

City University of New York (CUNY)

## CUNY Academic Works

---

Publications and Research

CUNY Graduate Center

---

2019

### "I have a scream" Enunciaciones disidentes en torno al 15m en España

José del Valle  
*CUNY Graduate Center*

Natalia Castro Picón  
*Princeton University*

[How does access to this work benefit you? Let us know!](#)

More information about this work at: [https://academicworks.cuny.edu/gc\\_pubs/679](https://academicworks.cuny.edu/gc_pubs/679)

Discover additional works at: <https://academicworks.cuny.edu>

---

This work is made publicly available by the City University of New York (CUNY).  
Contact: [AcademicWorks@cuny.edu](mailto:AcademicWorks@cuny.edu)

## “*I have a scream*” Enunciaciones disidentes en torno al 15m en España

### RESUMEN

En este artículo analizaremos el primer Grito Mudo, gesto colectivo de desobediencia realizado por el movimiento de los Indignados en la Puerta del Sol de Madrid en mayo de 2011, como escena glotopolítica. En esta acción, que consistió en que la multitud autoconvocada guardase un minuto de silencio justo antes de la medianoche, cuando entraba en vigor la sentencia que ilegalizaba la concentración, convergen diferentes formas discursivas (que incluyen el lenguaje, el silencio y los cuerpos) que ponen en conflicto los regímenes normativos que limitan el sentido de la participación política y los límites de la democracia. Este tipo de escenas glotopolíticas, según Elvira Arnoux, “irrumper alterando en cierta medida lo aceptado o las rutinas comunicativas y obligan a una actividad interpretativa que dé cuenta del efecto de anomalía que generan”. Con arreglo a esta perspectiva, empezaremos analizando cómo el ritual de los indignados se instaura discursivamente a través del rechazo activo de las formas letradas que establecen los límites políticos de la democracia liberal, con origen en el discurso jurídico, de acuerdo con Carl Schmitt y Walter Benjamin. Después analizaremos las potencias de este gesto para conformar, a través de su forma estética y discursiva, un nuevo sujeto político colectivo. El grito mudo, se estudiará entonces en contraste con el ritual de la Nochevieja, que se realiza anualmente en el mismo espacio urbano y cuya estética coincide en muchos puntos. A partir de la teoría de De Certeau sobre las tácticas políticas cotidianas del común y, posteriormente, de la teorización de los “estados liminales” de Turner, explicaremos cómo el Grito Mudo, en tanto que ritual, expresa un sujeto político y un ideal democrático nuevos, mediante una serie de prácticas antidisciplinarias en donde las formulaciones estéticas de la multitud reinterpretan, luxan y esquivan las limitaciones de la gramática oficial.

In this article, we analyze the first *Grito Mudo* or Silent Scream —a collective act of disobedience committed by the Indignados movement in Madrid’s Puerta del Sol Square in May 2011— as a glottopolitical scene. In this act, the self-summoned multitude remained silent for one minute just before midnight, when the High Court’s sentence declaring the gathering illegal was to become effective. This collective performance brings together different discursive forms (including language, silence and bodies) to conflictually challenge the normative regimes that place limits on how political participation and democracy are conceived. Glottopolitical scenes, according to Elvira Arnoux, “alter to some degree that which is automatically accepted as well as communicative routines, and force those who are involved to engage in an interpretive action that accounts for the anomalous effect that was generated”. From this perspective, we analyze first how the indignados’ ritual is discursively established through the active rejection of the lettered forms that establish the political limits of liberal democracy —originating in legal

discourse— according to Carl Schmitt and Walter Benjamin. We will then analyze the potencial of this gesture to shape, through its aesthetic and discursive form, a new collective political subject. The silent scream will then be analyzed in contrast with Spain's New Year's Eve grape-eating ritual, celebrated annually in the same urban space wrapped in similar aesthetic forms. Through De Certeau's theory on the common's daily political practices and, later, Turner's theorization of "liminal states", we will explain how the Silent Scream, on the basis of its ritual condition, expresses a new political subject and democratic ideal through a series of antidisciplinary practices where the aesthetic formulations of the multitude reinterpret, loosen and circumvent the limitations of official grammar.



