

Acción colectiva e identidad en el espacio urbano

Mercè Crtina

De acuerdo con Melucci (1996) entendemos que la acción colectiva es aquello que da una especificidad y una autonomía a la acción social y que además le otorga un carácter colectivo como algo distinto a una suma de comportamientos individuales agregados. Así, la acción colectiva era una acción social con carácter colectivo. Melucci (1996) amplía la definición argumentando que acción colectiva es «un conjunto de prácticas sociales que involucran simultáneamente a un número de grupos o individuos que muestran unas características morfológicas similares en un tiempo y un espacio y que implican un campo social de relaciones y la capacidad de la gente a la que involucra dando sentido a lo que están haciendo». Lo que en este capítulo nos queremos plantear es ¿qué potencial de emergencia de la acción colectiva existe en el espacio urbano actual? La hipótesis de la que partimos sugiere que la emergencia de actores que lleven a cabo formas de acción colectiva en el espacio urbano pasa por una reformulación de la propia identidad.

Aclarar pero que entendemos que no es lo mismo acción colectiva y movimiento social aunque a lo largo de nuestra exposición hay momentos que se diluyen sus diferencias. Así, movimiento social es una forma concreta de acción colectiva entre otras que combinan orientaciones y campos de distintos tipos. Los movimientos sociales son «sistemas de acción» (Melucci, 1996), el carácter estructurado de la acción colectiva es lo que caracteriza a un movimiento social (Diani, 1998; Tejerina e Ibarra, 1998). De hecho, un movimiento social es dentro de este marco analítico un tipo de acción colectiva que supone reconocimiento mutuo de los actores que de él forman parte, que hace manifiesto un conflicto y que conlleva una ruptura de los límites de compatibilidad con el sistema en el que la acción se da (Melucci, 1996).

Siguiendo esto podemos ver que una acción colectiva puede tener, a pesar de encajar con la misma definición, caracteres muy distintos: puede ser fruto de una agregación y no de un reconocimiento mutuo; puede ser la expresión de un conflicto –intereses antagónicos- o la reacción a una crisis –búsqueda de consenso y solución-; o puede conllevar o dirigirse una ruptura del sistema social o buscar soluciones para mantenerlo.

Cada acción colectiva puede suponer una combinación distinta de cada una de estas variables. Pero esta combinación no será aleatoria; el marco en el que se da, el sistema de relaciones de las que surge y asume y sus propias formas serán determinantes para el resultado. Varias corrientes teóricas dentro de la sociología se han aproximado a la acción colectiva haciendo hincapié en una u otra de estas características o combinaciones entre ellas. Hagamos un recorrido por estas distintas corrientes.

Hasta finales de los años sesenta la teoría de la acción colectiva estaba copada por dos tendencias principales: por un lado, los teóricos de *la sociedad de masas* con referencias como William Kornhauser. Desde esta perspectiva, la acción colectiva era vista como una acción irracional fruto de tensiones y descontentos que llevan a un individuo a participar en el comportamiento colectivo sin líderes. Estas tensiones y descontentos emergen en un marco de desmembramiento de la comunidad y sus sujetos son individuos aislados que se revelan desde el margen contra una sociedad en la que no sienten o no quieren sentirse integrados (Tejerina, 1998; Riechmann y Fernández Buey,

1994). Por otro lado, la tradición marxista, el *estructural funcionalismo*, quien asume la centralidad de un campo estructural de relaciones que proporciona los recursos y los marcos para la acción con autores como Talcote Parsons. Desde esta teoría se explica el surgimiento de los movimientos como consecuencia de tensiones derivadas del desarrollo desigual en determinados subsistemas (industrialización, secularización, democratización...). Junto a esta tradición nos encontramos con la teoría del *comportamiento colectivo* de manos de la Escuela de Chicago y sobretodo de Neil Smelser. Desde esta teoría se busca una comprensión del comportamiento colectivo que es entendido como fruto de una tensión que está inducida por una cadena de causalidad que desde una situación de colapso lleva a la acción. La mayor aportación de esta teoría es el hecho de entender el comportamiento colectivo como un primer momento de cambio social y que se manifiesta cuando se presentan condiciones de tensión que pueden producir comportamientos «no-institucionalizados». Así, el comportamiento colectivo surge de la combinación de elementos como: una propensión estructural (predisposición para la acción colectiva); una tensión estructural; el surgimientos y difusión de una creencia generalizada; la presencia de factores de precipitación; la movilización de los participantes de la acción y; la operación de control social. (Smelser, 1989). Por otro lado, en el marco de la teoría del *comportamiento colectivo* nos encontramos con el enfoque del *interaccionismo simbólico* con autores como Herbert Blumer y Turner y Killian. Desde esta perspectiva psico-sociológica, aún estando de acuerdo en que el origen de la acción colectiva es una situación de tensión, colapso o insatisfacción, se va más allá y se acentúa la importancia de la transmisión de esta percepción para la construcción de la movilización. Es aquí donde la idea de acción colectiva como previo al cambio social toma más fuerza a partir del hecho de que en la transmisión se construyen nuevos significados y creencias que dan pie a nuevas formas de relaciones y nuevos significados de la vida social (Rivera, 2006).

A partir de finales de los años setenta entran en crisis tanto el enfoque de la *sociedad de masas* como el del *collective behaviour* puesto que los nuevos sujetos de acción no correspondían con la idea de marginalidad o alienación en que ambas perspectivas coincidían. Entran en juego teorías como la de la *privación relativa* que ya entienden a los movimientos sociales como un fenómeno racional, Ted Gurr es el autor que más aporta aquí. Desde esta teoría se intenta explicar la acción colectiva como el resultado de la tensión entre unas determinadas expectativas sociales —los beneficios anhelados o deseados— y los que se creen posibles. Cuando existe un desfase entre ambas nos encontramos ante la privación relativa. Esta teoría ha tenido un menor peso en el estudio de la acción colectiva y los movimientos sociales. Otra teoría que entra en juego es la de la *elección racional (rational choice)* de Olson. Desde esta teoría, la acción colectiva no es el resultado de agravios o sentimientos de injusticia como habíamos visto hasta ahora, sino que son elecciones hechas con la intención de lograr determinados fines. Los individuos se mueven fundamentalmente por el interés. Es decir, la racionalidad que explica la acción colectiva se basa en el hecho de que los individuos participarán en ésta sólo en la medida en que los beneficios esperados puedan superar los costes de su actuación (Olson, 1992). Entre otras, una de las mayores críticas a esta teoría pasa por la idea de que desde su perspectiva individualista se hace desaparecer la noción de la identidad, las culturas, las ideologías o las estructuras sociales en la acción colectiva.

