

AYLLU-SIAF, Vol. 6, N. 1, Enero-Junio (2024) pp. 61-105

ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.52016/Ayllu-Siaf.2024.6.1.2

ESBOZOS DE UNA ANTROPOLOGÍA DE LAS ACCIONES COLECTIVAS CONTESTATARIAS.

Miquel Fernández, Universitat de València, España.

Recibido: 2023-04-03

Aceptado: 2024-06-25

“A la resistencia del pueblo palestino
contra el Estado de Israel”.

Resumen

Se presenta aquí una explicación de porque los llamados *Movimientos Sociales* parecen no haber sido objeto de estudio ni de organización de cursos de grado o de postgrado en la antropología, hasta épocas recientes. Seguidamente, se realiza una genealogía de este concepto para acabar esta primera parte prefiriendo hablar de *Acciones Colectivas Contestatarias* para referirnos a formas comunes y transculturales de impugnar el poder.

Para concluir desvelo cuatro abordajes que considero que la antropología ha emprendido o puede emprender: una nueva lectura historiográfica, considerar las microresistencias no siempre manifiestas, establecer homologías entre los llamados movimientos religiosos y los *sociales* o políticos y, finalmente, considerar el efecto energético de la vida colectiva como quintaesencia de lo social y, por tanto, de los esfuerzos de lo que no es simplemente un agregado de individuos, para impugnar el poder instituido.

Palabras Clave: *Acciones Colectivas Contestatarias, Movimientos Sociales, Antropología, metodología, teoría.*

Abstract

An explanation is presented here as to why the so-called *Social Movements* seem not to have been the object of study or organization of undergraduate or postgraduate courses in anthropology, until recent times. Next, a genealogy of this concept is carried out to finish this first part, preferring to talk about *Collective Contestant Actions* to refer to common and cross-cultural ways of contesting power.

Next, I reveal four approaches that I consider that anthropology has undertaken or can undertake: a new historiographic reading, considering micro-resistances that are not always manifest, establishing homologies between the so-called religious movements and social or political ones and, finally, considering the energetic effect of collective life as the quintessence of the social and, therefore, of the efforts of what is not simply an aggregate of individuals, to challenge the established power.

Keywords: Collective Contestant Actions, Social Movements, Anthropology, methodology, theory.

1. Introducción

Durante tres cursos consecutivos estuve dictando la asignatura de *Antropología de los Movimientos Sociales* (a partir de ahora, MMSS) en el grado de Antropología Social ofrecido en la Universidad de Barcelona. Se trataba de una asignatura completamente nueva que, hasta el momento, curso 2012-2013, no se conocía que se hubiese propuesto, al menos, en las universidades de ámbito iberoamericano. Hoy en día, sigue sin haberse incluido, ni tan siquiera en los cursos de postgrado, de manera significativa, tampoco en inglés.¹

1 En nuestro ámbito lingüístico los cursos son muy escasos. En la Universidad de Buenos Aires, apenas un seminario de postgrado <https://tinyurl.com/yqh5r7lk>. En la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, un curso de licenciatura <https://tinyurl.com/yojz7xe9>. El instituto de Antropología Madrileño, juntamente con la Nociones comunes, Universidad Experimental de Madrid, también lo incluyeron en sus actividades <https://tinyurl.com/yvyeh64z>. En inglés, en algunas grandes universidades de EEUU, como es el caso de Stanford, desde 2022 dictan una *Anthropology of Social Movements*, <https://tinyurl.com/yph8vn3g>. También en Michigan State University se proponen cursos de grado y postgrado <https://tinyurl.com/yv6xzl2d>.

Lo primero que nos debemos preguntar es la respuesta que ofrece la catedrática emérita de la Universidad de València Josepa Cucó, respecto esta invisibilidad: «hasta hace muy poco los antropólogos se han mantenido al margen del interés que demuestran especialistas de otras ciencias sociales, concretamente sociólogos y politólogos, por los MMSS»². Se asume este argumento de autoridad que también se sustenta en análisis de otros antropólogos que subrayan esta aparente indiferencia respecto a los MMSS³. Se reivindica aquí la antropología como ciencia que aspira a una desreificación o *deseuropeización* de los conceptos que colonizan las disciplinas científicas, sus metodologías y epistemologías. En términos más clarificadores, se trata de criticar lo que Bourdieu y Wacquant llamaron *la nueva vulgata planetaria*⁴. Y es que, para la antropología, los conceptos —también los científicos— son artefactos culturales. Por ello, deben someterse a lo que Gabriel Bachelard propuso como ruptura epistemológica⁵. O lo que Michel Foucault, estableció como arqueología del saber, es decir de desentramar la relación, frecuentemente impensada, entre los nombres y las cosas⁶.

En este sentido, una primera y principal hipótesis respecto a la afirmación de Cucó, sería que, por imperativo metodológico, la antropología no asume los conceptos producidos por otras disciplinas. De hecho, lo primero que debemos asumir es que el mismo concepto de *movimiento social*, desde la tradición antropológica es discutible ya que, para cierta antropología, todo son *movimientos sociales*, así sean, las acciones colectivas con sus diferentes repertorios para incidir en el cambio o en su contrario, en el estatismo, voluntad declarada de los Estados de *no moverse*, es decir de conservar el *status quo* a través del control del orden público

2 Josepa Cucó, *Antropología Urbana* (Barcelona: Ariel, 2004).

3 Roger Gibb, "Toward an Anthropology of Social Movements", *Journal des anthropologues* 85-86 (2001): 233-253, <https://doi.org/10.4000/jda.2904>. Véase también Arturo Escobar, "Culture, Practice and Politics: Anthropology and the Study of Social Movements", *Critique of Anthropology* 12, no. 4 (1992): 395-432.

4 Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, "Le nouvelle vulgate planétaire", *Le Monde Diplomatique*, mayo 2000, 6-7, <https://www.monde-diplomatique.fr/2000/05/BOURDIEU/2269>.

5 Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico* (2004)

6 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (México: Siglo XXI, 1997).

La perspectiva comparativa propia de la antropología le lleva, antes que nada, a preguntarse: ¿qué son los MMSS en el grupo humano que yo he etnografiado? Frente a esta pregunta, las respuestas son múltiples y la convergencia se encontraría en el uso de un concepto suficientemente abierto como para que las diferentes etnografías coincidan en un proceso observado por más antropólogos o antropólogas.

Este texto se inicia con una explicación de porque los llamados MMSS parecieran que no han sido objeto de estudio ni de organización de cursos de grado o de postgrado en la antropología, hasta épocas recientes. Seguidamente, se realiza una genealogía del concepto de MMSS para acabar esta primera parte con una arqueología del concepto que nos lleva a preferir hablar de *Acciones Colectivas Contestatarias* (a partir de ahora ACC) para referirnos a formas comunes y transculturales de impugnar el poder. Efectivamente, según el Diccionario de la lengua española, *contestar*, en su quinta acepción significa: «Adoptar una actitud polémica y a veces de oposición o protesta violenta contra lo establecido, ya sean las autoridades y sus actos, ya formas de vida, posiciones ideológicas, etc.». Se trata entonces de desobedecer y exigir mediante palabra y acción, transformaciones en las instituciones que vayan más acorde con aquello que los que participan continuamente de estas acciones, consideran más justo o necesario.

Para concluir desvelo cuatro abordajes que considero que la antropología ha emprendido o puede emprender: una nueva lectura historiográfica, considerar las microresistencias no siempre manifiestas, establecer homologías entre los llamados movimientos religiosos y los *sociales* o políticos y, finalmente, considerar el efecto energético de la vida colectiva como quintaesencia de lo social y, por tanto, de los esfuerzos de lo que no es simplemente un agregado de individuos, para impugnar el poder instituido⁷.

7 Como poder instituido se entiende aquel que, en términos de Michel Foucault, representa «el modelo del espacio piramidal trascendente», que se basa en la represión y se sostiene con la ideología. Es la fracción del poder que contiene y confina, «que dice no» y que «oculta la verdad» (Foucault en Morey 1975, 15). El poder instituido es también el institucionalizado, uniformado y frecuentemente armado. Evidentemente, organizaciones contemporáneas de ciudadanos, actúan también en los precisos términos de Foucault para descubrir «la nervadura del poder (...) atender su microfísica (...) sus hogares moleculares» ya que «el poder produce lo real» (Foucault, op.cit, 1975).

2. Respondiendo a la indiferencia de la antropología respecto al concepto de MMSS y proponiendo el de *acciones colectivas contestatarias*

Será Arturo Escobar, quien tempranamente, en 1992⁸, indagará la invisibilidad de los MMSS en los estudios antropológicos. Escobar propone una pregunta básica al respecto ¿qué nos dice el poco uso de este concepto — en este campo, tan *político* — a propósito de la política antropológica y de la antropología política? Una primera hipótesis, según Escobar, sería que el «linguistic turn» operado inicialmente desde la tradición británica, va a ocuparse de las «totalizing narratives»⁹, es decir, los metarelatos, los discursos o la literatura, antes que, en las acciones antagonistas — acordadas — o agonísticas —no concertadas. El foco entonces se va a poner en lo que dicen que son y que hacen los MMSS frente a lo que hacen los MMSS, de forma que la etnografía poco éxito va a tener en esta empresa.

Sin menoscabar la importancia de las aportaciones de este giro lingüístico para el progreso de una suerte de antropología del conocimiento, permite una segunda hipótesis: si según esta premisa, todo son *relatos* o *discurso* el antropólogo abandona o debilita la conceptualización de la política tanto como de la práctica, en las etnografías.

Una tercera hipótesis señalada por Escobar tendría que ver con la parcelación del trabajo académico. Llana y simplemente: si la sociología se ocupa de la *sociedad* y, por tanto, de *la estructura y el cambio*, la antropología lo hace de la *cultura*, de las estructuras persistentes y transculturales. Fue por ello que la sociología se avanzó y comenzó a ocuparse de desentrañar los conflictos inherentes a la vida social. Con ello despojó a la antropología de la iniciativa en el estudio de las luchas que pivotan alrededor de conceptos proverbialmente antropológicos como la identidad, las creencias, los rituales o el papel organizativo y de resistencias a ultranza propias de las relaciones de parentesco.