Las manos se alzan agitándose por sobre las cabezas de la multitud que conforman en la madrileña Puerta del Sol la noche del 20 al 21 de mayo de 2011. La plaza está tomada por un rumor sordo de miles de personas que, aunque intentan permanecer mudas (algunas cubren sus bocas con cinta adhesiva), no pueden acallar el ruido que hacen sus cuerpos, juntos, rozándose, moviéndose a la vez (imagen 1). De pronto, a las doce en punto de la madrugada, se rompe el silencio. Primero con un fuerte aplauso acompañado de silbidos y vítores de alegría; luego con los primeros cantos: "Ahora somos todos ilegales", se grita (Fernández Savater). Se acaba de hacer efectiva la decisión de la Junta Electoral que ilegaliza la acampada de los Indignados. Así lo ha dispuesto este organismo de control institucional aduciendo que las concentraciones y reuniones del masivo movimiento 15M (surgido apenas cinco días antes) son "contrarias a la legislación electoral" (20minutos.es). Esta legislación, en principio, no permite a *los*

*partidos y organizaciones en campaña*<sup>i</sup> continuar con sus actividades propagandísticas una vez empezada la Jornada de Reflexión. La Junta había decidido que el artículo 53 de la LOREG se aplicara al movimiento 15M, por más que este, reiteradamente, se hubiera desligado no solo de cualquier adscripción partidista sino de cualquier corte ideológico específico (Medina, Cano<sup>ii</sup>).

Pretendemos aquí abordar este acontecimiento como escena glotopolítica, concepto avanzado por Elvira Arnoux (2014, 2018) para identificar situaciones interaccionales en las que la praxis lingüística y metalingüística es parte constitutiva de un proceso de negociación o lucha entre subjetividades que pugnan ya sea por preservar su identidad y estatus ya sea por manifestarse como actor social que reivindica su derecho a constituir el tablero de la lid política. En palabras de Arnoux, las escenas glotopolíticas son “situaciones de conflicto propias de un determinado momento histórico motivadas por cambios en las relaciones de poder, transformaciones económicas, políticas y/o tecnológicas o la aparición en la esfera pública de nuevos actores. Las escenas glotopolíticas irrumpen alterando en cierta medida lo aceptado o las rutinas comunicativas y obligan a una actividad interpretativa que dé cuenta del efecto de anomalía que generan” (Arnoux, 2014: 30).

La escena descrita arriba posee precisamente este perfil y se revela como un acto interaccional de cuestionamiento de un orden político a través de la manifestación de un nuevo sujeto. Nos revela que, incluso en su corta vida, la excepcionalidad que supone el movimiento social, por su propia forma, genera una interferencia, un pequeño pero importante cortocircuito en el perfectamente regulado repertorio de prácticas políticas, en este caso, asociadas con la normalidad democrática de la campaña electoral en el estado español. Lo que apreciamos al abordar el análisis del episodio desde una perspectiva glotopolítica es el papel de la discursividad en el proceso de interferencia que disturba el orden político. En lo que viene, analizaremos cómo este gesto —que, desde el primer grito mudo, revela la convergencia y tensión de distintos lenguajes, incluso el del cuerpo y el del silencio— confronta activamente no solo las formas de decir-hacer sino también la gramática político-social del estado que pretende regular el alcance y la forma de la acción política y glotopolítica así como los límites, materiales, simbólicos y jurídicos del ejercicio de la ciudadanía.

A partir de los registros de este ritual que se instaura esa noche en la acampada y de algunos testimonios y carteles del movimiento 15M, exploraremos su lugar ambivalente entre el consenso y el disenso. Expondremos, primero, su potencia confrontacional, manifiesta en su rechazo activo de las formas letradas ligadas al

discurso jurídico (tal y como lo explican Carl Schmitt y Walter Benjamin) que establece la morfología política de la democracia liberal. Procederemos, después, a realizar una lectura del grito mudo como dispositivo discursivo que posibilita la manifestación del común<sup>iii</sup> a través de la enunciación de un sujeto colectivo escenificado en el consenso celebratorio de las manos al aire. Contrastaremos la forma estética de este ritual con el de las uvas de Nochevieja, similar en su forma pero de una naturaleza muy distinta, marcada por la institucionalidad cultural de este último. Basándonos en la teoría de De Certeau sobre las tácticas políticas cotidianas del común y, posteriormente, en la teorización de los “estados liminales” según Víctor Turner, veremos el ritual del Grito Mudo como fundación de un sujeto político y un ideal democrático nuevos, a través de una serie de prácticas antidisciplinarias en donde las formulaciones estéticas de la multitud reinterpretan, luxan y esquivan las limitaciones de la gramática oficial.