Más tarde, y sobretodo a raíz de la aparición de nuevos sujetos de acción, aparecen teorías como la teoría de la *movilización de recursos* de la mano sobre todo de McCarthy/Zald. Este enfoque se centra sobretodo en cómo los movimientos u

organizaciones emplean los recursos que están a su alcance (económicos, intelectuales, temporales, personales...) para conseguir sus objetivos. Apuntando más directamente a los movimientos sociales, no se cuestionan el por qué de la participación de los individuos o la naturaleza de su comportamiento, sino que parte de la premisa de que el grado de descontento y conflictividad potencial en una sociedad es más o menos constante, o al menos, no presenta variaciones tales que puedan explicar la presencia de acciones colectivas (Rivera, 2006). Se trata de estudiar el cómo de la acción colectiva. Así, el potencial de movilización depende de organizaciones capaces de llevarlas a cabo. Algunos elementos de este enfoque nos llevan a asumir las teorías del *rational choice* de Olson con todo el peso que conlleva a nivel de pérdida de caracteres propios de los movimientos sociales que quedan escondidos bajo una lógica de coste-beneficio, pero incorpora elementos explicativos que van más allá.

Desde aquí, y en los últimos años, fruto de revisiones de las corrientes existentes, aparecen otras corrientes sobretodo influenciadas por la *movilización de recursos*. Es el caso de la *escuela particularista* de Charles Tilly centrado en las motivaciones individuales que llevan a participar de la acción colectiva. Junto a éste nos aparece de la mano de Tarrow y Kriesi un nuevo enfoque: el enfoque del *proceso político* que utiliza el concepto de *estructura de oportunidad política* entendida como un conjunto de variables a partir del cuál deducir un entorno más o menos favorable para la protesta como la apertura y cierre relativo del sistema político institucional; la estabilidad o inestabilidad de la élite, la presencia o ausencia de elites aliadas y la capacidad o propensión del Estado a la represión (cit. en Rivera, 2006: 93). Aún asumiendo lo mucho que estas perspectivas han llevado al estudio de la acción colectiva, habrá una crítica fundamental: las dimensiones culturales del conflicto se escapan un vez más del marco analítico.

Así, en un intento de acercarse a otras dimensiones de la acción colectiva como el mundo de las ideas y la identidad colectiva, aparece el *enfoque de redes* de la mano sobre todo de Mario Diani quien reconoce la acción colectiva y los movimientos sociales como manifestaciones de redes socioespaciales latentes, cuyo elemento aglutinador son sobre todo las comunidades de valores (Kaase, 1990. cit. en Riechmann y Fernández Buey, 1994: 27). Este autor, define movimiento social como «un conjunto de redes de interacción informales entre una pluralidad de individuos, grupos y organizaciones, comprometidos en conflictos de naturaleza política o cultural, sobre la base de una específica identidad colectiva (Diani, 1998: 224). Parte de la concepción de las redes de movimientos como explicación de los vínculos que surgen de la acción, pero sobre todo como resultante de la elección de los actores. Estas elecciones vendrán determinadas por elementos como la pertenencia de clase, la posición territorial, el parentesco... En este sentido, los cálculos estratégicos que posibilitan la interacción de diferentes actores en base a perspectivas instrumentales parecen insuficientes, siendo necesaria la pre-existencia o construcción de una identidad compartida que permita la continuidad y éxito de estas interacciones y sirva de instrumento para activar la movilización.

En esta misma dirección, surge el *enfoque cognitivo* fruto de las aportaciones de Ron Eyerman y Andrew Jameson quienes entienden los movimientos sociales como formas de actividad mediante las cuales las personas crean nuevos tipos de identidades sociales como procesos de praxis cognitiva en el que la articulación de una identidad del movimiento es entendido como un proceso de aprendizaje social que posteriormente se

socializa pudiendo llegar a afectar a la totalidad de la sociedad. En pocas palabras, los movimientos son productores de conocimiento social (cit. en Riechmann y Fernández Buey, 1994: 27).

Paralelamente al surgimiento de estas corrientes expuestas hasta el momento, aparece en Europa otro paradigma entorno a los Nuevos Movimientos Sociales, lo que se ha venido a llamar *las teorías de la identidad* que reúnen autores como Touraine, Melucci o Pizzorno y que ponen en el punto de mira dimensiones como la ideológica o histórica y orientadas hacia la cuestión de la identidad y que intentan explicar más que el cómo de la acción colectiva, el porqué. Esta nueva escuela está altamente influenciada por *interaccionismo simbólico* pero sobretudo por las aportaciones de Blumer quien manifestaba que el movimiento debía ser construido. De esta influencia aparece el enfoque de *la construcción social de la protesta* desarrollada por dichos teóricos. De acuerdo con Melucci (1996) observamos que en mayor o menor medida la asunción de lo colectivo, ya sea por una supuesta conciencia de clase o por un conjunto de valores y creencias, ha impedido que se reflexione entorno a cómo los individuos devienen parte de un «nosotros» que los lleve posteriormente a construir colectivamente su acción. Así, Cohen entiende que este nuevo paradigma supone un intento de: 1) indagar en el proceso a través del cual los actores colectivos crean la identidad y la solidaridad que defienden; 2) evaluar las relaciones entre los adversarios y la puesta en juego en sus conflictos; y 3) analizar los desarrollos culturales y estructurales que contribuyen a mejorar tales relaciones (cit. en Rivera, 2006: 95). Por su lado, Melucci (1996) propone cinco problemas que tratar en el estudio de acción colectiva: la definición de la acción colectiva; los procesos de su formación, procesos que dan emergencia a la acción colectiva en la estructura social; el sistema de relaciones en el que se estructura, que le da continuidad, adaptabilidad y eficiencia; muy ligado a éste último, las formas que asume; y el campo donde se dan. Sin duda, esto supone no sólo una forma distinta de mirar hacia la acción colectiva sino una concepción distinta de lo que es y supone dicha acción. Como elemento básico para esta nueva concepción de acción colectiva está su función en la formación de la identidad colectiva, así, se entiende la acción colectiva como construcción social, es decir, como resultado de procesos por medio de los cuales los actores producen significados, los comunican entre sí, negocian y toman decisiones (Rivera, 2006: 98).

Definitivamente, la incorporación de la identidad al análisis de la acción colectiva y los movimientos sociales nos introduce en la *perspectiva culturalista* donde han confluído tanto *teóricos de la identidad* como del *enfoque de redes* como de *la movilización de recursos*. Asumiendo la identidad colectiva como elemento central, se entiende el movimiento como espacio desde el que el sujeto participante puede reconstruir simbólicamente sus percepciones sobre la realidad, los campos de reconocimiento y antagonismo con respecto a otros individuos y autores. De esta manera, se reconstruye un «nosotros» a partir de su posición ante un determinado conflicto. La crítica mayoritaria hacia los teóricos de la identidad y sobretudo hacia Melucci era el hecho de que al centrar el interés en cuestiones simbólicas e identitarias se podía fácilmente obviar el contexto de poder político y cultural en el que la acción colectiva se materializa. La *perspectiva culturalista* aporta en este sentido el entender el surgimiento de los movimientos sociales como una respuesta articulada a determinadas dimensiones de la realidad social, política o ideológica. En pocas palabras, una respuesta a la cultura existente, entendiendo esta como marco estable y dominante por el que se interpreta la realidad y se actúa en consecuencia. Así, se reacciona ante la aparentemente inevitable y

tajante división del espacio público y el privado, y el subsiguiente monopolio de los partidos en la primera dimensión. Por lo tanto, la identidad sirve para construir un discurso constituyente, pero también para explicar cómo se adapta éste a los nuevos cambios externos que también le afectan. Una aportación que nos parece interesante desde esta perspectiva adaptada al contexto de las nuevas tecnologías y la globalización es la de Castells quien ve la creación de una identidad colectiva como factor imprescindible para materializar una lucha social. Dejemos de momento aparcada su aportación pues la retomaremos más adelante.

