudari*», soldado, «héroe nacional», construido en el seno de una historia nacional «reinventada».

La moderna reencarnación del «héroe» —alguien que muere para asegurar la supervivencia de la nación— representa un efecto colateral de lo que George L. Mosse ha llamado la «*nacionalización de la muerte*», donde se mezclan dos principios, el de pertenencia a un grupo social y el de la defensa violenta de tal grupo. «La muerte en la guerra de un hermano, del marido o de un amigo» ha sido vista —justo como ocurría con la muerte de un mártir en el pasado— como un sacrificio; pero «ahora, al menos en público, la ganancia parece valer más que la pérdida personal». La muerte del héroe es trascendida tal como fue trascendida la muerte del mártir, esta vez no por la salvación del alma inmortal del muerto, sino por la inmortalidad material de la *nación*. La modernidad no está exenta del *culto (nacional) a los muertos*, a los caídos por la causa de la nación, los *Gefällendenkmaler* o *Heldenhaine*, los *jardins funébres*, los *Parchi della Rimembranza*; todos estos monumentos a los héroes caídos ponen de manifiesto que la autoimagen colectiva de la nación se articula sobre una comunidad mnemónica en donde la conformación del pasado juega una gran importancia en la experiencia del presente. Como afirmaba Marx: «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos». El objetivo es dejar que los vivos sepan que sólo el momento de la

muerte en el campo de batalla cuenta y retrospectivamente define el significado de la vida. De lo que se trata es, como afirma el historiador italiano Emilio Gentile (concitado por Casquete), «de transformar de forma permanente las *masas ocasionales* de los eventos civiles en las *masas litúrgicas* del culto político». La aportación de Casquete radica en el desvelamiento de toda una serie de *conmemogramas* que constituyen y reconstituyen al movimiento nacionalista vasco radical, ayudado de las aportaciones de los autores ya concitados: Durkheim, Geertz, Mosse, Ricoeur, Halbwachs, Zerubavel; ya que hay grupos, especialmente las minorías que viven en conflicto, que a menudo rechazan acercamientos o tolerancia de la otra parte, puesto que sin la naturaleza cerrada de su oposición, sin la cual no pueden luchar, serían borrados como grupos. Dentro de ciertos grupos, puede ser una prueba de inteligencia política el ver que «hay» algunos enemigos en orden a conseguir la unidad efectiva de los miembros del grupo haciendo efectiva tal unidad como su interés vital. El efecto perverso de esta construcción es que el otro se convierte en enemigo (Bauman) y el vecino se convierte en judío (Beck), en esa pretendida monopolización violenta por parte del movimiento social de todo el espacio de la sociedad civil, transformándose de esta guisa en una «comunidad incivil». Estas comunidades no son algo privativo de la extrema izquierda, son algo que surge igualmente en la extrema derecha, como Casquete apunta en su análisis comparativo del movimiento nacionalista radical vasco y del movimiento neonazi en Alemania. «Ambos plantean un desafío al mundo valorativo liberal en la medida que privilegian la comunidad nacional por encima de las libertades individuales y el derecho a la vida, recurren a medios

violentos para la consecución de sus objetivos y consiguen la reproducción grupal y el mantenimiento de su identidad colectiva a lo largo del tiempo, no exclusivamente, pero sí de forma notable, gracias a la escenificación periódica de la protesta» (196-197). Estoy seguro que Jesús Casquete proseguirá investigando por estas avenidas de pensamiento; bien valdría la pena extenderlas a la martirología de otro tipo de «héroe» como Miguel Ángel Blanco.

Jose txo BERIAIN

Rafael Feito Alonso

Otra escuela es posible

(Madrid, Siglo XXI, 2006)

Presentado con este título, el análisis de este libro puede, quizás, funcionar mejor transformándolo entre signos de interrogación, preguntándose si es posible otra escuela, si socialmente hay recursos y demandas para acometer los cambios necesarios para ello. En seguida, alguien dirá que a qué vienen salidas a la gallega, trocando el título en interrogante, como si se quisiera envolver al lector. Pero nada hay de eso, porque ese alguien coincidirá en que, con frecuencia, lo que se da por sentado significa su retirada del escrutinio y el cuestionamiento público, impidiendo su mejor conocimiento y efectos. Más en sectores como el de la educación, que tienen mucho de místicos y de mitómanos, en los que la asunción incues-

tionada es una negativa añadida a una mayor racionalización, siempre deseable. Es por ello que parece una buena idea plantearse la recensión de este ensayo desde el cuestionamiento como método, interrogando a su autor acerca de las dudas que nos puedan surgir.

Y nada mejor que comenzar por su título, entre el *slogan* y el milenarismo, cuando se podría argüir que ya han existido análisis e intervenciones que, a pesar de contar con propuestas poderosas, no han logrado cambiar en lo esencial el funcionamiento del campo. Digamos que a partir del conocimiento y estudio del movimiento de las «escuelas nuevas», de comienzos del siglo anterior, y su cosificación resultante; así como del también esperanzador movimiento de las «escuelas democráticas», en los EE.UU. en la actualidad, divulgado en nuestro país por Apple y Beane, nos situamos en la negativa de la posibilidad de otra escuela alternativa. La pelota está, pues, ahora en el tejado del autor, a la espera de explicaciones convincentes acerca de esa posibilidad de *otra escuela* que acabe con las desigualdades y consiga buenos resultados para todos. La respuesta que se espera es sí, en la situación actual, con el grado de desarrollo de la pedagogía y la didáctica, es realmente posible otra escuela que, como prefigura el autor, sea *democrática*, es decir, participativa y autogestionada, *capaz de responder a los retos que plantea la sociedad del conocimiento y que garantice el éxito escolar y la calidad para todos*.

En efecto, *Otra escuela es posible*, el último trabajo del profesor de Sociología de la Educación de la Universidad Complutense y director de su Departamento de Sociología III (Estruc-