## ORDEN POLÍTICO Y REGÍMENES DE NORMATIVIDAD LINGÜÍSTICA

Podemos situar en Carl Schmitt, el origen teórico del discurso jurídico como estructurador de las formas de lo político. A partir de los conceptos de soberanía y excepción explica Schmitt los entresijos del sistema de instituciones, mitos, discursos y tecnologías desde el que el estado organiza y distribuye el espacio político y social en torno de sí. El jurista alumbró el concepto del decisionismo (33) que subyace a todo sistema de leyes y tras el que se esconde el único principio de la soberanía, de acuerdo con su conocida máxima: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (13). En el antes, el durante y el después de toda ley está la decisión, sobre la que el soberano tiene monopolio. Explica Schmitt que, en el tránsito a la modernidad, la soberanía se reviste de una mitología propia que seculariza antiguos conceptos teológicos (37). Al forjar los marcos normativos con principios en su origen espirituales, la moral y la metafísica modernas hacen converger la razón humanista con la razón de Estado: el hombre acata voluntariamente la norma constitutiva del Estado porque esta, se dice, emana de su propia razón espiritual (25). Por otro lado, la moderna teoría de la corporación disimula la unilateralidad de la decisión, generando así la impresión de una cierta separación de poderes (26).

Por su parte, Walter Benjamin, en “Para una crítica de la violencia”, se encargará de deconstruir estos presupuestos, no para refutarlos, sino para hacer evidente a través de ellos el sofisticado aparato de opresión que el estado capitalista ha diseñado para sostenerse. Según Benjamin, —cuyo objetivo inmediato es hacer una defensa casi

religiosa de la huelga general revolucionaria (23)— detrás de la forma contractual que configura lo político en la democracia burguesa no hay otra cosa que un acto de violencia o la amenaza de su comisión (28-29). En este sentido, la inserción de las prácticas insurgentes de la clase obrera (como la huelga) en el marco de derecho las inscribe en un juego de violencias normativas y por ende legítimas que pueden solamente desenvolverse dentro de los marcos que el derecho mismo dibuja, cancelando su potencial revolucionario y emancipatorio<sup>v</sup>.

Teniendo en cuenta la naturaleza letrada de este régimen legal por el que se rige el estado para determinar el horizonte de posibilidad de *su* democracia, podemos hablar entonces de este como una red de “estructuras del mercado lingüístico, que se imponen como un sistema de sanciones y censuras específicas” (Bourdieu 12). Visto así, el espacio político legitimado por (y legitimador de) el Estado se apoya en un régimen de normatividad lingüística en el que una gramática meticulosamente custodiada (gramática multidimensional que rige todos los estratos del hecho verbal: del fónico al discursivo) se erige como garante de la transparencia comunicativa y, por lo mismo, como base de las formas legítimas de decir, como límite verbal de la participación legítima en la vida de la polis.

Pero dentro de todo régimen de normatividad, dentro de toda gramática, existe latente una posible insubordinación que redistribuye las potencias performativas del lenguaje a partir de su “infinita capacidad generativa, pero también originaria”, es decir, su originalidad (Bourdieu 16, Del Valle 2017). Esa potencia (ya reconocida por la lingüística idealista —e.g. Vossler— y por el círculo de Mijaíl Bajtín y Valentín Voloshinov entre otros) la analiza Michel de Certeau y la proyecta más allá del ámbito exclusivamente lingüístico para interpretar cabalmente toda acción del sujeto que se despliega dentro de (y frente a) regímenes de normatividad verticalmente impuestos. “Como el derecho (que es su modelo), la cultura articula conflictos y a veces legitima, desplaza o controla la razón del más fuerte... Las tácticas del consumo, ingeniosidades del débil para sacar ventaja del fuerte, desembocan entonces en una politización de las prácticas cotidianas” (XLVIII). Y continúa en otra parte en relación con la práctica socioeconómica de consumo:

Productores mal apreciados, los consumidores producen mediante sus prácticas significantes. En el espacio tecnocráticamente construido, escrito y funcionalista donde circulan, sus trayectorias forman frases imprevisibles, “recorridos” en parte ilegibles. Aunque están compuestas con los vocabularios de lenguas recibidas y sometidas a sintaxis prescritas, esas frases trazan las astucias de otros intereses

y deseos que no están determinados ni captados por los sistemas donde se desarrollan. (XLIX)