En este punto, cabe decir que desde este enfoque desarrollamos nuestra reflexión y nos situamos. A pesar de esto, los intentos de integrar los diferentes enfoques han sido la tónica general en el estudio de la acción colectiva en los últimos años (McAdam, Tarrow y Tilly, 2005). Se establece de este modo, un modelo de análisis que se fundamenta en tres tipos de variables: 1) la estructura de oportunidad política (la influencia del entorno sobre el movimiento social); 2) la estructura de movilización (la dinámica organizacional de los movimientos sociales y sus posibilidades para el surgimiento); y los procesos de enmarcado (el discurso y la identidad colectiva).

En el próximo apartado y con objetivo de plantear nuestra reflexión entorno a la acción colectiva en el espacio urbano, nos detendremos en ese punto, en la producción de dicha identidad

La producción de la identidad colectiva

Según Pérez-Agote (1986), «cualquier identidad es un conjunto de ideas, un constructo simbólico particularmente poderoso por cuanto que define la posición de una persona en su mundo social. Lleva dentro de sí las expectativas sobre la persona y sobre diferentes clases de otro en los alrededores de esa persona, orientando, por tanto, las acciones de ésta». Según Castells (1998:) tomando nota de Giddens, definición a la que volveremos a lo largo de nuestro trabajo, «las identidades son fuente de sentido para los propios actores y por ellos mismos son construidas mediante un proceso de individualización».

Así, partiremos de la idea que la identidad colectiva es la identidad que señala a un individuo la pertenencia a un grupo. Es una identidad cuya construcción requiere una objetivización social de una realidad, una interiorización de dicha realidad por parte de sus individuos y una externalización, es decir, un reconocimiento de la realidad por el resto (Pérez-Agote, 1986). Por otro lado, entendemos que la conciencia y reconocimiento de dicha identidad aparece o se refuerza cuando siente una amenaza en su reconocimiento exterior o interior (Pérez-Agote, 1986; Castells, 1998). En esta misma línea, Melucci (1996) describe identidad colectiva como una definición elaborada en el campo de las oportunidades y de los vínculos ofrecidos a la acción colectiva: construida y negociada a través de un repetido proceso de activación de las relaciones sociales que enlazan entre sí a los actores. Esto supone que es producida socialmente y por tanto que es plural y flexible y fruto de relaciones entre actores. Más allá, el autor dota de reflexividad los procesos sociales de formación de identidad, reflexividad que está referida a la norma social existente y a la estructura de poder que la mantiene. Según la lectura de Cohen, los actores colectivos contemporáneos ven que la creación de identidad implica una contestación social acerca de la reinterpretación de la norma, la creación de nuevos significados y el empeño por la construcción social de los propios límites que deben definir la esfera de acción pública, privada o política (cit.

en Rivera, 2006: 97). Así seguimos la hipótesis de Castells de que las identidades son fuente de sentido para los actores y son, paralelamente, construidas por ellos mismos a partir de un proceso de individualización, es decir, de reflexión sobre las propias expectativas. Por otro lado, Castells (1998) diferencia tres formas y orígenes de la construcción de la identidad, en función de las relaciones de poder desde las que se construyen: la *identidad legitimadora*, introducida por las instituciones dominantes para extender y fortalecer las relaciones de poder existentes; la *identidad de resistencia* fruto de los actores que se encuentran desfavorecidos en las relaciones de poder y construyen identidades que se basan en valores opuestos a los de las instituciones con el objetivo de crear una resistencia a ellas. De este tipo de identidad el actor que emerge es la comunidad; y la *identidad proyecto* de la que emerge el sujeto y que es construida a partir de una voluntad de transformación social a partir de una redefinición de una posición en la sociedad mediante las herramientas culturales de las que se dispone. De hecho, cada una de estas identidades corresponde a una determinada combinación de las variables que definen la acción colectiva: la forma de cohesión, el fin y el medio.

Habiendo presentado brevemente apuntes sobre la producción de la identidad colectiva, es hora de entrar en el núcleo de nuestra reflexión. Para dar respuesta a nuestra pregunta y de acuerdo con lo dicho hasta el momento, es hora de detenernos una vez más; esta vez en la cuestión de la producción del espacio y su carácter conflictivo.

La producción del espacio

En el campo de los estudios sociales urbanos hay dos corrientes principales y en conflicto. Entendemos que el centro de dicho conflicto tiene que ver con la idea de espacio: por un lado, el análisis neoliberal altamente influenciado por la Escuela de Chicago que ve el espacio como un contenedor, algo vacío en sí mismo. Por el otro, la sociología urbana marxista o escuela francesa, cuya idea de espacio va mucho más allá y lo entiende como un contenido, como algo producido y reproducido social-mente. Es en esta última corriente donde situamos nuestro discurso, aunque antes de nada nos gustaría matizar las diferentes corrientes que han surgido dentro de la sociología urbana marxista con la intención de afinar más en nuestra situación.

Partimos de la idea de que el espacio es una estructura creada, más allá de un simple contenedor, el espacio es algo que viene dado, pero su organización, uso y significado es un producto de la experiencia y la transformación social. Harvey nos dice que «el espacio es un producto social gigantesco, un sistema de recursos creados por el hombre, de gran importancia económica, social, psicológica y simbólica». Lefebvre, por su lado, hace una distinción entre *la Naturaleza* y *la Segunda Naturaleza* siendo esta segunda el espacio concretizado y transformado socialmente y por tanto, la que emerge de la labor humana.

Desde este punto en común, las diferencias dentro de la escuela francesa surgen a la hora de interpretar que relación mantiene ese social con el espacio, la relación socio-espacial. Por un lado, nos encontramos con un grupo creciente de académicos que intentan mantener vivo un marxismo ortodoxo dándole un papel central al capitalismo y al análisis de clase tradicional, a través del estudio de las políticas económicas urbanas y regionales. En segundo lugar, y adentrándonos ya en las perspectivas socio-espaciales con más peso, nos encontramos con sociólogos urbanos como Harvey, Castells y la aportación estructuralista de Althusser, que piensan el espacio como una expresión

concreta de una combinación histórica de estructuras y elementos materiales que interactúan. Es decir, el espacio a pesar de todo no es un factor explicativo en sí mismo, sino que es el reflejo de una combinación de factores. Por último, desde una perspectiva postmoderna,^[1] nos encontramos con autores como Foucault quien centra su análisis en la microfísica del poder en las instituciones sociales y las espacializa y a Lefebvre cuyas teorías se sitúan en el centro del debate que planteamos entorno al carácter conflictivo de la producción del espacio.