De una manera un tanto taxativa, Escobar brinda una cuarta hipótesis, según la cual la antropología ha estado, desde su fundación, debido a

8 Escobar, "Culture, Practice and Politics: Anthropology and the study of social movements".

9 Escobar, "Culture, Practice and Politics: Anthropology and the study of social movements", p. 401.

unas epistemologías que Boaventura de Sousa Santos¹⁰, definiría como *del norte* o hegemónicas, alejadas de los problemas de la gente corriente. Una tradición de conocimiento positivista, muy objetivista que no se podía implicar de ninguna manera con el objeto de estudio –a diferencia de la sociología crítica.

(...) anthropology must move away from the organization of knowledge in which it exists –abstract, disembodied and disembedded from popular social contexts, accountable primarily to the academy– and start to participate more explicitly in local questions and activities. It is here that the potentially catalyzing role of social movements theory can be most fruitfully investigated¹¹.

De forma que esta separación entre las prácticas académicas y la vida social ha sido el resultado de esta falta de interés en *acciones colectivas concertadas que desafían el poder instituido*.

Un último elemento que permitiría comprender esta ausencia de antropología en el estudio de los llamados MMSS sería el declive de la acción colectiva en los EEUU entre los años 80 del siglo XX. Con todo, esta relación entre el auge de un fenómeno y su interés por los científicos sociales no explicaría porqué, a principios del siglo XXI, con una renovada y globalizada acción colectiva, los antropólogos siguen sin convocar este concepto, aunque como estamos diciendo, sí publicarán etnografías sobre las contestaciones colectivas al poder instituido.

Prácticamente diez años después de la publicación de Escobar, Robert Gibb, un socioantropólogo de Glasgow (Escocia, Reino Unido) sostendrá que el trabajo de Escobar «represents the first sustained attempt to identify the underlying causes of the invisibility of social movements in contemporary anthropology»¹². Por ello, le resulta decepcionante que, en veinte años, las hipótesis y argumentos no hayan atraído a antropólogos

10 Boaventura de Sousa Santos, "Public Sphere and Epistemologies of the South", *Africa Development* (2012).

11 Escobar "Culture, Practice and Politics: Anthropology and the Study of Social Movements", p. 419.

12 Roger Gibb, "Toward an Anthropology of Social Movements", *Journal des anthropologues* 85-86 (2001): 233-253, <https://doi.org/10.4000/jda.2904>.

ni siquiera haya abierto un debate entre sus colegas. Es en este sentido que sostiene Gibb que «The theoretical and methodological foundations for an anthropology of social movements thus remain to be established»¹³.

Gibb, extenderá las hipótesis de Escobar, las comentará y actualizará con la intención de dilucidar las relaciones entre la disciplina y el fenómeno. Lo primero que revelará es el hecho que, en el Reino Unido, hasta principios de siglo XXI la sociología *tampoco* se había ocupado de los MMSS. La primera explicación que añade es que, la sociología británica estaba muy marcada por el paradigma teórico de clase. Por aquel entonces, último tercio del siglo XX, estos *movimientos* se consideraban un hecho protagonizado por las emergentes clases medias europeas y que respondía al declive del movimiento obrero, un fenómeno que sí que era legítimo para la investigación social colonizada por los diversos marxismos. Este paradigma ha marginado los estudios de los MMSS de la antropología británica prácticamente hasta el día de hoy. «Where others spoke of cosmologies and modes of thought, ritual and symbol, unconscious structures and implicit meanings, political anthropology became determinedly unexotic, anti-cultural and dull»¹⁴. Esta separación entre política y cultura ha imposibilitado entender antropológicamente las ACC a partir de la segunda posguerra mundial.

Desde la antropología entendemos que la política no se ha conceptualizado de forma esmerada y esto explicaría también la falta de desarrollo de una antropología de los MMSS. El presupuesto con el que se ha abordado la antropología política era separarlo radicalmente de la cultura. Paradójicamente, la dimensión cultural ha sido apropiada y articulada con relación al estudio de los MMSS por dos de sus autores más destacados como son Alberto Melucci¹⁵ y Alain Touraine¹⁶ y su conceptualización de *Nuevos Movimientos Sociales* que iban a distinguirse de los *tradicionales* movimientos proletarios u obreros.

13 Gibb, "Toward an Anthropology of Social Movements".

14 Gibb, "Toward an Anthropology of Social Movements", p. 7.

15 Alberto Melucci, "Social Movements and the Democratization of Everyday Life", en *Society and the State: New European Perspectives*, ed. John Kean (Londres: Verso, 1988).

16 Alain Touraine, *Las transformaciones sociales del siglo XX* (Nueva York: Sciences, 1997).

La antropología es así capaz de redefinir el campo de estudio de los llamados MMSS a través de la reconceptualización aquí propuesta que convierte el objeto aquí discutido en *acciones concertadas contestatarias*. Esto implicará que la pregunta clave desde esta perspectiva metodológica será: *¿cómo observar qué acciones colectivas suceden, qué formas adoptan y contra qué miríada de sujetos colectivos u instituciones se levantan, organizan y contestan grupos humanos efímeros en su contenido, pero persistentes en sus formas?*

Como se está viendo, aquí se quiere comprender qué aporta la tradición antropológica a este fenómeno más amplio que superaría la reciente explosión de los estudios antropológicos sobre las *acciones concertadas contestatarias*, especialmente, en términos metodológicos y epistemológicos. Por ello y siguiendo la rica tradición disciplinar que nos convoca, utilizaremos el concepto que desde principios del presente siglo se ha ido acuñando, respondiendo a la relevancia del trabajo fundacional de James Scott¹⁷: *acciones colectivas contestatarias*. De esta manera delimitamos el objeto partiendo de los intereses propios y desembarazados de otras tradiciones con prenociones ligadas a sus respectivos hábitos disciplinares —y por tanto, de poder— ya sea la sociología, la ciencia política, la historiografía o la geografía que siguen utilizando la noción menos concreta de MMSS. Es interesante el hecho que precisamente ha sido la antropología la que ha contestado los conceptos provenientes de otras disciplinas como la historiografía o la sociología mediante la preferencia del concepto de *Collective Protest actions* frente al de MMSS¹⁸.

La propuesta de Escobar o Gibb respecto al abandono del fenómeno político más importante del siglo XXI es que hay que estudiar el contexto institucional de la política moderna y no menospreciar la política de masas. Es necesario estudiar el Estado y recuperar perspectivas como la de Pierre Clastres¹⁹ y su crítica a la violencia implícita en él. Del mismo modo, la misión de la antropología trasladada al estudio de la política involucra

17 James C. Scott, "La voz dominada, las artes del disfraz político", en *Los dominados y el arte de la resistencia* (México: Era, 2000).

18 Frances Fox Piven y Richard A. Cloward, "Collective Protest: A Critique of Resource Mobilization Theory", en *International Journal of Politics, Culture and Society* 4, n.º 4 (1991): 435-58, <https://doi.org/10.1007/BF01390151>.

19 Pierre Clastres, "Copérnico y los salvajes", en *La sociedad contra el Estado* (Caracas: Monte Avila, 1978), 5-14, <http://www.viruseditorial.net/pdf/la%20sociedad%20contra%20el%20estado-intro.pdf>.

el transformar la antropología política y pensar todas las acciones que la gente describe como políticas o justas o necesarias. Y es aquí donde cobra eficacia el concepto de ACC.

3. El estado de las etnografías de las acciones colectivas contestatarias desde la Antropología Social y Cultural

Un somero repaso a las publicaciones del ámbito de la antropología social respecto al objeto que aquí se está desplegando, permite justificar la necesidad de este texto. La mayoría de las relativamente escasas publicaciones, parten del texto decano de Arturo Escobar²⁰ y reflexionan alrededor de sus interpelaciones a los antropólogos políticos y de la religión. Es precisamente Gibb el autor que reestablece la pertinencia de su texto. Concluye que el problema central es la necesidad de reorientar la aproximación antropológica a la política, eso sí, destacando que sí se ha investigado sobre movimientos religiosos.

June Nash compiló en 2006 un buen número de antropologías sobre este fenómeno. En su introducción considera que «Although the potential of these movements is often underestimated, it is in these circuits once considered marginal to global processes that the major changes occurring. Because of their cultivated peripheral vision, anthropologists are in a position to asses new directions»²¹. Coincidiendo con otras aportaciones, Nash asume que es la antropología la que puede reclamar para sí una visión global de los procesos culturales ya que se minimizan las expresiones de la diferencia para reconstruir los elementos comunes, latentes que hacen operativo este concepto de acción colectiva. Se trata, por tanto, de pasar por alto los clivajes nacionales, ofreciendo una definición *global* para este fenómeno. Se reivindica en este compendio la peculiar e incluso única disciplina que se sumerge en el campo con una perspectiva comparada y que a su vez observa los detalles tanto como el contexto siendo capaz de

20 Escobar, "Culture, Practice and Politics: Anthropology and the study of social movements".

21 June Nash, "Introduction: Social Movements and Global Processes", en *Social Movements: An Anthropological Reader*, ed. June Nash (Malden, MA: Blackwell, 2006), 1-26, http://ccuc.cbuc.cat/record=b3675728~S23*cat, p. 22

descubrir el sentido global y particular de este fenómeno.

En el caso de David J. Hess, un antropólogo que se ha cuidado del estudio de la ciencia considera que investigar los MMSS ofrece potencial considerando que ambos conjuntos de actores indagan en los elementos culturales que se convocan en la transformación social. Posibilita también generalizaciones limitadas sobre los repertorios culturales y de acción colectiva que permiten establecer tipos y circunstancias que alientan cambios, tanto de paradigma epistemológico como de concepción y capacidad de transformación de las organizaciones políticas en tránsito de institucionalizarse²². Queda plasmado que se retoma aquí el fértil binomio conocimiento-poder.