A partir de esta perspectiva glotopolítica (gloto-político-económica, en realidad), la batalla por la constitución de sujetos y atribución de poderes se libra en torno a la posibilidad de interferir (e incluso cooptar y neutralizar) en las operaciones de quienes pretenden hegemonizar el control del lenguaje y así intervenir en la permanente reconstitución de los regímenes de normatividad. Y si De Certeau entiende a los sujetos comunes como potenciales productores (y no solo consumidores pasivos), es importante subrayar que su productividad normativa no es, necesariamente, una forma de violencia o exclusión (en tanto Benjamin o Bourdieu entienden la normatividad). Al determinismo consumista y a la normatividad impositiva De Certeau opone los “procedimientos y ardides de los consumidores [que] componen, [un] ambiente de antidisciplina” (XLV). Estas operaciones no pueden devenir disciplina porque “no dispone[n] de una base donde capitalizar sus ventajas... [D]ebido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a ‘coger al vuelo’ las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos “ocasiones”” (L). De Certeau establece una diferenciación entre dos formas de intervención política en el medio: las estrategias, propias de aquellos agentes políticos que detentan cuotas relativamente estables de poder y desarrollan mecanismos fijos para sostenerlo que se activan de manera recurrente, y las tácticas, que tienen que ver con las condiciones de posibilidad coyunturales que inducen ciertas potencias de las que el consumidor puede aprovecharse puntualmente. De acuerdo con esta distinción, las tácticas del consumidor común, en la mayoría de los casos, no generan un universo de prácticas estable que puedan instituirse como norma.

## LA DISCURSIVIDAD DISIDENTE DEL GRITO MUDO

El discurso producido por el movimiento 15M, que se puede rastrear en archivo de aquella gran concentración, ofrece un perfil heterogéneo, innumerable y hasta contradictorio. Aun con todo, a través de nuestro análisis encontramos los denominadores comunes de una subjetividad en conflicto que ambiciona enunciar (y enunciarse) en términos otros a los que impone el disminuido estado de derecho neoliberal. De entre ellas, llama poderosamente la atención esta la que observamos en la imagen 3.



*Imagen 3 Extraída de 15-M al sol. Indignación. Un libro de poesía espontánea. V.V.A.A. Amargord 2012*

Este cartel supone un quiebre absoluto en la referencialidad del propio enunciado, y provoca, no ya solo la risa a costa del desafío descarado a la prohibición de “estar”, sino la puesta en suspenso de todo el régimen letrado desde el que traducimos la realidad. Incluso su materialidad gramatical es convertida en juego que activa políticamente las formas de la gramática: es el caso de una primera persona del singular que se niega a sí misma pero que, en el mismo acto de habla con que pretende ocultarse, revela (cual sábana que cubre al fantasma) su existencia y su presencia. Se trata de una contradicción que, de hecho, no es necesariamente irresoluble. La respuesta a la incógnita, a la cual nos invitan los puntos suspensivos, podría ser un plural: “No estoy, estamos”. Acaso esta respuesta encuentre ecos en otros enunciados de los muchos que se acumulan en el evento. En el documental de Stephane Gruesso, la hacktivista Marga Padilla recuerda con estas palabras aquella noche: “Hicimos, no sé, un grito, fue una alegría muy grande el ver la cantidad de personas. Y ahí no era ‘cada uno va a lo suyo’ era ‘todos vamos a lo mismo’ porque lo mismo es lo de todos.”

La centralidad del aspecto compartido, común y productor de común, de la experiencia del grito mudo es constante en muchos otros testimonios y documentos. En estos otros carteles (imagen 4) los sujetos enunciadore relacionan la astucia de su acto encubierto de insurgencia con el deseo de estar junto a los otros: “a mí siempre me ha



gustado reflexionar en grupo” o “estaré con amigos”, así como sencillamente el uso de un plural que, además, solicita al estado que se mantenga al margen.

El Grito Mudo, consistió en el ejercicio colectivo de un minuto de silencio, que se acompañó de forma espontánea por el gesto de las manos al aire, que no estaba previsto en la convocatoria y remite a la afirmación de consenso en el repertorio de gestos asamblearios. En las asambleas, los consensos son siempre frágiles, puesto que no son contractuales de ningún modo: se trata de un régimen normativo propio, con su propia tradición eminentemente anti-institucional que se define por su volatilidad pues únicamente está sostenida en el soporte de los cuerpos de la asamblea, que cambian constantemente<sup>v</sup>. Su volatilidad no evita que las decisiones de la asamblea sean vinculantes, el asunto es que la responsabilidad de esa vinculación recae en el movimiento en tanto que sujeto colectivo e informe, contrario al jurídico, y su implementación exitosa se instaura solo como futurible que depende de la voluntad de una mayoría suficiente para llevarla adelante. Por lo demás, la constancia de sus decisiones se mantiene a la espera de la siguiente asamblea.