Lefebvre (1972) habla de que un análisis marxista clásico, es decir, el análisis que parte de una base económica que da centralidad a las superestructuras, no es suficiente para explicar la organización del espacio. Es decir, es cierto que el espacio es expresión de las relaciones sociales pero también, éstas lo son del espacio, o por lo menos hay una reacción ante él. Las relaciones de producción son tanto formadoras de espacio como están influenciadas por él (teniendo siempre en cuenta que el espacio es algo socialmente construido). En pocas palabras, que la idea de producción del espacio de Lefebvre consiste en la idea de que mientras el espacio social es un producto a ser usado y consumido, es también un medio de producción. Desde aquí, ve el espacio como algo que al no ser simplemente un reflejo de las relaciones de producción contiene en sí mismo contradicciones y, por tanto, un potencial transformador que es similar a lo que puede suponer la propia lucha de clases. Así, cada sociedad, cada modo de producción produce su propio espacio y, por tanto, los cambios en los modos de producción son de vital importancia para pensar en las transformaciones en el espacio, pero a pesar de la importancia de estos cambios, el espacio tiene aquí personalidad propia y es independiente de otros factores albergando un carácter conflictivo en sí mismo.

Lefebvre critica la forma en la que hasta ahora se ha entendido el espacio: a parte de su desacuerdo en entender el espacio como algo únicamente percibido, algo que es física y empíricamente percibido como una forma y un proceso, como configuraciones y prácticas de la vida urbana medibles y mapeables, argumenta que las alternativas a esta perspectiva han sido el pensar el espacio como algo concebido, un concepto mental, un algo imaginado y pensado. Lefebvre propone ante eso, una forma de estudiar el espacio desde lo vivido, desde la vida cotidiana para asegurar está triple vertiente del espacio: lo físico, lo mental y lo social. Como resultado de esta forma analítica, Lefebvre distingue diferentes tipos de espacio: el espacio absoluto, entendido como el espacio natural que a través de su ocupación se vuelve histórico y relativizado; el espacio abstracto, donde los procesos de producción y reproducción se separan y el espacio adquiere una función instrumental. Es el espacio del gobierno y el mundo empresarial, pensado a partir de sus cualidades abstractas de dimensión y beneficio. El espacio contradictorio o social como espacio pensado por el individuo, donde se produce un choque de lo viejo y lo nuevo como consecuencia de las contradicciones inherentes en el espacio abstracto. Es el espacio de la vida cotidiana; y el espacio diferencial, que es el consecuente mosaico de diferentes espacios. Después de organizar conceptualmente estos diferentes espacios, describe el conflicto entre el espacio abstracto y el social como un conflicto básico en la sociedad que, aunque a menudo coincide, se puede encontrar diferenciado del conflicto de clases. De alguna manera lo que nos intenta explicar es que todo lo espacial es social pero que también todo lo social es espacial.

A pesar de eso aparece una crítica hacia Lefebvre de manos de Soja. Éste afirma que ha habido una falta al interpretar el carácter dialéctico de las relaciones entre lo social y lo

espacial. La vía que Soja nos propone para esclarecer esta relación, aunque tenga mucho en común con el estructuralismo althusseriano adoptado por Castells, es lo que denomina la dialéctica socio-espacial. Esta vía no trata ni de cómo dice Lefebvre que la estructura del espacio organizado es una estructura separada con sus propias leyes autónomas de construcción y transformación pero tampoco es la cristalización unidireccional de la estructura emergente de las relaciones sociales de producción. Representa un componente dialécticamente definido de las relaciones generales de producción, relaciones que son simultáneamente sociales y espaciales (Soja, 1980).

Entendemos así que la dirección en el proceso de producción de espacialidad es bidireccional, por un lado nosotros creamos y damos forma a espacios, por el otro, estos espacios colectiva y socialmente creados en los que vivimos nos dan forma y pensamientos a nosotros. Esto quiere decir que se ven implicadas en el proceso todas las escalas de la espacialidad humana, de lo local a lo global no sólo a través de intención sino también a través de tensiones y conflictos, de libertad y opresión, de lo que Foucault llama la intersección entre el espacio, el conocimiento y el poder (Soja, 2005). Esta idea de dialéctica será básica para nuestra cuestión. Mientras tanto, nos disponemos a acercarnos un poco más al debate sobre el carácter conflictivo de la producción del espacio dirigiéndonos al espacio urbano y, por tanto, de la ciudad.

El carácter conflictivo de la producción del espacio urbano

Antes de nada, la producción de la ciudad como espacio en el marco de un sistema capitalista, está directamente relacionada con la reproducción de las relaciones sociales de producción, la forma que el capitalismo tiene para asegurar su existencia al mantener las estructuras que necesita. Por otro lado, entendemos que existe conflicto cuando existen desacuerdos y tensiones que afectan, según los casos o simultáneamente, al control de recursos materiales, al disfrute de beneficios y de derechos o a la defensa de ideas y valores. El origen de un conflicto es la diferencia que, a menudo, se traduce en desigualdad (Vallés, 2000). Así, conflicto es definido como una lucha entre dos actores por la apropiación de recursos que consideran de valor. Los actores en un conflicto luchan en un campo compartido por el control de los mismos recursos. Así, los actores deben ser definibles en términos de un sistema de referencia común y algo a lo que ambos, explícita o implícitamente se refieran (Melucci, 1996).

Según Lefebvre (1972), cualquier conflicto ya sea de tipo familiar, de clase, de comunidad es abstracto hasta que no se espacializa, es decir, hasta que no se sitúa en unas relaciones espaciales ya sean físicas o simbólicas. Pero el aterrizar espacialmente estos conflictos es problemático y sitúa en el centro de este espacio de conflicto lo urbano. Lefebvre aquí vuelve a la idea de conflicto entre diferentes tipos de espacialidad y dice que la problemática urbana aparece de las tensiones entre los procesos macro y micro de creación de espacialidad, es decir, por un lado, la visión de la creación de espacio desde lo global y general, relacionado con el espacio abstracto; por el otro, desde lo cotidiano, el espacio social. La producción (social) del espacio (social) que es la idea que se encuentra en el corazón de toda su obra, nos aparece como la tercera vía de espacialización donde lo macro y lo micro dejan de ser vistas como contradictorias y, sin que ninguna de las dos visiones esté por encima de la otra, sean complementarias.

Por otro lado, Castells en el primer volumen de su obra *La Era de la Información* nos habla del espacio urbano como algo socialmente creado que expresa los intereses de la

clase dominante, pero que al mismo tiempo, las formas espaciales que surgen de estos procesos sociales se vuelven centros potenciales para la resistencia de los sujetos o clases oprimidas que se cristaliza en movimientos sociales que desafían el significado de ese mismo espacio. Lo urbano es por tanto, una dinámica espacial a menudo muy contestada y rodeada de tensiones y, de este modo, es un marco para la acción política. El espacio es un campo de acción pero también una base para ella.