Ocurre de manera parecida con el capítulo de Ton Salman y Willem Assies²³ donde inciden en la capacidad explicativa del concepto cultura en el análisis de los llamados MMSS contemporáneos. Para estos autores, esta encarnación de la Antropología a la hora de observar estos fenómenos expone dos evidencias: Primero, el hecho que la antropología no concibe estas expresiones como el resultado de un agregado simple de individuos, principio que implica no aceptar explicaciones exclusivamente carismáticas, ni considerar los sujetos, sin agencia, como meros resultantes o productos de órdenes superiores. La aportación antropológica analiza las características culturales de las personas involucradas para conocer qué las motiva a la participación. La segunda aportación, aún más específica, tiene que ver con la capacidad de la cultura popular –siendo aquí la antropología la ciencia privilegiada para su estudio:

(...) hence, popular culture does not merely echo the subordination to insecurity, fate and power, it –between the lines– also expresses the “model” the poor adhere to underneath their resourceful and inventive adaptation to adverse and unpredictable circumstances. It is only when dignity and respect is denied them that the poor or

22 David J. Hess, “Crosscurrents: Social Movements and the Anthropology of Science and Technology”, *American Anthropologist* 109, no. 3 (2007): 463-472, <https://doi.org/10.1525/aa.2007.109.3.463>.

23 Ton Salman y Willem Assies, “Anthropology and the Study of Social Movements”, en *Handbook of Social Movements Across Disciplines* (2009), 205-265, https://doi.org/10.1007/978-0-387-70960-4_6.

subjugated recur to means that, implicitly or explicitly, challenge the culture they first embodied and identified with. Culture, it seems, needs to fail before it is questioned. Social movements emerge when elements of that—culturally codoned—social order became unacceptable²⁴.

Relevante también es la aportación de Ruth Cardoso²⁵ quien sugiere la definición de *popular movements*, en lugar del reiterado concepto de MMSS. Lo que interesa aquí para la fundamentación antropológica de estos estudios ya no es solamente el método, también los conceptos y los objetivos de la investigación. Cardoso formula el estudio antropológico de la construcción de memoria para la creación del sentido de identidad y comunidad como presupuestos para el germen de este tipo de agrupaciones políticas más o menos informales.

Estos son algunos de los textos más coincidentes con esta exposición, publicados en inglés y en revistas internacionales para lo que aquí se desarrolla. Uno de los primeros textos de antropólogos que publican en castellano sobre MMSS, señala que los estudios de las disciplinas que sí que los abordaban con profusión, convocaban conceptos propios de la antropología como «identidad, cultura (...) rituales, mitos y utopías»²⁶. Para este autor, la aportación de la antropología supondría definir los MMSS como:

1) Fuerzas disruptivas [contra] las formas de reproducción sistémicas (aunque no quiebren el sistema), y, 2) fuerzas antisistémicas en relación a la coyuntura social y política. Pueden enfrentar problemas ligados a: identidad, espontaneidad, fragmentariedad, coyunturalidad, preocupados por lo cotidiano o por la obtención o expansión de derechos sistémicos. Pero, además su naturaleza

24 Salman y Assies, "Anthropology and the Study of Social Movements", p. 213.

25 Ruth Cardoso, "Building senses of «community»: social memory, popular movements and political participation", *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 10, no. 1 (2013).

26 Santiago Wallace, "Hacia un abordaje antropológico de los movimientos sociales", en *Antropología social y política: Hegemonía y poder: El mundo en movimiento* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1999), 329-357, http://theomai.unq.edu.ar/conflictos_sociales/Wallace_Santiago_-_Hacia_un_abordaje_antropológico_de_los_movimientos_sociales.pdf, p. 349.

antisistémica no pueden restringirse a reglas de certeza calculadas institucionalmente²⁷.

De forma que «el abordaje antropológico de los MMSS» permitirían que estos fueran pensados «histórica y antropológicamente [en la región] y no solo coyunturalmente»²⁸. Aquí encontraríamos una reivindicación disciplinar que distinguirían la mirada y el método antropológico, poniendo énfasis en las persistencias latentes en forma de estructura, antes que, en las instituciones, consideradas desde esta crítica, reificaciones.

Siendo este un trabajo que consideramos pionero en nuestro ámbito académico y lingüístico cabe llamar la atención ante la proliferación de la literatura coincidiendo con la aparición en escena en 2010 de los llamados movimientos anti-austeridad en Grecia²⁹. Y seguidamente, la atención prestada por algunos antropólogos a movimientos con motivaciones concomitantes, que eclosionaron en lo que se conoció como las *primaveras árabes*³⁰. Toda esta suerte de revuelta global poco más tarde, en marzo de 2011, se extendería y traduciría como movimientos de *indignados* que afloraron antes que nada en ciudades como Madrid y Barcelona³¹ para extenderse durante el otoño por gran parte de las ciudades del globo transformándose en el *Occupy movement*³².

27 Wallace, “Hacia un abordaje antropológico de los movimientos sociales”.

28 Wallace, “Hacia un abordaje antropológico de los movimientos sociales”.

29 Georgios Karyotis y Wolfgang Rüdig, “The Three Waves of Anti-Austerity Protest in Greece, 2010–2015”, *Political Studies Review* 16, no. 2 (2018): 158-169, <https://doi.org/10.1177/1478929916685728>.

30 Jordi Sureda García, “La sociedad contra el Estado... egipcio: Enfoques etnohistóricos de una revolución inacabada”, *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia* 0, no. 17 (2013): 29-49, <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/264827>.

31 Adolfo Estalella y Alberto Corsín Jiménez, “Asambleas al aire: La arquitectura ambulatoria de una política en suspensión”, *Revista de Antropología Experimental* 13 (2013): 73-88, http://revista.ujae.es/huesped/rae/articulos2013/MEI_04%2013.pdf. Véase también Carles Feixa, Joan Nofre i Mateo y Massimo Perondi, *#Generación indignada: topías y utopías del 15M* (Lleida: Milenio, 2013).

32 David Graeber y Gerhard Houtman, “The Occupy Movement and Debt: An Interview with David Graeber”, *Anthropology Today* 28, no. 5 (2012): 17-18, <http://www.jstor.org/stable/23321326>. Véase también Ernesto Castañeda, “The Indignados of Spain: A Precedent to Occupy Wall Street”, *Social Movement Studies* 11, nos. 3-4 (2012): 309-319, <https://doi.org/10.1080/14742837.2012.708830>.

Evidentemente, el caso de los etnógrafos que tenían como objetivos comprender el significado, estructura, función, objetivos de los movimientos llamados de *indignados* en el Estado Español, se convirtió en una oportunidad para ir delimitando una posible antropología de los MMSS. Si bien los artículos reivindican una mirada que concuerda con la historia de la disciplina, las referencias, se embeben de las teorías provenientes de la sociología o la politología. Aun con ello, la aportación sería entonces el método propio de la antropología, la etnografía³³.

Sin que sea exhaustivo este, más bien, mínimo estado de la cuestión, estas son, las más relevantes y canónicas explicaciones de por qué se ha mantenido alejada la antropología del estudio de los MMSS. Dicho esto, lo que me interesa ahora exponer son cuatro aportaciones que el estudio antropológico de las *acciones concertadas contestatarias* haría emerger.

La primera pregunta que nos hacemos para identificar estos cuatro elementos originales que aporta la antropología al estudio de los MMSS es la siguiente: ¿Qué sentido tiene hablar de MMSS desde una antropología que busca las racionalidades ocultas y muchas veces distintas a la kantiana para dar sentido al mundo y a la acción de los individuos en concertación? Es decir, presuponemos una epistemología que concibe, desde la antropología —y para ser justos, como desde cierta sociología crítica— la razón, no como un universal, antes bien, como razón cultural e histórica.

33 E. Ballesté Isern, “La antropología y los estudios sobre movimientos sociales”, en *El poder en los movimientos. Jóvenes activistas en el post-15M: estudio de caso sobre la Marea Blanca, la PAH y los Colectivos Anticapitalistas en Lleida* (2014), 52-61. Véase también Adolfo Estalella y Alberto Corsín Jiménez, “ en *Asambleas al aire: La arquitectura ambulatoria de una política en suspensión*”, *Revista de Antropología Experimental* 13 (2013): 73-88, http://revista.ujen.es/huesped/rae/articulos2013/MEI_04%2013.pdf. Véase también Alberto Fernández de Rota, “El acontecimiento democrático. Humor, estrategia y estética de la indignación”, en *Revista de Antropología Experimental* 13 (2013): 1-21, <http://revista.ujen.es/rae>. Véase también Elisenda Giner López, “Antropología y movimientos sociales: reflexiones para una etnografía de los nuevos movimientos globales”, en *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico* 7, no. 1 (2012): 83-113, <http://www.intersticios.es/article/view/11222>.

4. Cuatro perspectivas antropológicas *sui generis* para establecer una interpretación no reificada de los llamados MMSS

Creo que es fácil para investigadores que están a caballo entre varias disciplinas de las ciencias sociales, advertir la naturaleza desreificadora del método antropológico. Esto es así, en la medida que su objeto de conocimiento es el ser humano, pero a través del estudio del conjunto de relaciones de las que participan. En mi caso, formado en ambas disciplinas, suscribo las tesis de Alfred Radcliffe-Brown³⁴ quien consideraba que, la sociología desnuda presupuestos antropológicos deductivamente, mientras que la antropología lleva a cabo idéntica tarea, inductivamente. Si la sociología se ocupa del conocimiento de la sociedad, la Antropología, según James Frazer³⁵ debe limitarse a los primeros comienzos, a las «formas elementales», en palabras d 'Émile Durkheim³⁶, al desarrollo primigenio de la sociedad humana. Pero esto no debe ser un principio práctico, sino metodológico. Es decir, lo que aporta la antropología al estudio de la sociedad es un método que indaga cómo todo proceso humano, ya sea cognitivo o clasificatorio es, antes que nada, histórico y que responde no a una razón universal, sino cultural. En otras palabras, se trata de captar el resultado de innumerables procesos colectivos que se unen en una definición de la realidad compartida y un actuar en consecuencia.

El espacio epistémico de la antropología, como es sabido nace con el descubrimiento del *Otro* (concretamente con la llegada y colonización europea de América a finales del siglo XV), y por tanto se establece un primer problema conceptual. El discurso sobre el *Hombre* es, en realidad, un discurso sobre todos los hombres (y mujeres), incluidos nosotros, sobre lo que podríamos haber sido, sobre lo que — también — podemos ser. Poco a poco, la antropología irá descubriendo su presupuesto básico: siendo la

34 Alfred Reginald Radcliffe-Brown, "Antropología social", en *La antropología como ciencia* (1975), 47-54.

35 James G. Frazer, *La rama dorada: Magia y religión* (México: Fondo de Cultura Económica, 1951 [1890]).

36 Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Akal Editor, 2014 [1912]), http://catalog.ub.edu/record=b2117149~S1*cat.

misma especie desde hace aproximadamente 350000 años³⁷, los hombres y las mujeres participan diversas culturas —por momentos, en el mismo territorio y tiempo— adoptan modos de vivir dispares, sin dejar de ser por ello, ni más ni menos humanos.