El 15M genera su propia excepcionalidad, desacatando las normas de la campaña electoral, no solo, o quizá nunca, en sus enunciados, sino a través su forma y su reformulación de lo político en la práctica. Sobre aquel día, Stephane Gruesso, en su documental, recuerda sus motivaciones para acudir a la convocatoria:

Un tribunal había prohibido que nos quedáramos juntos en sol. Pues como buen ciudadano quedé con unos amigos para ir a delinquir...Era la primera vez, que yo supiera, que estaba incumpliendo una ley, desobedeciendo a una autoridad, y, ni más ni menos que al Tribunal Supremo, hasta donde habían llegado los recursos. Os aseguro de que nunca en mi vida he estado tan seguro de estar haciendo lo correcto.

Gruesso pone de manifiesto la autoconciencia plena de la insurrección, en contraposición a un código moral otro que la ley, en donde lo legítimo se juega precisamente en el quiebre necesario de esa ley. En esta jugada se pone en cuestión la asociación naturalizada entre moral y norma, y con esto se juega a subvertir el principio Schmittiano de soberanía, como refleja también el cartel de la imagen 5. Además, este cartel delinea sutilmente la correspondencia entre soberanía, derecho y política, si tenemos en cuenta al destinatario del mensaje: no la Junta Electoral —institución judicial formada, entre otros, por miembros del Tribunal Supremo, el más alto órgano jurisdiccional en el país—, sino los políticos. Y de nuevo observamos el uso del plural enunciador. Más aun, el gesto se inscribe en un orden ético que, siguiendo a Deleuze y

Guattari, funciona por afectos, una energía de cuerpos que se ponen en común, que al exteriorizarse se convierte en arma y desterritorializa o desborda su potencia política más allá de todo límite institucional (363).

Volviendo a la imagen de la Puerta del Sol, es imposible no relacionar las prácticas de los indignados, en su estética y su adscripción territorial, con la tradición de las doce uvas que se realiza extendidamente en España la Nochevieja<sup>vi</sup>. Los ecos no parecen casuales, el diseño del grito mudo activa y reformula unos valores muy concretos de esta tradición. Así lo entiende el creador del celebradísimo cartel de la imagen 6. El ritual de las uvas es uno de los más potentes productores de “comunidad imaginada” que se pueden encontrar en el repertorio cultural español. Explica Benedict Anderson que toda nación “[e]s imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (23). A partir de aquí, Anderson estudia algunas tecnologías que sostienen esa imaginación de comunidad, destacando por ejemplo la lectura del diario, práctica que se realiza, o se siente realizar juntamente con todos los otros ciudadanos (57). Pocos rituales en España siguen tan efectivamente este esquema como las doce uvas de Nochevieja. El rito legitima emocionalmente apegos profundos hacia la comunidad nacional: es algo exclusivamente español y por ello se suele festejar. Sincronía en los movimientos, opacidad causal y rutinización son algunos de los aspectos de esta tradición y que la antropología (con matizaciones en cada caso)<sup>vii</sup> determina propios del rito, y que producen una fuerte identificación con la comunidad que la práctica ritual demarca (Kertzer; Legare y Souza; Whitehouse y Lanman). Así, siguiendo a Anderson, las uvas de Nochevieja serían una de esas tecnologías que llenan el vacío espiritual de las estructuras administrativas que constituyen el estado moderno.

También en Nochevieja, como en el grito mudo, miles de personas se reúnen en la Puerta del Sol —que se promociona como centro simbólico e institucional de la nación— para esperar la llegada de un nuevo ciclo, comiendo uvas al son del mismo reloj que contaba los segundos para la ilegalización de la acampada. La diferencia es que el rito de Nochevieja, como el de la lectura del diario en Anderson, reactualiza de año en año la sensación de un asociacionismo comunitario identificado bajo el paradigma nacional. Sin embargo, la producción de identidad común del grito mudo es de otra índole. Cercano a lo que Víctor Turner ha llamado “los estados liminales”, el grito mudo no reproduce ni sostiene un estado de las cosas, sino que anula temporalmente las estructuras sociales y