A pesar de este aparente acuerdo, de aquí se desprende el debate entre las diferentes corrientes de la escuela francesa: Lefebvre dota al espacio de una especial importancia pues cree que donde se reproducen las estructuras capitalistas no es en la sociedad en general sino en el espacio previamente ocupado por el capital en general. Por su lado, Castells también reconoce que hay ciertos conflictos sociales que recaen en una escala local y que son diferentes a los conflictos de clase tradicionales, pero que estos, al final, tienen su origen en un problema de clase, es decir, de obtención y distribución de recursos del espacio, se trata de conflictos relacionados con la calidad de vida, con la producción, el consumo y el intercambio. De cualquier forma, la idea a la que nos llevan estas reflexiones sobre el espacio dentro de la sociología urbana marxista y más concretamente dentro de la escuela francesa, es que el hecho de que el espacio sea socialmente construido implica necesariamente que puede ser socialmente modificado.

Hasta ahora hemos visto los procesos de producción del espacio y situándonos en lo urbano hemos apuntado sobre el carácter conflictivo de la producción de la ciudad como cristalización del conflicto socio-espacial. Pero ¿de qué ciudad estamos hablando? ¿Cuál será el marco de la movilización y la protesta urbana? Uno de los puntos en común más importantes de la tesis de Lefebvre y Castells y de toda la sociología urbana marxista en general es la importancia del sistema productivo y sus transformaciones en las transformaciones del espacio y sus usos. Veamos cómo estos y otros enfoques nos ayudarán a dibujar nuestro marco espacial:

En los últimos años hemos visto como las ciudades se transforman a unos ritmos vertiginosos. La ciudad sufre una profunda metamorfosis, una transformación de su sistema productivo acomodándose a las nuevas pautas que rigen la economía política, y de su territorio. Es la lógica de la productividad y el crecimiento económico, entendido como sinónimo o palanca del progreso social, la que dirige esta metamorfosis. El territorio no sólo es sede de productividad sino que pasa a ser en sí mismo un producto. Por otro lado, de acuerdo con Chambers, cada vez es más difícil el mapear una ciudad, pues no podemos realmente conocer sus límites, sus fronteras, sus extremos y sus confines (en Soja, 2005). Cada vez es más difícil pensar en la ciudad como una unidad geográfica, política, cultural o económica. Todo esto, nos lleva a afirmar que ya no podemos pensar en la ciudad moderna, sino que nos encontramos ante una metrópoli postmoderna. No obstante, han sido diversas las perspectivas desde las que se han analizado estas transformaciones.

Los apellidos con los que se ha bautizado a la ciudad a lo largo de las últimas décadas de estudios urbanos son múltiples y todos guardan una íntima y apurada relación con la perspectiva socio-espacial desde la que parte cada uno de estos análisis. Así, aun estando todos de acuerdo en que los procesos de cambio han sido tanto económicos como físicos, sociales y políticos, el hincapié que se hace en cada uno de estos factores es distinto.

Nos encontramos con análisis que parten de una perspectiva más económica donde se ponen encima de la mesa los procesos del cambio productivo, la reestructuración de la economía geopolítica de urbanización y sus consecuencias. Desde aquí se ha bautizado la ciudad como metrópoli postfordista dando fuerza al paso del fordismo al postfordismo, y dentro de la cual podríamos situar la ciudad informacional de Castells, enfoque que también hace hincapié en los procesos de globalización y localización económica y social y las jerarquías que se están dando entre las ciudades globales. Otra forma de mirar la ciudad parte del análisis en el cambio morfológico de la ciudad, la reestructuración de la forma espacial urbana, la descentralización y recentralización del espacio urbano y redefinición del concepto de urbano, suburbano, exurbano, no-urbano y rural dando paso a un nuevo concepto que deja en la cuerda floja a la ciudad moderna, la Exopolis de Soja (2005) o la ciudad estratificada de Marcuse y Van Kempen (2000).

Dando más espacio a la nueva estructura social que inevitablemente aparece ante estos cambios productivos y morfológicos, nos encontramos con la ciudad Fractal o Dual, o la ciudad *balcanizada* de Dear y Flusty (1999) ciudad fragmentada y polarizada, donde los guetos y la marginalidad aumentan y se distancian cada vez más de los barrios ricos fortificados pero donde al mismo tiempo, se genera un posible nueva identidad híbrida con una nueva cultura política. Por último, referencias a las nuevas estrategias de control social y de creación de realidad en este nuevo escenario. Por un lado, las Ciudades Carcelarias, descritas sobretodo por Mike Davis (2003) con referencia a la bunkerización en unos suburbios y el aumento del control policial en otros. Por el otro, las Simcities (Soja, 2005) donde las experiencias cotidianas con la ciudad pasan por el mundo electrónico y el ciberespacio convirtiéndolas en hiperrealidad de la vida cotidiana y simulación, donde las fronteras entre el mundo real y el imaginado se desdibujan. De momento, optamos por el análisis también ecléctico que combina elementos de cada una de estas visiones sobre la ciudad. Como resultado de ello se nos plantea la metáfora de la ciudad-fábrica.

La fábrica como extitución: la ciudad-fábrica

La ciudad en el fordismo pasa de ser importante por ser el centro del espacio de producción a suponer un espacio de reproducción de la sociedad en términos de trabajo, intercambio y consumo. En esta dirección, Simmel describió la fábrica como el entorno inmediato del capitalismo y la ciudad, el espacio de la vida cotidiana, como el entorno amplio del capitalismo. Pero en el posfordismo vemos un salto cualitativo: la ciudad ya no sólo es centro del espacio de producción sino que es en si el productor y el producto. Los espacios de trabajo y de vida a través de las nuevas pautas de producción y consumo y el papel del trabajo inmaterial están en el centro de la nueva realidad urbana, una vez más el círculo producción-reproducción-consumo se ejemplifica; ahora sobre el espacio urbano. Así también, las relaciones de las que se nutre el capital no son meramente comerciales sino que son relaciones que se dan en un espacio donde existen las estructuras sociales necesarias para promocionar la propia actividad y activar dichos procesos productivos en los que lo productivo es lo que anteriormente reconocíamos como parte del mundo de la vida. Pero no lo hace como simple asentamiento físico, sino como un espacio (social) producido (socialmente). La ciudad es así el marco colectivo que da sentido a las nuevas formas productivas y a los nuevos mecanismos de control. En este sentido, entenderemos la fábrica como una institución que ha desbordado sus

propios límites (funcionales, simbólicos, pero también físicos), y que por tanto se ha convertido en una *extitución*.

Antes pero, deberíamos hacer un breve repaso a lo que supone una institución. Podemos afirmar que la fábrica ha sido una institución panóptica del Estado Moderno, estamos por tanto, hablando de la forma de ejecución del poder. Foucault nos da, una vez más, una aportación interesante: la institución como añadido al binomio ejercicio de poder y materialidad —es decir, sobre qué se ejerce el poder. Así, podemos decir que «la vigilancia en las instituciones de encierro se caracteriza por: a) asentarse en la máxima visibilidad y en una reorganización del espacio llevada a cabo con ese propósito; b) requerir un estricto control del tiempo; c) exigir que el individuo sea plenamente consciente de la operación de vigilancia; d) utilizar intensivamente las potencialidades y energías del individuo a través de la disciplina; e) buscar el autocontrol; y f) implica un «hacer hacer»» (Tirado y Doménech, 2001).