A continuación, enumero estas cuatro perspectivas fundamentadas en la tradición y el método antropológico que podrían establecer una antropología de las contestaciones colectivas al orden instituido. La **primera** de ellas tiene que ver con la relación entre antropología e historiografía. La **segunda** adopta el concepto de *Deserciones urbanas* para identificar, tanto los antagonismos sociopolíticos como los *agonismos*. En este último caso, se trata de *un espíritu de lucha* que no contempla tanto una realización de la mejora de sus condiciones de vida en el futuro ni en base a organizaciones clásicas de contestación. La **tercera** se sustenta en los marcos interpretativos de la antropología religiosa, ritual o del mito que respondería a la pregunta, ¿son hoy los MMSS una suerte de movimientos socio religiosos con objetivos seculares? Finalmente, la **cuarta** perspectiva incidiría en el estudio de las apropiaciones insolentes del espacio. Estas apropiaciones podríamos categorizarlas en dos grandes grupos, siguiendo la distinción clásica en sociología propuesta por Robert Ezra Park: la masa y la multitud³⁸.

4.1 Un método historiográfico y una epistemología antropológica

La antropología se erige frente a la historiografía estableciendo que, si el historiador busca la causalidad histórica de los fenómenos sociales, el antropólogo busca las estructuras generales, implícitas. Es decir, el historiador y el antropólogo no buscan lo mismo, pues mientras el historiador, según Lévi-Strauss³⁹, quiere organizar sus datos con relación a las experiencias conscientes de la vida social, la antropología buscaría la

37 David Graeber y David Wengrow, *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad* (Barcelona: Ariel, 2022).

38 Robert Ezra Park, "La Masa y el público. Una investigación metodológica y sociológica", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, no. 74/96 (1994): 361-423.

39 Claude Lévi-Strauss, "La noción de estructura en etnología", en *Antropología estructural* (Barcelona: Paidós Ed., 1953), 335.

explicación de los acontecimientos en las condiciones inconscientes. Esta tesis de Lévi-Strauss no cabe leerla en términos puramente freudianos. Sin que él mismo realice esta reflexión explícita, para Pierre Bourdieu, el término freudiano no se ha escogido arbitrariamente. En el psicoanálisis, la represión es el trabajo continuo de la psique por borrar de la consciencia las ideas o imágenes inaceptables para el superyo. El préstamo sociológico del término que realiza Bourdieu se refiere a aquellas realidades sociales que continuamente hay que ocultar u olvidar —que borrar de la consciencia de los actores— para mantener la legitimidad de ciertas instituciones —para mantener, en sentido weberiano, la dominación—⁴⁰. Pero además, si el historiador se fija en la trama real y percibida, el antropólogo inquiriere los elementos latentes, las persistencias, aquello que, a un nivel estructural —aunque distinto en las formas— persiste, regresa, se repite. Se dice entonces que la antropología trataría de descubrir los elementos universales de la cultura, la lógica universal de la cultura y las relaciones sociales. Esta suerte de maya de sentido establece los marcos asumibles, los discursos asumibles o inteligibles, señalando los cauces por los que necesariamente transcurre el acontecimiento.

En este presupuesto de distinción entre ambas disciplinas, se deduce el principio de ruptura epistemológica o, en otros términos, el principio de desreificación característico del análisis antropológico. Si esto es así, ya podemos establecer esta primera perspectiva original: Abrir el campo del fenómeno definido por otras disciplinas como el estudio de los MMSS, de forma que implique una nueva lectura historiográfica de las múltiples formas de coaliciones humanas que impugnan el poder o el statu quo. Éstas no responden a la categorización cronológica clásica. Interesan describir e interpretar las recurrencias y las persistencias en los repertorios de acción colectiva. Así, una primera pregunta podría ser, qué tienen en común el llamado movimiento *antiglobalización* y la «rebelión de Espartaco, la Revolución Francesa, junio de 1848, la Comuna de París, la insurrección espartaquista alemana de 1919»⁴¹.

40 Pierre Bourdieu, *Una ciencia que molesta*. In *Cuestiones de sociología* (2000th ed., pp. 20–37). Istimo, 1980.

41 Ejemplos todos del «brillo de la esperanza mesiánica» en palabras de Michel Lowy cuando reflexiona sobre la tesis XII de Walter Benjamin (2020, p. 222), y aquí avanzamos la relación entre la esfera religiosa y el hilo rojo que une unas contestaciones y otras a lo largo del tiempo y las diferentes formas de organización.

Las preguntas de investigación respecto a este objeto de estudio que la antropología debe reclamar para sí pueden elucidar las formas de no acatamiento colectivo de un orden institucional que se definen recíprocamente como antagónicos. Desde la antropología es legítimo entonces preguntarse sobre la persistencia de las formas de «protesta social organizada». Cuáles fueron las primeras y qué características han dejado en herencia a otros procederes análogos. Así el rango historiográfico que contemplaríamos podría comenzar hacia el año 2000 a.C., donde según nuevas interpretaciones de antiguas excavaciones en las orillas del río Fen (República Popular China), «podríamos estar ante la prueba de la primera [aparente] revolución documentada de la historia, o al menos, primera en un entorno urbano»⁴².

El trabajo de homologar una forma de contestación con otra, separados por unos 4000 años es el que entendemos que la antropología está en disposición de establecer. Esta homología debería responder preguntas estructurales del tipo: Qué mecanismos animan sujetos a coaligarse para defenderse de instituciones o incluso atacarlas, qué eficacia se les pide, qué metas u objetivos, conscientes e inconscientes pueden compartir, qué papel tiene la durkheiminiana consciencia colectiva en ellos, cuáles son los límites entre una organización y una institución, o, hasta qué punto, carreras criminales confluyen con carreras de poder político formal. En este mismo sentido, y como desarrollaré en el siguiente apartado, una pregunta legítima desde esta perspectiva crítica antropológica sería en qué medida, aquellos grupos considerados «organizaciones criminales» puede también interpretarse como grupos de interés o lobbies. Finalmente, si introducimos el análisis de los movimientos milenaristas y, nuevamente realizamos una analogía con sus movimientos contemporáneos como, por ejemplo, las purgas de Stalin en la desaparecida Unión Soviética o el «plausible» genocidio que está cometiendo Israel contra el pueblo Palestino a día de hoy⁴³.

42 David Graeber y David Wengrow, *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad* (Barcelona: Ariel, 2022), pp. 398-404.

43 Michael Barkun, sostiene aunque en una dirección antagónica a la que propone Benjamin, que tanto Marx, como para Lenin y Stalin «millenarian vision itself derived from the culture of Western Europe was simply an additional complexity; it neither determined bolshevism's success, nor was it the sole source of its eschatology. The revolution was both a definitive break with tradition and tradition's culmination» respecto a los nazis, afirma:

4.2 De las microresistencias y las deserciones urbanas, conflictos antagonistas y conflictos agonísticos

La octava tesis de la Filosofía de la Historia de Walter Benjamin se inicia con la siguiente afirmación: «La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la Historia que corresponda a este estado»⁴⁴. La tesis se desarrolla también en una dirección de crítica al concepto de historia, desdoblado en dos dimensiones, según la interpretación de Michael Lowy:

(...) la cómoda doctrina “progresista”, para la cual la norma es el progreso histórico, la evolución de las sociedades hacia una mayor democracia, libertad o paz, y la concepción defendida por [Benjamin] y planteada desde la perspectiva de la tradición de los oprimidos, para la cual la norma, la regla de la historia, es, al contrario, la opresión, la barbarie, la violencia de los vencedores⁴⁵.

Una antropología de las ACC que impugnan el poder instituido no puede desentenderse de esta Historia sin historiadores. Aquí el foco propiamente antropológico es el registro de *los invisibles* de la historia – exceptuando honrosas excepciones como las provenientes de la teoría Queer⁴⁶ o los estudios subalternos (Spivak 2011). Opción ésta, que no deja de ser otra forma de considerar, como ya hemos notado⁴⁷, el objeto

«The millenarian legacy was there as well, but the absence of a central institutional focus comparable to the Orthodox church makes its historical development much more difficult to trace. The Nazi symbolism itself reproduces with astonishing fidelity the idiom of late medieval messianism: The “Thousand Year Reich” is the literal millennium itself» (1974, p. 138). Sin olvidar la interpretación teológica de la revolución rusa que realizó el heterodoxo Nikolái Aleksándrovich Berdiáyev, y por la que fue desterrado.

44 Michael Löwy, *Walter Benjamin, avís d’incendi: una lectura de les Tesis sobre el concepte d’història* (Barcelona: Flâneur, 2020)

45 Löwy, *Walter Benjamin, avís d’incendi: una lectura de les Tesis sobre el concepte d’història*. / Michael Löwy ; Traducció d’Arnau Pons i David Cuscó. Barcelona: Flâneur (p. 96-97)

46 Paul B. Preciado, *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce* (Barcelona: Anagrama, 2022).

47 Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011).

único de la antropología: la explicación de los acontecimientos históricos en las condiciones inconscientes. Las preguntas aquí podrían ser: ¿Cuáles son las resistencias de los excluidos, de las que *no se ven ni reconocen* como tales resistencias? Cuáles son las *armas de los débiles*, el *arte de la resistencia de los dominados*, ambas originales expresiones resultado de las etnografías de James Scott ⁴⁸, concomitante a lo que John Gledhill define como microprocesos⁴⁹. Dolores Juliano, en cambio, utilizaba la expresión *el juego de las astucias* para dar cuenta de las estrategias sutiles de las mujeres para lidiar con el patriarcado⁵⁰. El caso de Mijail Bajtin especialmente pertinente resulta su visión de la cultura popular en tanto *resistencias imaginarias*⁵¹. Concepto que evoca claramente el de *Comunidades Imaginarias* que pretende dar cuenta antropológica del surgimiento moderno de la experiencia *nacionalista*⁵². Se interesa Bajtin en estas formas pasivas u ocultas de resistencia, concretamente por la risa, la comedia, los carnavales, como expresión popular de resistencia, antagonismos y de victorias contra el miedo que confería lo divino o el poder estatuido⁵³. Finalmente, son aquí también convocadas las *deserciones urbanas* concepto acuñado por los

48 Scott, "La voz dominada, las artes del disfraz político".

49 John Gledhill, "De la macroestructura al microproceso: análisis antropológico de la práctica política", en *El Poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000), 201-234.