políticas, produciendo una *communitas* transicional y nueva, de naturaleza opuesta a dichas estructuras, marcada por la homogeneidad, la solidaridad y la igualdad, pero también por una heteronomía en la que el individuo se diluye en el grupo (101-114). Y, más aún, su excepcionalidad en tanto que rito no institucional tiene que ver con que confronta las gramáticas estandarizadas por la autoridad y, según la ambivalencia del rito explicada por Kertzer<sup>viii</sup>, —al contrario que otros ritos más ligados a la institución— no genera ninguna deferencia con esta autoridad, sino todo lo contrario. El ardid ingenioso del cartel funciona al modo del que habla De Certeau, haciendo de la forma estética del acontecimiento una ‘ocasión’ para la antidisciplina: “buenas pasadas, artes de poner en práctica jugarretas, astucias ‘de cazadores’, movilidades maniobreras, simulaciones polimórficas, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros” (46).

“Ahora somos todos ilegales” se gritaba en la plaza justo después de que el reloj diera las doce. “A las doce de la noche, como en el cuento nos hacíamos ilegales”, dirá Amador Fernández Sabater (Grueso). La misma idea de origen que encontramos en la Nochevieja como una actualización de la temporalidad del calendario nacional, en el Grito Mudo se reinterpreta como alumbramiento o génesis de un sujeto nuevo que se encuentra feliz, colectiva y voluntariamente afuera del estado y como tal se celebra eufórico.

El grito fónico que sigue al silencio semántico del rito culmina el pasaje hacia un nuevo estado de subjetividad gregaria que legitima el encuentro fusionado de esos cuerpos a los que se había querido desemantizar mediante una prohibición que lo desterraba de los códigos lingüísticos oficiales de la democracia. Frente a esta borradura se alza el grito que hace prevalecer en el acto de habla, sin sentido dentro del código hegemónico pero lleno de presencia, el acto de decirse sin lenguaje, primero con silencio y después con ruido. O, mejor dicho, el acto de volver lenguaje aquello que no lo era, y, en el proceso, librarse de los límites de la gramática y del régimen de normatividad que les negaban el poder de significar.

Como en el cartel que da título a este artículo (imagen 7), el sujeto colectivo en este gesto violento conquista su territorio ontológico a través de lo que De Certeau llama “las maneras de hacer” o las “maneras de utilizar las cosas o las palabras según las ocasiones” (25). El Grito Mudo, observado desde una perspectiva glotopolítica, se revela como un gesto de pura violencia destructiva: pero una violencia silenciosa, socarrona y no-tipificable, que, por lo mismo, transforma la ilegalidad impuesta en alegalidad conquistada. Y lo logra a través de la creación de un anti-discurso nuevo, fundado colectivamente y que organiza su idea de la experiencia democrática de espaldas a las

gramáticas verticales y oficiales, a través de unas formas tácticamente estéticas, de prácticas y decires antigramaticalmente poéticos, de una belleza vivida y vivible.

## Bibliografía

- 15M: *Excelente. Revulsivo. Importante*. Stéphane M. Grueso. Madrid. 15M.cc . 2012
- 20minutos.es. “La Junta Electoral declara ilegales las manifestaciones en la jornada de reflexión y el 22-M”. *20minutos.es* 20 mayo 2011  
<https://www.20minutos.es/noticia/1056432/0/junta-electoral/15m/manifestaciones/>
- Anderson, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. 1993
- Arnoux, E. N. de. Glotopolítica: delimitación del campo y discusiones actuales con particular referencia a Sudamérica”. En Lenka Zajícová y Radim Zámeč (eds.): *Lengua y política en América Latina: Perspectivas actuales*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci. 19-43. 2014
- Arnoux, E. N. de. Apuntes para el estudio de las ideologías lingüísticas: en torno a las representaciones del inglés en la Argentina. *Abeache*, Revista de la Asociación Brasileira de Hispanistas, nº13. 10-27. 2018
- Bourdieu, P. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal. 1985
- Cano, G. “Dar cuerpo al espectro. Materiales sobre el 15M como campo de fuerzas.” *Youkali* 12 (2012) Web.
- De Certeau, . *La invención de lo cotidiano I. Arte de hacer*. Universidad Iberoamericana. 2000.
- Del Valle, José. “La perspectiva glotopolítica y la normatividad”. *Anuario de Glotopolítica* 1. 17-40. 2017.  
[https://issuu.com/agloanuariodeglotopolitica/docs/aglo\\_selection/1?ff=true](https://issuu.com/agloanuariodeglotopolitica/docs/aglo_selection/1?ff=true)
- Deleuze, G. y F. Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. 2002
- Elmundo.es. “La Junta Electoral prohíbe todas las protestas del sábado y el domingo” 20 mayo 2011. Elmundo.es  
<https://www.elmundo.es/elmundo/2011/05/19/espana/1305840030.html>
- Europa Press. “‘Toma la Plaza’ respeta decisión de la JEC pero reitera que no han convocado manifestaciones para el fin de semana” Europa Press. 20 mayo 2011.  
<https://www.europapress.es/madrid/noticia-toma-plaza-respeta-decision-jec-reitera-no-convocado-manifestaciones-fin-semana-20110520113431.html>