Pero este no es el escenario de los nuevos mecanismos de control, caracterizados por haber pasado del disciplinamiento-inclusión a la modulación-control-exclusión (de Marinis, 2001), del ejercicio del poder y tampoco de las instituciones, ni del objeto sobre el que se ejerce dicho poder, es decir, el individuo. Michel Serres (1994) define *extitución* como la resultante del proceso de inversión de las fuerzas centrípetas que recorren las instituciones en fuerzas centrífugas que lanzan al exterior precisamente a aquéllos que las moraban. La extitución es una ordenación social que no necesita constituir un «dentro» y un «fuera» sino únicamente una superficie en la que se conectan y se desconectan multitud de agentes. Como afirman Tirado y Doménech (2001): «la vigilancia pervive en la extitución. Asentada en el movimiento no requiere visibilidad y trasciende las barreras físicas. Se basa en el control del movimiento del usuario. Trasciende el tiempo, los individuos ya no son conscientes de la vigilancia. Finalmente, en la extitución, vigilar implica, sobre todo, un «dejar hacer», un permitir el movimiento continuo. Cuanto mayor sea el movimiento del usuario, mayor será la probabilidad de marcar y predecir su trayectoria».

No estamos ante ejemplos de desinstitucionalización. El fenómeno es más amplio y básico. O sea, la extitución no excluye la proliferación de fenómenos de institucionalización-desinstitucionalización en su interior. Sencillamente los desborda. Es un plano más general que proporciona sentido a éstos. La extitución transforma la institución, no la elimina, ni tan siquiera requiere elaborar su crítica. Digámoslo con otras palabras: lo extitucional es como una nueva dimensión, un volumen nuevo y sorprendente para lo institucional. En el nuevo plano, la vieja institución pierde valor y fuerza, relaja su interés, empieza a diluirse como productora de sociedad. De esta manera, la fábrica se expande por todo el espacio, y así, por la ciudad, espacio también físico y simbólico donde se consume. Nuestra función en la ciudad se organiza desde lo productivo y bajo sus lógicas. El nuevo productor es el consumidor y por tanto, consumimos en la nueva fábrica, la ciudad. Las divisiones entre los espacios de producción y de reproducción propios de etapas anteriores del capitalismo y traducidas en los binomios trabajador-fábrica y vecino-barrio se disuelven creando un círculo producción-consumo-reproducción especializado en una ciudad-fábrica. Este proceso lo describimos también como un proceso centrífugo y centrípeto al mismo tiempo: por un lado, es centrífugo ya que la fábrica ocupa todo el territorio, se desborda y expande hacia los espacios reservados para la vida; por el otro, centrípeto pues es la vida la que entra en la lógica del trabajo, la que se recluye y se pone a trabajar. Pero lo que aquí se

nos plantea es cuál es el carácter conflictivo de la fábrica como institución y cómo ejerce de marco para la acción colectiva. Estamos de acuerdo con Melucci o con Touraine en la idea que los movimientos sociales siempre han sido definidos en el marco de un «conflicto social», es decir, vinculados a antagonistas claramente definidos (cit. en Rivera, 2006: 94), ¿pero es esa la realidad en la que nos movemos en las nuevas dinámicas urbanas y sobre la que se puede construir una identidad colectiva para la acción? A continuación situaremos los procesos identitarios como mecanismo social^[2] de la realidad urbana descrita.

Nuevas formas identitarias: de la identidad fuerte a las identidades débiles

Foucault a la hora de retomar la cuestión del poder, afirma que el Estado occidental moderno ha integrado en una medida sin precedentes técnicas de individualización subjetivas y procedimientos de totalización objetivos (cit. en Lazzarato, 2000). Esto es, se necesita de un yo colectivo, una masa fácilmente manipulable pero que se componga de subjetividades, de individualidades que sean capaces de dar respuesta a las necesidades del mercado.

Este proceso totalizador es un proceso individualizador. Ulrich Beck (1999) afirma que los procesos de individualización suponen, por un lado, la desintegración de las formas sociales existentes, por ejemplo, la creciente fragilidad de categorías como clase y status social, rol de género, familia, barrio o el colapso de las biografías, los marcos de referencia y los roles enmarcados en el estado-nación. Por otro lado, supone que las nuevas demandas, controles y obligaciones se imponen sobre el individuo. Eso significa que este proceso lleva a una vida electiva, a una vida donde la responsabilidad nos recae como individuos y no como colectivo, es una vida de «háztele tu mismo» que nos sitúa en una cuerda floja constantemente abocados al riesgo que esto supone. Nos convertimos en el *homo options* de Sartre. Así pues, el marco de acción de los sujetos pasa a ser un marco no social basado en la auto-formación de uno mismo a pesar de que esta nueva condición no es fruto de una decisión de los propios individuos. Uno de los puntos claves de este nuevo individuo es justamente ese proceso de auto-formación, pues la persona deja de ser consciente de sí misma a través de una categoría general.

Los ejercicios de contorsionismo que necesitamos para mantenernos en la cuerda floja de nuestra propia subjetividad nos llevan a valernos de una flexibilidad que supone innegablemente la disolución de los lazos que hasta ahora nos sostenían. Así, el proceso de individualización no es el único proceso totalizante con el que nos encontramos, uno íntimamente relacionado con él es la destradicionalización. Thomson en su aportación a la obra de Heelas, Lash y Morris (1999), describe la naturaleza de la tradición a partir de cuatro aspectos a tener en cuenta: un aspecto hermenéutico en el que la tradición es vista como un conjunto de asunciones transmitidas y aprendidas; un aspecto normativo en el que se trata de que dichas asunciones se conviertan en una guía normativa; un aspecto legitimador en el que el ejercicio del poder es en nombre de dicha tradición y un aspecto identitario sobre el que uno mismo construye su propia trayectoria y un colectivo su identidad, el sentimiento de pertenencia. Por otro lado, se parte de la idea de que ningún proceso de cambio ha caído sobre el vacío, todo cambio ha caído sobre una experiencia previa, una tradición. La destradicionalización supone un cambio en el estatus de las tradiciones, pero no sólo eso, supone también un cambio en los procesos de creación de uno mismo, el paso que se hace a través de los procesos de

individualización a la auto-formación y un cambio en los procesos de creación de identidad.

Este cambio de escenario que pone en crisis al individuo *Deuleuzeniano* da paso a un individuo fragmentado y lleva a que las identidades fuertes que conjugaban

la sociedad como nación y el sujeto como individuo pierdan vigencia pues los parámetros sobre los que se asentaban dejan de existir o se redefinen (Gatti, 1999; Bauman, 2005). Estas formas de identidad fuerte se caracterizaban por constar de un centro -del que emana la definición legítima de la identidad-; unas formas periféricas -definidas en función de su distancia al centro-; su afirmación y reproducción en un tiempo -a través de un relato- y en un espacio -territorio propio simbólica y físicamente delimitado-; y unos sujetos -quienes se organizan a partir de estos elementos- (Gatti, 1999). Quien establece estas reglas sería un centro político visible que quedaría fuera de lo social aunque en él vea su origen. Es decir, este centro político es claro y evidente, es quien todo lo regula y no es regulado. Bajo esta forma identitaria está todo claramente definido y perfilado, «sólo los objetos estables y fijos en un espacio, comparables, mensurables y calificables adquieren el estatuto de objetos pertenecientes a alguno de los órdenes en los que se empieza a clasificar el mundo, lo demás es ruido» (*Ibídem*).