50 Dolores Juliano, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos* (Barcelona: horas y HORAS, 1992), <https://www.raco.cat/index.php/duoda/article/viewFile/60013/89234>.

51 Mijail Bajtin, *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El Contexto de François Rabelais* (Madrid: Alianza Editorial, 1987).

52 Benedict Anderson, "El origen de la conciencia nacional", en *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 63-76.

53 Bajtin, *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El Contexto de François Rabelais*.

geógrafos Pere López Sánchez ⁵⁴ a partir de JP. Gaudemar⁵⁵:

(...) se quiere aludir a unas luchas sociales, pero también unos comportamientos colectivos que muestren en común la negación del orden urbano capitalista, en tanto que para los sujetos que se oponen a la sociedad capitalista, ese orden urbano es sinónimo de requisa, de obstáculo a la autonomía de movimientos (...) Las fugas —en tanto deserciones urbanas— son el recuerdo de la presencia de incesante recreación de modos de existencia.

Se asume así la responsabilidad epistémica de la antropología de estudiar las variadas formas de *resistencia cotidiana* y su expresiones efímeras o continuadas de resistencia a poderes instituidos⁵⁶. Esto es observar la *infrapolítica* de los desvalidos como estrategias de insubordinación⁵⁷ que, todo y no emerger ni ser manifiestas —porque el enemigo es desproporcionadamente poderoso— suceden. Cabe no olvidar que, siguiendo Michel Foucault⁵⁸, donde hay poder hay resistencia, y a la inversa. De forma que, si estudiamos la *infrapolítica*, también deberemos descubrir la *infrapenalidad*, así como la *micropenalidad* que no deja de ser el costado oscuro de los *microprocesos* o *microresistencias*. Conceptos que se pueden pensar como resultado de la analogía invertida y elocuente entre las investigaciones de Scott y Foucault. Es decir, estudiar, antes que nada, la experiencia social de los ultrajes, la sumisión, el respeto forzado y el

54 Pere López Sánchez, “El desorden del orden. Alegatos de la ciudad disciplinaria en el sueño de la gran Barcelona”, *Acàcia. Papers del Centre per a la Investigació dels Moviments Socials* 3 (1993): 97-113. Véase también Pere López Sánchez, *Un verano con mil julios y otras estaciones. Barcelona: de la Reforma Interior a la Revolución de Julio de 1909* (Barcelona: Siglo XXI, 1993). Véase también

55 Jean-Paul de Gaudemar, *La movilización general* (Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1981).

56 Roger M. Keesing, *Custom and confrontation: the Kwaio struggle for cultural autonomy* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

57 James C. Scott, “La creación del espacio social”, en *Los dominados y el arte de la resistencia* (México: Ediciones Era, 2000), 137-167, http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=Iz3OOx1w5ZgC&oi=fnd&pg=PA11&dq=Los+dominados+y+el+arte+de+la+resistencia&ots=sCftv0gaZW&sig=Bv32Ic8W7bxb-PCt14S_YyPA8gs.

58 Michel Foucault, “Los medios del buen encauzamiento”, en *Vigilar y castigar* (México: Siglo XXI, 1978), 175-198, p. 183.

castigo. Se trata de conocer la *historia oculta*⁵⁹, de realizar una *historia desde abajo*⁶⁰.

La historiografía contemporánea ha empezado a realizar este giro epistemológico y ha dejado de observar hacia los grandes señores de la guerra, los estadistas o los reyes, para mirar abajo, «a las mujeres, aguadores y leñadores, los marineros, esclavos, indígenas y mujeres que sufrieron y a la vez hicieron posible esta primitiva glozablización, expropiación y, por tanto, acumulación capitalista»⁶¹. Se entiende así que aparentemente esta perspectiva es la menos original, des del punto de vista de la antropología, que ya ha sido puesta en juego por los numerosos trabajos de James Scott. Su propuesta de estudiar antropológicamente las resistencias se centra, etnografía obliga, en el estudio de las microresistencias, concertadas o no organizadas, colectivas, estratégicas o espontáneas, *individuales* y/o expresivas.

Además, esta mirada surge contra cierta tradición marxista clásica en lo que se refiere a los procesos coloniales y la invisibilidad del papel de las resistencias en las sociedades colonizadas⁶². Cabe señalar su efecto en el ignorar formas de resistencia *poco ortodoxas*, como persistencias religiosas y el papel de organizaciones religiosas colonizadas como antagonistas a los colonizadores. Al margen de este prejuicio religioso típico de ciertas corrientes marxistas, esta invisibilidad también vendría explicada por el poder alterador, disruptivo, aculturador y extremadamente violento del comercio de esclavos, la asalarización forzada y masiva del proletariado rural y el cosmopolitismo colonial. Todos estos cambios coadyuvarían a deslegitimar protestas poco o nada organizadas contra la salvaje colonización, en cuanto movimientos políticos. Finalmente, este proceso de invisibilización también se vería fortalecido por la lectura eurocéntrica de

59 Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2022), <https://doi.org/10.25100/hye.v4i30.1678>.

60 Christian Topalov, “Para una Historia ‘desde abajo’ de las políticas sociales: Invitación a la investigación internacional”, *Ciudad y territorio: Revista de ciencia urbana* 61 (1984): 41-52, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/extart?codigo=3581872>.

61 Linebaugh y Rediker, *La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, p. 494.

62 Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992* (1992).

las formas de contestación política hegemónicas que fueron las revoluciones burguesas, los nacionalismos y la burocratización como fuerza herculina para aplastar culturas disidentes

Ahora bien, una relectura neomarxista y la introducción de conceptos como «consciencia de clase»⁶³, «hegemonía y contrahegemonía»⁶⁴ o el presupuesto de Frantz Fanon según el cual, se impone al colonizado la visión de mundo del colonizador⁶⁵ permitirían interpretar estos movimientos populares en territorios colonizados como totalmente pertinentes para una antropología política que sea también de los movimientos populares/sociales. Cabe también identificar, rescatar, recuperar, reinterpretar discursos y prácticas a través de estos conceptos en tanto de oposición, contra y antihegemónicos. Se trata de hacer aflorar las resistencias ocultas, la confrontación popular desordenada o las resistencias cotidianas y estudiar cómo aceptan o rechazan las situaciones de opresión subjetiva.

Como decíamos, también cabe aquí la noción de Comaroff de *resistencias imaginarias*, inspiradas por las nociones gramscianas tanto como foucaultianas que pretenden elucidar procesos de dominación. Así como las estrategias de la burla y el humor descifradas por Bajtin y reinterpretadas por Scott donde la parodia se cierne como discurso contrahegemónico. Esto ayuda en la construcción de la propia consciencia en la medida que se construye en oposición. Evidentemente y como ya criticaba líneas arriba, cierta sociología, excluye, quizás por naíf o aparentemente antimarxista la dimensión religiosa del actuar político. De forma que disfrazado de práctica religiosa (ahí está el baile afrobrasileño llamado la Capoeira), ésta se convierta en una actitud anticolonial o anticapitalista que puede darse frente a la imposibilidad de una resistencia abierta o declarada.

Esta mirada permite precisar igualmente la inversión de valores que grupos religiosos manifiestan contra la mercantilización de todas

63 Georg Lukács, “La cosificación y la conciencia de clase del proletariado”, en *Historia y consciencia de clase* (Barcelona: Grijalbo, 1978), 110-230, http://catalog.uab.cat/record=b1169416~S1*cat.

64 Antonio Gramsci, “Carta al Comité Central del Partido Comunista (bolchevique) de la Unión Soviética”, en *Antología Antonio Gramsci* (Madrid: Ediciones Akal, 2013), 182-188. Véase también Antonio Gramsci, “Algunos temas de la cuestión meridional (Fragmentos) otoño de 1926”, en *Antología Antonio Gramsci* (Madrid: Ediciones Akal, 2013), 175-182.

65 Frantz Fanon, “A modo de conclusión”, en *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal Editor, 2009), 195-197, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1dp0wp9.46>.

las relaciones sociales. Mediante el proceso ritual se expresa un deseo de subvertir lo real. Milenaristas o apocalípticos también son objeto de estudio de una antropología política que da cuenta de lo que otras disciplinas definen como MMSS. Esto es contemplar cómo se produce una cultura de lo subalterno. En una línea de análisis consonante con las lecturas gramscianas, según la cual, solamente un movimiento que ya es hegemónico en lo cultural, es capaz de plantear y hacer efectivo el asalto a las instituciones gobernantes. Roger Kessing, constata que solamente las resistencias subalternas que brotan de culturas subalternas son potencialmente capaces de transformar substantivamente relaciones de poder, estructuras, categorías, lógicas discursivas a las que previamente estaban sometidas⁶⁶.

Lo que aquí se está exponiendo no deja de ser la conquista de un espacio social para una subcultura disidente⁶⁷. La primera *piedra* de este espacio de contestación es el discurso oculto que es resultado de la experiencia compartida de la dominación. De forma que la solidaridad empuja a crear lugares, así como transmisores de este discurso oculto. Aquí se va forjando posiciones contrahegemónicas que pueden, esporádicamente devenir deserciones. Aquí de lo que se trata, según Scott es observar la labor de negación que va a implicar mitigar la explotación, socialización de prácticas de resistencia cotidiana y profusión de discursos contrahegemónicos. Aquí el ejemplo típico es la taberna (hoy en día, cabría contemplar espacios como los *Centros Sociales Okupados Autogestionados*), pero también lenguajes cifrados, gestos que mantienen una comunicación inaudible para los dominadores⁶⁸. Se crean espacios autónomos del ámbito, tanto del poder, como de la disciplina.