- Fernández Sabater, A. "Apuntes de acampadasol (2)". Fuera de lugar. Blog Público. Público. 21 mayo 2011 [https://blogs.publico.es/fueradelugar/387/apuntes-de-acampadasol-2?doing\\_wp\\_cron=1570713886.3940329551696777343750](https://blogs.publico.es/fueradelugar/387/apuntes-de-acampadasol-2?doing_wp_cron=1570713886.3940329551696777343750)
- Garcés, M. *Un mundo común*. Edicions Bellaterra. 2013
- Kertzer, D. I. "The Power of Rites". En *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press. 1988
- Legare, C. H. y A. L. Souza. "Evaluating ritual efficacy: Evidence from the supernatural". *Cognition*, 124 (1) (2012), pp. 1-15
- Martínez Ahrens, J. "Por qué tiene éxito el Movimiento 15-M". El País. 19 Mayo 2011. [https://elpais.com/politica/2011/05/19/actualidad/1305797409\\_027958.html](https://elpais.com/politica/2011/05/19/actualidad/1305797409_027958.html)
- Medina, A. "De flujos, lugares y peceras: Mutaciones y permutaciones 'de cualquiera' en el 15M" *Journal of Spanish Cultural Studies*. vol 16. Issue 3. 2015. 293-316.
- Schmitt, C. *Teología política*. Trotta. 2009
- Sánchez Vicente, T. "España, un país de 'clase mileurista'". ABC. 5 julio 2011. [https://www.abc.es/economia/abci-mileuristas-201106290000\\_noticia.html](https://www.abc.es/economia/abci-mileuristas-201106290000_noticia.html)
- Tres instantes, un grito*. dir. Cecilia Barriga. Hualqui Audiovisual & Cecilia Barriga. 2013
- Turner, V. W. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. 1988
- Whitehouse, Harvey y Jonathan A. Lanman. "The Ties That Bind Us. Ritual, Fusion, and Identification" *Current Anthropology*, Vol. 55, No. 6 (December 2014), pp. 674-695

---

<sup>i</sup> Ver el Artículo 53 de la *Ley Orgánica del Régimen Electoral General (LOREG)*.

<sup>ii</sup> Señala Alberto Medina que [r]esulta interesante que tanto análisis académicos como productos visuales y artísticos en torno al 15M adopten a menudo una posición ambigua frente a su objeto. Precisamente en un gesto de mimesis, niegan reiteradamente el propósito de 'representación'. ¿Cómo representar a un movimiento que, precisamente, nace con una voluntad anti-representativa?" (296) Precisamente por su voluntad de anti-representatividad, el movimiento ha sido objeto de una feroz disputa para llenarlo con diferentes sentidos, de acuerdo a diferentes proyectos y mediante distintas estrategias de apropiación. Germán Cano, hará referencia a la batalla terminológica y la debilidad de los significantes que la nombran, como un punto flaco que hace fácil la instrumentalización desde su pura denominación: "A tenor de la lucha semántica que se libró por interpretar el acontecimiento a través de determinadas formas hegemónicas neoliberales, se entiende el esfuerzo de muchos medios por rearticularlo exclusivamente en términos de indignación para que así fuera compatible con las relaciones de poder existentes" (3). Pareciera que el 15M adolece de ciertas cualidades que lo hacen susceptible de ser interpretado en tanto que "significante vacío". Sin embargo, este problema solo se da si acotamos el objeto al plano de las epistemologías discursivas o, todavía más, si lo reducimos a un asunto en el que lo nominal determinaría el objeto. Pero, si como pretendo, rescatamos al objeto 15M de aquel espacio en el que su abstracción lo convierte en una fuerza volátil y maleable a los paradigmas del orden, aquellas debilidades quizás se conviertan en fortalezas.