Ante esta crisis nos encontramos con identidades débiles que se escapan de estos parámetros y que dejan atrás los mecanismos tradicionales de ubicación social basados en la inmovilidad. El dentro y el afuera, el «nosotros» y el «ellos» dejan de estar claros e definidos. Es decir, la idea de construir una identidad para toda la vida, aunque ésta se redefine sobre los parámetros existentes, ya no es válida ni para lo social ni para lo político. De hecho, sería más correcto referirnos a identidades, a identidades múltiples e híbridas, incompletas y condicionadas por otras. Así, tenemos como hemos dicho antes, por un lado la necesidad de creación de un yo individual, de una subjetividad basada en el consumo y, por el otro, de unas identidades colectivas totalizantes que, sin embargo y a causa de este proceso individualizador pasan de ser identidades fuertes a identidades débiles y múltiples. Diremos por tanto, que la identidad en la modernidad aunque recaiga sobre el individuo es vista como algo natural y un atributo coherente y estable. En la postmodernidad es visto como el resultado incierto y fragmentado (fracturado) de los planes y decisiones personales. La cuestión es no sólo quien lo percibe sino cómo se asume. Según Bauman (2005) es ahí donde encontramos la ambivalencia de la identidad: nostalgia del pasado junto a conformidad absoluta de lo actual.

La ciudad-fábrica: ¿campo social o aparato?

Según Bourdieu (2000) existe una diferencia entre campo social y aparato: el aparato es una máquina infernal programada para realizar determinados fines. En cambio en un campo los agentes e instituciones están en lucha, en conflicto, hay un reconocimiento. Aún así, los que dominan el campo tienen las posibilidades de hacer que este funcione en beneficio propio pero tienen que contar con la resistencia. Hay desigualdad pero reconocimiento. El campo se convierte en aparato cuando los dominantes poseen los medios para anular la resistencia de los dominados, es decir, cuando ya no existe reconocimiento y, por tanto, conflicto. El aparato es el estado patológico del campo.

Entendemos que el primer consumismo se da en un campo social, pues el conflicto era reconocido como parte de la realidad. La fábrica taylorista-fordista es una fábrica

dualista, que lleva integrado el conflicto y que se redefine sobre él. En este sentido, Manuel Delgado (2006) describe estos dos contextos anteriores como un primero en que el obrero-vecino pasa de habitar y luchar en la ciudad en tanto que obrero a un segundo en que pasa a habitarla y luchar en ella en tanto que vecino. Pero nos encontramos en un momento de privatización de la vida que supone una desaparición de la política de la vida cotidiana, una reducción de la interacción en lo cotidiano y la aparición de nuevas formas de producción de sentido (Pérez-Agote, 1986). Lo que permitía encontrarse en un «nosotros» como punto inicial de la posibilidad de existencia de conflicto tiende a desaparecer. Más aún, ¿Cómo podemos hablar de dualismo, y por tanto, de dualidad de agentes e intereses en una realidad en la que la propia vida se asume como un trabajo y el ejercicio del poder lo asume como centro?, ¿qué papel juega la ciudad-fábrica y el espacio cotidiano a la hora de mantener su carácter dual?

Foucault (2005) aquí nos abre una brecha afirmando que todo poder produce una resistencia, en este caso la resistencia pasa por crear formas de subjetivación y formas de vida que se escapan a los biopoderes. Es decir, lo que por un lado supone la interiorización de unas identidades impuestas por el aparato a través de los nuevos mecanismos de control, por el otro, supone, al tratarse de un proceso que requiere de auto-formación y la auto-reflexión —idea que también aporta Melucci— la posibilidad de capacitación para la emergencia de un sujeto antagonista capaz de expresar un conflicto. Se trata de pasar del *ser en sí* al *ser para sí*. Se trata por tanto de una redefinición de los mecanismos de construcción de la acción colectiva; el camino para llegar a un «nosotros», a una identidad colectiva que la permita es distinto, al igual que lo es la propia «identidad», el propio sujeto, el actor que lucha en un conflicto. ¿De qué identidades que permitan llevar a cabo una acción colectiva necesaria para convertir la ciudad-fábrica en un campo social y así en un espacio elemento articulador de tejido social y elemento de cohesión físico y simbólico estamos hablando?

Retomemos las ideas de Castells. Por un lado, este autor plantea que ante las nuevas dinámicas globales, las dinámicas de individualización y las de atomización, los actores tienden a agruparse en estructuras territoriales que tienen cada vez más a ser de base local en cuanto que territorio físico y simbólicamente abarcable. Partiendo de esta premisa volvamos a las aportaciones respecto a la construcción de la identidad presentadas anteriormente. Así, más allá de las relaciones de poder desde las que surgen, ahora nos centraremos en las formas sociales que generan y qué tipo de acción colectiva correspondería a cada una de ellas: por un lado, las *identidades legitimadoras* generan una sociedad civil como un conjunto de organizaciones e instituciones que reproduce la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural. La continuidad que existe entre las instituciones de la sociedad civil y los aparatos del poder del estado hacen posible el cambio político a partir de una toma del estado sin lanzar un asalto directo y violento. Por otro lado, *la identidad de resistencia* conduce a la formación de comunidades. Produce formas de resistencia colectiva contra la opresión. En el marco local se trata de identidades defensivas que funcionan como refugio para proteger de lo exterior. Este caso se determina como mayoritario dentro de los conflictos urbanos. Por último, *la identidad proyecto* produce sujetos. Según Touraine (cit. en Castells, 1998), los sujetos son el actor social colectivo mediante el cual los individuos alcanzan un sentido holístico en su experiencia. En este sentido, se trata de lograr una vida diferente dirigida a la transformación de la sociedad.

En el marco de la posmodernidad, la revisión que hace Castells del origen de las identidades y los actores que de cada una de ellas emergen nos parece una aproximación quizá más clara y definida para nuestra cuestión. Castells sostiene que el tipo de identidades que son potencialmente emergentes son las identidades proyecto pues generan subjetividades y no comunidades y lo hacen mediante las herramientas culturales de las que disponen, desde su propia condición de individualización y destradicionalización. A pesar de eso, ya no surgen de una sociedad civil, pues hablar de ella en el nuevo escenario carece de sentido, sino que lo hacen de una resistencia comunal e introduce la importancia de los procesos de auto-formación y auto-redefinición en ellas como elemento que hace posible la creación de dicha resistencia comunal.