Finalmente, y de manera harto más controvertida, nos podemos

66 Roger M. Keesing, *Custom and confrontation: the Kwaio struggle for cultural autonomy* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

67 Scott, "La creación del espacio social".

68 Respecto a este último recurso relativo a comunicaciones inaudibles o ininteligibles por parte de los dominadores, como ejemplo contemporáneo, cabe registrar el llamado *Tsunami Democràtic* en Catalunya. Se trató de la organización un movimiento de protesta multitudinario a través de redes sociales y de una *app* contra la sentencia del llamado Proceso por el Referéndum por la independencia de 2017. Aunque la *aplicación* fue denunciada por terrorismo jamás se interceptó, ni cerró, tampoco descubrieron ninguno de los responsables y creadores de la aplicación.

preguntar: cabe comprender el origen, los objetivos, los géneros organizativos latentes y coincidentes, por ejemplo, con grupos hoy definidos como organizaciones criminales o narco-terroristas, como podría ser el conocido como *Comando Vermelho* en Río de Janeiro, Brasil?⁶⁹. ¿Aquí también podrían ser objeto etnográfico grupos de interés o lobbies?

Estas serían solo algunas estrategias metodológicas y posiciones epistemológicas que permitirían pensar una antropología que fuera más allá de la lucha bajo coordenadas marxistas por «conquistar el Estado». Por ello, una aportación, a nuestro entender, aún más pertinente para justificar una mirada antropológica original a los llamados MMSS, es la que expongo a continuación.

4.3 La utilidad de la homología en el estudio de los MMSS y de los llamados Movimientos religiosos

Cabe añadir a esta primera aproximación uno de los textos considerados fundacionales para una antropología de los modernos rituales políticos de Marc Abélès⁷⁰. He aquí una brillante etnografía del peregrinaje del presidente francés François Mitterrand. Aquí la antropología del ritual viene al rescate heurístico de un proceso político, por tanto, es un análisis del poder de lo sagrado en la política institucional. La etnografía descompone la construcción de una legitimidad política a partir del estudio de la peregrinación del Presidente.

Como se ha notado en el apartado anterior, frente a algunos enfoques

69 «El Comando Rojo (Comando Vermelho, CV) es el grupo criminal más antiguo de Brasil, conformado en una prisión de Río de Janeiro en los años setenta como un grupo de autoprotección de los prisioneros.» <https://es.insightcrime.org/noticias-crimen-organizado-brasil/comando-rojo/>. Acceso 21/09/23. En una entrevista a uno de sus fundadores este sostiene que «O crime organizado ocupa com competência um espaço que o governo ignora na área da assistência social» (Meinel, 1977). Uno de los enemigos frontales del CV, al parecer, integrado también por presos políticos de la dictadura militar, como hemos dicho fue precisamente el Primerio Comando da Capital, uno de los más sanguinarios del mundo (Marques, 2010).

70 Marc Abélès, “Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterrand”. *Current Anthropology* 29, no. 3 (1988): 391–404. <https://www.jstor.org/stable/2743455>.

sociológicos clásicos que destierran las organizaciones religiosas en tanto «sectas» desprestigiándolas y dotándolas de un sentido político infantil o fundamentalista, la antropología las reivindica también en su función de dotar de sentido y organización para la contestación política colectiva. Autor interesante en esta aproximación es Jacques Gutwirth⁷¹, quien propondrá la noción de antropología urbano religiosa, para dar cuenta, entre otras cosas, de las acciones políticas de los movimientos religiosos. Se trata entonces de la utilización de marcos interpretativos de la antropología religiosa, del ritual o del mito para comprender y constituir con mayor amplitud lo que venimos llamando, una «antropología de las ACC». Por otro lado, James Scott en su *Protest and Profanation: Agrarian Revolt in the Little Tradition*, en la línea del citado Bajtin, explica cómo los rituales estacionales (como las saturnalias o los carnavales) comportaban una profanación sistemática del orden divino, que era también mundana, es decir, que fácilmente, devenían revueltas contra los poderes terrenales instituidos⁷².

Siguiendo la senda abierta que enlaza organizaciones políticas y religiosas, así como sus formas rituales de comunicar, se plantean unas preguntas metodológicas que tendrían que ver con la posibilidad de encontrar concomitancias, analogías u homologías estructurales entre los llamados movimientos sociales contemporáneos y los antiguos movimientos religiosos como bien se demuestra en la etnografía que puede considerarse seminal en este aspecto, dirigida por Manuel Delgado⁷³. En este sentido, el modelo de comprensión de la realidad se armaría del utillaje típico de las etnografías religiosas y del ritual. La hipótesis simple que aquí se exponen vendría a preguntar si, son hoy los llamados MMSS, una suerte de movimientos socioreligiosos seculares. Y es que, ya nos han explicado que las grandes ideas de renovación colectiva, con los utopismos al frente,

71 Jacques Gutwirth, "Anthropologie urbaine religieuse: une introduction", *Archives de sciences sociales des religions* 73 (1991): 5-15, <https://doi.org/10.3406/assr.1991.1572>. Véase también Jacques Gutwirth, Colette Pétonnet y Yves Delaporte, *Ferveurs contemporaines: textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth* (París: L'Harmattan, 1993), http://ccuc.csuc.cat/record=b3707600~S23*cat.

72 James C. Scott, "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition, Part I", *Theory and Society* 4, no. 1 (1977): 1-38, <https://doi.org/10.1007/BF00209743>.

73 GREP, *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona* (1951-2000) (M. Delgado, Cord.) (Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 2003), <https://tinyurl.com/3d432t8v>.

se forjan en la imaginación, en los sueños colectivos⁷⁴.

Desde aquí, es fácil percatarse que gran parte de los movimientos religiosos han aspirado a una transformación profunda y radical de la realidad presente e imperante. El judaísmo luchaba contra el politeísmo, el cristianismo contra los fariseos, el islam, contra los falsos profetas. Es decir, contemplando solamente las tres grandes religiones monoteístas y sus innumerables escisiones y sectas, se han entendido como movimientos de transformación radical de la vida cotidiana que, en cierta manera, venían a negarla y a aventurar formas nuevas de relacionarse entre los humanos y con el resto del cosmos. Eran movimientos que, de alguna manera, intuían una realidad oculta bajo el manto de la realidad manifiesta. Y era precisamente esta “otra realidad”, la que pretendían alterar⁷⁵.

En términos metodológicos estaríamos apuntando hacia el estudio del contenido esotérico de las formas de hostilidad al poder instituido. Serían características suyas la conformación de ideologías de largo alcance y duración⁷⁶. Coinciden también en una crítica a las apariencias y a lo evidente. Esta tradición de pensamiento ha llegado hasta nuestros días en diversas formas. Podemos recordar, entre ellas, la propuesta de Norbert Elias de entender la sociología como «cazadora de mitos»⁷⁷, el presupuesto de falsación de hipótesis de Karl Popper no deja de presuponer que toda ciencia es ciencia oculta⁷⁸. Debe convocarse aquí toda la tradición sociofenomenológica de Alfred Schütz embebida de Edmund Husserl, según la cual, los fenómenos existen en tanto son percibidos e interpretados por nuestra conciencia, que es siempre colectiva, social (1993). Evidentemente, los llamados maestros de la sospecha también trabajaban con este presupuesto. En Karl Marx, la conciencia se falsea o se enmascara

74 Gerard Horta, “Espiritismo y lucha social en Cataluña a finales del siglo XIX”, en *Historia, antropología y fuentes orales* 29 (2004)b: 29-49, <https://doi.org/10.2307/27753156>.

75 Manuel Delgado, “Crònica de la veritat oculta”, en G. Horta (ed.), *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del segle XIX en el context ocultista europeu* (Barcelona: Proa, 1999), 1-10.

76 Gerard Horta, “De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del XIX dins el context ocultista europeu”, (Barcelona: Proa, 2001), https://www.dropbox.com/s/fc80d9fa8x1x7hf/Delgado_Horta_proleg_mistica_barricades.pdf.

77 Norbert Elias, *Sociología fundamental* (Gedisa 1999).

78 Karl Raimund Popper, *La lógica de la investigación científica, Estructura y función* 8 (Madrid: Tecnos, 1980).

respondiendo a intereses económicos. En Friedrich Nietzsche, es el resentimiento de los débiles enmascarado en la utopía socialista o Sigmund Freud quien postula que el orden social se basa en la inadvertencia de la realidad, en la necesidad de represión del inconsciente⁷⁹.

El presupuesto compartido de todas estas perspectivas religiosas o científicas es que mediante la razón (o el neuma, el espíritu) podremos acceder al sentido escondido de las cosas. Le preceden corrientes de pensamiento intersticial (desde el s.XII) que habían orientado —en secreto— los hechos más fundamentales de la Historia y que seguían determinando los dinamismos más creativos de nuestra sociedad⁸⁰. Esto es, una actitud colectiva en respuesta al descontento hacia lo establecido que comparten con herejías ocultistas un buen número de analogías. De forma que aparece un nuevo marco de comprensión de la existencia en la que se articulan la ansiedad ante un presente vivido como inaceptable y una radicalización de lo trascendente⁸¹.

Así, desde los *ritos de resistencia* de los «patarinos medievales»⁸² hasta las performances, artísticas o de confrontación cuerpo a cuerpo de los manifestantes de *Antiglobalización* de Seattle en 1999⁸³, una línea conecta análogas demandas de una mutación que es al mismo tiempo personal y social, subjetiva y objetiva y que se constata en las manifestaciones, por ejemplo, contra el Banco Mundial en las calles de Barcelona la importante festividad catalana de origen pagano, del día de Sant Joan de 2001. Sus proclamas de entonces eran «otro mundo es posible», y es posible porque ya está aquí, «disimulado bajo los pliegues de un presente amortiguado, proclamando su presencia en aquellos momentos en que, de repente, individual o colectivamente, recibimos pruebas inequívocas de que la

79 Edmund Husserl, *Fenomenologia* (1999th ed.), (Edicions 62, 1905).

80 Gerard Horta, "Tancament", en *Cos i revolució: l'esperitisme català o les paradoxes de la modernitat* (Barcelona: Edicions de 1984, 2004), 291-312.

81 Manuel Delgado, "La nueva inocencia", en *Luces iconoclastas* (Barcelona: Ariel, 2001), 11-27.

82 John Norrie, "Rites of Resistance: Urban Liturgy and the Crowd in the Patarine Revolt of Milan, c. 1057-75", en *The English Historical Review* 137, n.º 589 (2022): 1575-1605, <https://doi.org/10.1093/ehr/cead048>.