<sup>iii</sup> Estamos usando aquí el concepto de "lo común" apelando a una corriente teórico-política que hunde sus raíces en los discursos feministas que subrayan la naturaleza interdependiente de la vida humana (desde los más sencillos términos del sostenimiento de sus cuerpos) y, por ende, el aspecto inherentemente relacional, o más bien colectivo y compartido, desde el que, consideran, se debe abordar toda exploración

sobre el sujeto y la subjetividad. Este posicionamiento se enfrenta a la abstracción conceptual que empareja sujeto e individuo, propia de la tradición moderna e imbricada en la ideología capitalista (Garcés 29). En este sentido, cuando hablamos de posibilitar la manifestación del común —pues lo común siempre está ya ahí como una condición del ser (145)— nos referimos a aquellas prácticas que, como el Grito Mudo, encarnan o, en otras palabras, se hacen cargo de manera activa, de este principio de la subjetividad, rechazando frontalmente el presupuesto del individuo como universal social y político.

<sup>iv</sup> Según Benjamin, desde la perspectiva que aplica el Estado para legalizarla, la huelga no supondría una forma de violencia, dado que esta consistiría en “la abstención de actuar”. Esto significa que, tal y como el Estado puede permitirse entenderlo, “en el derecho a huelga de los trabajadores no está permitido de ninguna manera también el derecho a la violencia, sino más bien un derecho a sustraerse de ella donde haya de ser indirectamente ejercida por los patrones”. Sin embargo, la situación cambia cuando la huelga se ejerce “en forma de chantaje” con la busca de modificar las regulaciones laborales preexistentes. “Y en este sentido el derecho a huelga constituye, desde la perspectiva de los trabajadores, que se enfrentan al Estado, el derecho a utilizar la violencia para llevar a efecto determinados fines”. En este contraste entre perspectivas el Estado considerará desbordado el derecho y acusará a los trabajadores de estar realizando abusos “porque el derecho a huelga no se ha concebido ‘así’”. Es decir, en el colapso interpretativo del derecho a huelga como régimen regulable se manifiestan los límites del sentido, la legitimidad y la potencia política de la huelga. Según Benjamin, solo en el desborde de este régimen de normatividad, que “se manifiesta en toda su agudeza en la huelga general revolucionaria”, un proceso de huelga que “está en condiciones de fundar o modificar relaciones jurídicas” (23-24).

<sup>v</sup> Es importante decir que, de acuerdo a la normatividad de la propia asamblea, un solo disenso puede bloquear aquí el consenso de miles. Uno de las situaciones más extremas y conflictivas a este respecto fue documentado por Cecilia Barriga. La directora muestra en cierta escena de su documental *Tres instantes un grito* el intenso debate de una larguísima asamblea general de la Acampada Sol en la que muy pocas personas bloquearon durante horas la decisión mayoritaria de no permanecer acampados. Quedaría discutir en profundidad en qué medida la normatividad intrínseca de la asamblea se instituye o no como una forma de violencia, discusión que, si bien es perfectamente pertinente, nos llevaría aquí demasiado espacio. Esto porque el debate haría necesario una profunda reflexión sobre la diferencia entre norma y ley. Sí queremos señalar respecto de esto, los particulares modos que cobra la vinculación (o el valor vinculante) en las decisiones asamblearias, referidos arriba.

<sup>vi</sup> Nos referimos a la tradición española de tomar 12 uvas al son de las campanadas del reloj de la Casa de Correos, ubicada en la Puerta del Sol, que anuncian el final de año la noche del 31 de diciembre. Estas campanadas son retransmitidas por numerosas cadenas de televisión privadas y públicas. Aunque, con los años, otras ciudades del estado español han ido sumándose a la práctica, usando para ello otros relojes de otras plazas y retransmitiendo el evento por canales locales de televisión, la gran mayoría de las emisoras nacionales siguen centrándose en la capital.

<sup>vii</sup> Kertzer, por ejemplo, subraya la naturaleza no fijada de los ritos, a pesar de su estandarización: “Rituals do change in form, in symbolic meaning, and in social effects; new rituals arise and old rituals fade away” (12).

<sup>viii</sup> En Kertzer: “Rulers have for millennia (indeed, for as long as there have been rulers) attempted to design and employ rituals to arouse popular emotions in support of their legitimacy and to drum up popular enthusiasm for their policies. But, by the same token, rituals are also important for evolutionary groups who must elicit powerful emotions to mobilize the people for revolt”. (14)

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.