En este capítulo no nos hemos entrado en casos concretos ni reales de conflictos urbanos, ha sido más bien una pequeña aproximación teórica a la cuestión. A pesar de ello y mirando hacia realidades conocidas sobretodo como es el caso de Bilbao, Barcelona o Madrid y a modo de ejemplo de lo que hemos venido argumentando, podemos atrevernos a concluir que identificamos ciertas experiencias de acción colectiva que van más allá, redefiniéndolas, de las demandas u objetivos que caracterizaban a la ciudad fordista: demandas entorno a las condiciones de vida y el consumo colectivo; afirmación de la identidad cultural local; y conquista de autonomía política local y participación ciudadana (Castells, 1998) y que son fruto de vínculos sociales y culturales débiles. Estas expresiones mantienen una relación dialéctica con un tipo de identidad que podemos llamar identidad barrial híbrida y que correspondería con la identidad proyecto propuesta por Castells en su revisión. Esta identidad es de base barrial ya que se entiende el barrio como la unidad básica de la vida urbana y así, como un conjunto al margen pero dentro de la ciudad. En ella se supone la convivencia entre dos tipos de identidades: por un lado, una identidad de barrio que reconstruye su identidad con nuevos (y reciclados viejos) rasgos diferenciadores y lo hace en resistencia (expresa o no) al proceso de invasión. La diferencia que encontramos con las identidades de barrio propias de la ciudad fordista es que los elementos de diferenciación como elementos de clase, cultura, símbolos, lugares, espacio físico diferenciado... es mucho menor. Es aquí donde la tensión entre las viejas formas identitarias y las nuevas se vive de una forma más directa. Así, esta identidad se construye en base a una percepción de invasión física (urbanística) y simbólica (estrategias de cit y-marketing) que corresponde a las nuevas dinámicas urbanas de metropolitanización en las que los barrios pierden su posición de autonomía con respecto a la ciudad y que lleva a que sólo se pueda comprender el barrio a partir de comprender una lógica global de la ciudad. Por otro lado, una identidad urbana que se construye desde arriba y desde abajo. Desde arriba como asunción de las nuevas formas identitarias, pero desde ellas en resistencia (expresa) a los valores y símbolos propios de las estrategias urbanas en las que se encuentran. Desde abajo como consecuencia directa a la necesidad de comprensión de la lógica global de la ciudad.

Entendemos que la identidad barrial híbrida a la que nos referimos no es una identidad estática y que, a pesar de que las dos identidades que percibimos en ella se viven de forma completa, el grado en el que se dé una más que la otra vendrá dado por elementos como la trayectoria, historia e ideología del grupo que lleva a cabo la acción, el papel del espacio físico y simbólico que ha tenido con anterioridad y tiene en la actualidad el marco espacial en el que se espacializa la acción o la escala y proyección temporal con la que se mira a la ciudad.

[1] Cabe afirmar que el pensamiento postmoderno, y entendemos postmoderno como la reconfiguración cultural e ideológica de la forma en que se piensa al ser social que se da en el último tercio del siglo XX, ha aportado nuevas e importantes visiones a la cuestión del espacio y de la vida cotidiana dándole a este un papel fundamental en la construcción de una sociedad postmoderna.

[2] McAdam, Tarrow y Tilly (2005: 26) definen mecanismo causal como una clase delimitada de acontecimientos que alteran las relaciones entre conjuntos especificados de elementos de maneras idénticas o muy similares en toda una variedad de situaciones. Dentro de estos mecanismos aparecen los mecanismos sociales que descritos por Merton, son procesos sociales que tienen consecuencias señaladas para partes señaladas de la estructura social. Éstos pueden ser de carácter ambiental (inf luencias externamente generadas sobre las condiciones que afectan a la vida social); cognitivo (alteraciones en la percepción individual y colectiva); o relacional (alteran las conexiones entre personas, grupos y redes interpersonales).

Bibliografía

Bauman, Z. (2005), *Identidad*, Losada, Buenos Aires.

— (2000), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Madrid.

Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (1999), «Individualization and ‘Precarious Freedoms’: perspectives and controversies of a subject-orientated sociology», en Heelas, P., Lash, S., Morris, P. *Detraditionalization*, Massachusetts, Blackwell.

Bergalli, R., Rivera Beiras, I. (2006), *Emergencias Urbanas*, Anthropos, Barcelona.

Bourdieu, P. (2000), *Cuestiones de Sociología*, Istmo, Madrid.

Castells, M. (1998), *La era de la información*, vol.2: *el poder de la identidad*, Alianza, Madrid.

Delgado, M. (2006), «Morfología urbana y conflicto social. Las medidas antigueto como políticas de la dispersión de pobres», en Bergalli, R., Rivera, I., *Emergencias Urbanas*, Anthropos, Barcelona.

De Marinis, P. (2001), «La especialidad del ojo miope del poder –dos ejercicios de cartografía postsocial–» *Archipiélago* 34-35.

Diani, M. (1998), en Tejerina e Ibarra, *Los movimientos sociales: transformación política y cambio cultural*, Trotta, Madrid.

Foucault, M. (2005), *Un Diálogo Sobre el Poder y Otras Conversaciones*, Alianza, Madrid.

— (2000), *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*, Paidós, Barcelona.

Gatti, G. (1999), «Habitante ‘astutamente’ en las ruinas del mapa: el Aleph, la nación, los cronopios y las modalidades débiles de la identidad colectiva», *Política y Sociedad*, 30.

Lazzarato, M. (2000), «Del Biopoder a la Biopolítica» en *Multitudes* n°1, París.

Lefebvre, H. (1972), *La Revolución Urbana*, Alianza, Madrid.

— (1969), *El Derecho a la Ciudad*, Península, Barcelona.

— (1980), *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza, Madrid. Marcuse, P., Van Kempen, R. (2000), *Globalizing Cities. A New Spatial Order?*

Introducción y Conclusión, Blackwell, Oxford. McAdam, D., Tarrow, S., Tilly, CH. (2005), *Dinàmica de la Contienda Política*, Hacer, Barcelona.

Melucci, A. (1996), *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge.

Olson, M. (1992), *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y la teoría de grupos*, Limusa, México.

Pérez-Agote, A. (1986), *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*, CIS, Madrid.

Riechmann, J., Fernández Buey, F. (1994), *Redes que dan Libertad*, Paidós, Barcelona.

Rivera, I. (2006), «¿De qué (y de quiénes) hablamos cuando nos referimos a movimientos sociales?», en Bergalli, R y Rivera, I. *Emergencias Urbanas*, Anthropos, Barcelona.

Serres, M. (1994), *Atlas*, Cátedra, Madrid.

Smelser, N. (1989), *Teoría del Comportamiento Colectivo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Soja, E.W. (1980), «The Socio-Spatial Dialectic», *Annals of the American Association of Geographers*, 70, 2.

— (2005), *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Massachusetts, Blackwell.

Tejerina, B., Ibarra, P., (1998), *Los movimientos sociales: transformación política y cambio cultural*, Trotta, Madrid.

Thompson, J.B. (1999), «Tradition and Self in a Mediated World», en Heelas, P., Lash, S., Morris, P., *Detraditionalization*, Massachusetts, Blackwell.

Tirando, F.J., Domènech, M. (2001), «Extituciones, el poder y sus anatomías», *Política y Sociedad*, 36.

Vallès, J.M. (2000), *Ciencia Política, Una Introducción*, Ariel, Barcelona.