83 Sarbeswar Gopal, "American Anti-Globalisation Movement: Re-Examining Seattle Protests", en *Economic and Political Weekly* 36, no. 34 (2001): 3226-3232, <http://www.jstor.org/stable/4411023>.

libertad existe»⁸⁴.

Tal y como Horta explica, la crítica espiritista al orden profano de cosas implica una revolución en todos los planos de la vida social:

A partir de una articulación racional de medios, contextos y finalidades *se cuestionan* las relaciones entre capital y trabajo, las fronteras político-administrativas europeas, los estados, las monarquías, el papel de la iglesia católica, el uso de la fuerza en las relaciones de Europa con las sociedades extraoccidentales y en la resolución de conflictos entre países y en definitiva aquel medio social en que del beneficio económico se hace un referente absoluto⁸⁵.

Es en este sentido que, la fuerza motriz de un movimiento religioso y las razones del éxito que lo equiparan a los actuales MMSS, responden a la necesidad de formular transformaciones *en* la realidad. Pero, además, los mismos espacios que cobijan la organización religiosa —que, cuando no es hegemónica, frecuentemente está bajo sospecha— nos exponen un genuino espacio social para la cultura disidente. Como se ve, es una fórmula concomitante con la perspectiva anteriormente expuesta.

El ejemplo más evidente que nos serviría de modelo de investigación para una propuesta de este tipo, podría ser el estudio antropológico sobre el espiritismo catalán y su impulso de revolución radical en todos los planos humanos⁸⁶. El espiritismo en Catalunya, según Gerard Horta, es una interpelación particular de lo profano y lo divino, monopolizados, en este caso por la tradición católica en Catalunya. Lo que anima a *move* y a organizarse, no es otra cosa que lo que Émile Durkheim consideró como

84 Manuel Delgado, “Crònica de la veritat oculta”, en G. Horta (ed.), *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del segle XIX en el context ocultista europeu* (Barcelona: Proa, 1999), 1-10, p. 10.

85 Gerard Horta, “De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del XIX dins el context ocultista europeu”, (Barcelona: Proa, 2001), https://www.dropbox.com/s/fc80d9fa8x1x7hf/Delgado_Horta_proleg_mistica_barricades.pdf, p. 89.

86 Gerard Horta, “El lloc de la revolució”, en *Cos i revolució: l'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat* (Barcelona: Edicions de 1984, 2004), 270-288. Véase también Gerard Horta, “De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del XIX dins el context ocultista europeu”, (Barcelona: Proa, 2001), https://www.dropbox.com/s/fc80d9fa8x1x7hf/Delgado_Horta_proleg_mistica_barricades.pdf.

elemento clave del pensamiento religioso, la fe, por ello: «la verdadera función de la religión (...) es hacernos actuar y ayudarnos a vivir». Podemos entender así, la participación vehemente, especialmente entre jóvenes contemporáneos abismados a la anomia, para devenir, no simplemente «un *hombre* nuevo» en un mundo nuevo, podríamos añadir. Pero es también un *hombre* que «puede más» que ve «nuevas verdades ignoradas por los no creyentes»⁸⁷.

Las citadas investigaciones seminales que establecen la homología interesada entre estudios religiosos y movilizaciones urbanas ofrecen igualmente útiles metodológicos y epistemológicos para desreificar el concepto de Espacio Público.

Después de este sucinto repaso a algunas teorías que implican una clara homología estructural entre MMSS y Movimientos Religiosos, voy a formular una última perspectiva que considero poco explorada desde los estudios tradicionales sobre los llamados MMSS.

3.4 Antropología de la quintaesencia de lo social. Las apropiaciones insolentes del Espacio Público

Siguiendo con la misma veta de sensibilidad de la antropología religiosa, del ritual y del mito vamos a repensar ahora conceptos como la *telepatía salvaje* de James Frazer⁸⁸ o las citadas *efervescencias colectivas* (Durkheim), así como la noción Weberiana de *Comunidades emocionales* para aplicarlos a una posible antropología de las ACC.

Llegando al final de este texto, no es sobranter recordar que existen dos grandes tradiciones que han estudiado las diferentes formas de levantamientos populares contra el poder instituido. Por un lado, la tradición marxista y su operativización parsoniana. Evidentemente también son influyentes aquí los citados análisis de cultura política de Antonio Gramsci. Se contempla igualmente la *Teoría de los agravios* y del

87 Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Akal Editor, 2014 [1912]), http://cataleg.ub.edu/record=b2117149~S1*cat, p. 631.

88 Frazer, *La rama dorada: Magia y religión*.

comportamiento colectivo de Neil Smelser⁸⁹, la teoría de la elección racional y la *movilización de recursos* de Mancur Olson⁹⁰. Con ello tendríamos importantes fundamentos teóricos que se desplegarían a caballo entre la sociología, la ciencia política y la historiografía.

Si a Marx le añadimos la influencia de Max Weber y Émile Durkheim, nos encontraremos con nuevas preguntas: ¿cómo y por qué surgen los MMSS, qué factores explican que en un momento concreto las personas se unan de manera más o menos duradera para expresarse de modo conjunto? ¿Qué explica que estas expresiones colectivas se institucionalicen o no? Este conjunto de preguntas y algunas otras son las que han guiado el resto de las investigaciones desde esta tradición. Contamos aquí con el tridente Charles Tilly, Doug McAdam y Sidney Tarrow que ha sido muy fecundo en esta línea incorporando el paradigma de la *estructura de oportunidades políticas*⁹¹. Mientras, al otro lado del atlántico, Alain Touraine y Alberto Melucci hablarán de *Nuevos Movimientos Sociales*, tradición que llegará hasta la asombrosamente prolífica Donatella Della Porta, quién ha abierto la puerta a esta corriente de estudios a las investigaciones sobre el papel de la corrupción en las organizaciones políticas, así como las amistades peligrosas de los movimientos sociales con el llamado terrorismo de izquierdas o, incluso, con el de derechas, entre varias decenas más de monografías⁹².

Este mínimo resumen, sirve para dar cuenta de que toda esta visibilidad de publicaciones no deja ver la otra gran tradición en este campo. Es un pensamiento que tiene sus raíces en estudios de psicología social. En este

89 Neil J. Smelser, *Teoría del comportamiento colectivo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), <https://doi.org/LK> - <https://worldcat.org/title/1293099429>.

90 Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, ed. 2012 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), <https://doi.org/LK> - <https://worldcat.org/title/980947758>.

91 Doug McAdam, Sidney Tarrow y Charles Tilly, *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), http://catalogue.uab.cat/record=b1638084~S1*cat.

92 Donatella della Porta, "Social Movements and the State: Thoughts on the Policing Process", en D. McAdam, J. McCarthy y M. Zald (eds.), *Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Véase también Donatella della Porta y Alberto Vannucci, *Corrupt exchanges: actors, resources, and mechanisms of political corruption* (1999).

caso, los autores fundacionales serían Gustave Le Bon⁹³, Gabriel Tarde⁹⁴ o incluso José Ortega y Gasset⁹⁵. La actitud de estos autores contra «el hombre común» las hizo notar el sociólogo de Chicago Robert Ezra Park en su conocida tesis doctoral con el título *La Masa y el público. Una investigación metodológica y sociológica*⁹⁶. Aquí lo que se quiere rescatar del pozo de la *irracionalidad*, son las micro resistencias, ante todo urbanas, las apropiaciones insolentes del espacio. Reintegrar todo aquello que se ha denostado desde cierta academia al parecer resultante del recurrente miedo institucional moderno a la turba como amenaza constante al orden prevalente, racional, ilustrado y, por ello, también capitalista y tecnócrata. En definitiva, todo lo que Hércules simbolizaba (la «fuerza y el orden» del *Uno*) y representaba como héroe del progreso⁹⁷. Hércules luchaba igualmente contra la miríada de cabezas que en su momento Francis Bacon y su *teoría de la monstruosidad* asoció a la Hidra: las múltiples desordenadas cabezas que minaban el progreso ilustrado, la luz y la razón⁹⁸.

Antes de continuar, glosaré los pertinentes y originales análisis de la recientemente fallecida Lyn H. Lofland⁹⁹. Lo que Lofland llama *quintaesencia de lo social* lo podríamos aprehender mediante la observación y análisis de lo que ocurre en el llamado *Espacio Público*. Toda la abstracción de aquello que convenimos en llamar sociedad emerge de manera concreta en el espacio urbano. En este caso, las expresiones de efervescencias colectivas en el sentido durkhemiano tendría su expresión más clara y contundente en todo aquello relativo a las apropiaciones insolentes e imprevisibles

93 Gustave Le Bon, *Psicología de las masas* (Madrid: Morata, 1983), http://ccuc.cbuc.cat/record=b1577125~S23*cat.

94 Gabriel de Tarde, *La opinión y la multitud* (Madrid: Taurus, 1986), http://ccuc.cbuc.cat/record=b1042322~S23*cat.

95 José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (ed. 1998 [1937]), <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=234043>.

96 Ezra Park, “La Masa y el público. Una investigación metodológica y sociológica”.

97 Linebaugh y Rediker, *La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, p. 15.

98 Linebaugh y Rediker, *La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, p. 55.

99 Lyn H. Lofland, “The Public Realm. Exploring the City’s Quintessential Social Territory”, en *The City: Critical Essays in Human Geography* (New York: Aldine de Gruyter, 1998), <https://doi.org/10.4324/9781315134352-1>.

del espacio, empezando por las fiestas tradicionales, pasando por las celebraciones de las victorias deportivas, hasta llegar a las manifestaciones de protesta¹⁰⁰.

Para ello primero tenemos que establecer es la diferencia entre el llamado Espacio público y la calle. De tal forma que la primera se puede entender como un *concepto-arma* precisamente para demonizar el tradicional descrédito de todo lo que pasa en la calle. La calle es el lugar de congregación de lo que se ha venido a llamar *desórdenes públicos*. Un espacio de normativizaciones efímeras y, en muchos casos, antagónicas — por definición— a lo que desde las instituciones gubernativas se pretende que sea, es decir, un espacio apolítico, de concordia y consenso, donde *el ciudadano* es interpelado e interpela pacíficamente a aquellos que les gobiernan. Cuando esto no es así, sino todo lo contrario, cuando el lugar es un espacio de imprevisibilidad y de impugnación desordenada y muchas veces vehemente o incluso violenta, los dispositivos de control, pretenden expulsarlo de lo social, naturalizarlo, barbarizarlo, criminalizarlo, deslegitimarlo. Aquí los conceptos convocados son *masa*, público y multitud, que quieren dar cuenta del recurrente miedo a la turba por parte de las instituciones. Sobra indicar que esta visión bebe directamente de los análisis de Erving Goffman cuando relaciona el *orden de la interacción* con el Estado. Para el autor chicaguiano

(...) algunas de las formas corrientes de interacción —discursos reuniones, procesiones, por no hablar de formas más especializadas como piquetes o manifestaciones de huelguistas— pueden ser interpretadas por los gobernantes oficiales como una afrenta a la seguridad del Estado y disueltas por la fuerza debido a ello aunque, de hecho, no contengan nada evidentemente amenazante para el orden público en un sentido sustantivo. Por otra parte, las violaciones del orden público pueden llevarse a cabo no sólo por interés propio, sino como reto claro a la autoridad del Estado, como actos simbólicos interpretados a modo de afrenta y utilizados para

100 Manuel Delgado, “Revolta i ciutat. Insubmissió i insolència en espais urbans”, GREP, *Carrer, festa i revolta :els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona : 1951-2000* (Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura. 2003: 263-346)

anticipar tal interpretación¹⁰¹.

Pero regresemos a las lecturas de la psicología del Siglo XIX. Ésta les atribuye a las multitudes una naturaleza *en esencia femenina*, precisamente para subrayar su carácter impredecible, alterable y peligroso, pero también la facilidad que presentaba para ser objeto de seducción por la vía de la fascinación y el halago. Gustave Le Bon sentenciaba en 1895: «Las multitudes son por doquier femeninas»¹⁰². En esa frase se resume la intercambiabilidad entre el «eterno femenino» y el «eterno colectivo», ambos caracterizados por su temperamento «emotivo y caprichoso, lunático y veleidoso [...] La masa, como la mujer, está preparada para la sugestión, del mismo modo que su pasividad, su sumisión tradicional, su resistencia al dolor, la predisponen a la devoción»¹⁰³.

Según el antropólogo Manuel Delgado, es el concepto de *público* el que debe llamarnos a reflexionar. Concepto que le debe mucho a Gabriel Tarde. El público sirve aquí para contraponerlo a *la multitud*. Personaje protagonista en todas las algaradas sociales y revueltas que agitaron todo el siglo XIX en Europa. Esta multitud fue la que preocupaba a autores como el citado Le Bon, Scipio Sighele (a quién Robert Ezra Park le dedicará un buen número de páginas en su tesis doctoral), Sigmund Freud o José Ortega y Gasset. Estos autores, como vemos están atribuyendo una condición irracional e infantil a estas agitaciones colectivas. Las *bajezas instintivas* del *populacho* se desataban en estos momentos. La racionalidad característica de lo que se

101 Precede a la cita esta reflexión respecto a la capacidad de determinación del orden de la interacción que tiene el estado frente a la gente corriente: «El moderno Estado nacional, casi como forma de definir su propia existencia, reclama para sí la autoridad final sobre el control de las amenazas a la vida y las propiedades en toda su jurisdicción territorial. El Estado posee (en teoría siempre y en la práctica muy a menudo) mecanismos seguros de intervención cuando las formas locales de control social no consiguen mantener las alteraciones del orden de interacción dentro de ciertos límites; especialmente en lugares públicos, pero no sólo en ellos. Sin duda, la prevalencia del orden de interacción incluso en los lugares más públicos no es creación del aparato estatal. La mayor parte de este orden, ciertamente, se origina y se mantiene desde abajo, por así decir; en ciertos casos a pesar de la autoridad superior y no debido a ella. Sin embargo, el Estado ha establecido efectivamente su legitimidad, monopolizando el uso de armas potentes y personal entrenado militarmente como forma extrema de sanción». Véase Erving Goffman, *Los momentos y sus hombres* (Barcelona: Paidós Comunicación, 1991), pp. 181-182.

102 Le Bon, *Psicología de las masas*, p. 18.

103 Le Bon, *Psicología de las masas*, p. 18.

consideraba como la cima del *progreso* y del *desarrollo* ilustrado era anulada en favor de comportamientos espasmódicos, agresivos, volubles, sin ideología ni ideas. Esta misma consideración se ha heredado para temer, burlarse o reprimir estas agitaciones colectivas tan supuestamente poco sociales, humanas, próximas a la animalidad que caracteriza, tanto a las mujeres como a las fieras. «Es como contrapeso a esa tendencia psicótica atribuida a las multitudes, que vemos extenderse otro tipo de destinatario deseado para la gestión y el control políticos: la opinión pública, es decir la opinión del público como conjunto disciplinado y responsable de individualidades»¹⁰⁴.

Lo que se pretende es, siguiendo a Lofland y otros autores es que, precisamente en estos acontecimientos es cuando se puede captar la quintaesencia de aquello que llamamos sociedad. Aplicando una perspectiva propia de la antropología religiosa, manifestantes, hordas, fans compartirían una actitud de abarrotamiento físico colectivo. He aquí una representación pública de una entidad sagrada. Una especie de adoración a un carisma generalmente multiforme. Se debería reconocer en las exasperaciones colectivas, formas extremadamente complejas y eficientes de autogestión social. Siguiendo a Marcel Mauss i Henri Hubert¹⁰⁵, éxtasis colectivos en los que el cuerpo social se realiza, se cristaliza una *comunidad imaginaria*¹⁰⁶. En palabras de Émile Durkheim «Una masa absolutamente homogénea en que las partes no se distinguirían unas de otras, y, por consiguiente, estaría desprovista de toda forma definida y de toda organización. Ese sería el verdadero protoplasma social, el germen de donde surgirían todos los tipos sociales»¹⁰⁷.

Recuperamos de nuevo la noción de *telepatía salvaje* para evocar una

104 Manuel Delgado, "Hordas espectadoras. Fans, hooligans y otras formas de audiencia en turba", en I. Duarte y R. Bernat (eds.), *Querido Público. El espectador ante la participación: jugadores, usuarios, prosumers y fans* (Murcia: Cendeac, 2009): 103-116, p. 105.

105 Marcel Mauss y Henri Hubert, *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio* (1899).

106 Manuel Delgado Ruiz, "La sociedad y la nada", *Mania: Revista de Pensament*, nos. 4-6 (1998): 243-272, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2461189>.

107 Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Akal Editor, 2014 [1912]), http://catalog.ub.edu/record=b2117149~S1*cat, p. 206.

«especie de forma 0 de la sociedad»¹⁰⁸:

[T]otalidad viviente, dotada a una inteligencia y una corporeidad comunes, pero sin organicidad alguna, como conformando una pasta o magma informes que podía verse agitándose sin fines concretos, abandonada a una especie de inercia vital que podía expresarse por el puro placer de hacerlo. Se trataba de conjunciones en las que, a la manera como se representa la horda primitiva, el individuo quedaba del todo arrebatado por estados de ánimo, pensamientos y actos cien por cien colectivos, en los que se registraban intercambios y acuerdos tanto mentales como prácticos que no requerían de mediación orgánica alguna y que se antojaban la consecuencia de una comunicación «sin hilos».

Para el antropólogo esta es precisamente la manifestación de «las energías elementales que constituyen la sociedad, al mismo tiempo que la destruirían en cualquier momento»¹⁰⁹. Una idea concomitante a la noción weberiana de *comunidades emocionales*, momento inmediatamente anterior a cualquier proceso de deliberación racional y ajeno a ella. Aquí los miembros se sienten unidos entre sí y vinculados por lazos de reciprocidad, connaturales al individuo que, al no ser consciente de la posibilidad moderna de su desentendimiento, actúan en concertación.

5. Conclusiones

Con este breve excursus sobre alguna de las posibilidades hermenéuticas que la tradición antropológica ofrece al análisis y la conceptualización de los llamados MMSS, se ha visto la pertinencia de sustentar esta nueva definición: *Antropología de las acciones colectivas concertadas que impugnan el poder instituido*. Con esta definición, la mirada antropológica, sus métodos y sus teorizaciones, comúnmente más amplias y flexibles que las de otras disciplinas conexas, podemos delimitar con mayor precisión, de qué y

108 Delgado Ruiz, “La sociedad y la nada”, p. 105.

109 Frazer, *La rama dorada: Magia y religión*, p. 113.

cómo habla la antropología cuando quiere abordar esta problemática.

Si la antropología política no ha prestado suficiente interés a este fenómeno, consideramos que no por ello debe estar al margen de su ámbito de estudio. Al contrario, a saber: incorporar las tradiciones de las antropologías de la religión, del ritual, pero también de la antropología simbólica, así como de la urbana.

De esta manera, siguiendo la estela de los antropólogos pioneros de este abordaje, se han propuesto aquí cuatro sensibilidades o perspectivas que definen con más detalles la potencialidad conceptual, metodológica y epistemológica para acotar el objeto en cuestión. Se establece así, un abordaje transcultural y transhistórico absolutamente operativo y pertinente para dar cuenta del dinamismo de la contestación popular a los abusos de poder. Con la voluntad, prácticamente *comtiana*, de «mejorar» la sociedad estos abordajes originales pueden coadyuvar en que estas nuevas —aunque recurrentes— expresiones de malestar colectivo, nos aproximen a los ideales de toda investigación social comprometida: aumentar la autonomía individual y societal.

5. Bibliografía

Abélès, M. "Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterrand". *Current Anthropology* 29, no. 3 (1988): 391–404. <https://www.jstor.org/stable/2743455>.

Anderson, Benedict. "El origen de la conciencia nacional". En *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 63–76. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico*. 2004.

Bajtin, Mijail. *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El Contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Ballesté Isern, E. "La antropología y los estudios sobre movimientos sociales". En *El poder en los movimientos. Jóvenes activistas en el post-15M: estudio de caso sobre la Marea Blanca, la PAH y los Colectivos Anticapitalistas en Lleida*, 52-61. 2014.

Barkun, Michael. "Millenarianism in the Modern World". *Theory and Society* 1, no. 2 (1974): 117-46.

Bourdieu, Pierre, y Loïc Wacquant. "Le nouvelle vulgate planétaire". *Le Monde Diplomatique*, mayo 2000, 6-7. <https://www.monde-diplomatique.fr/2000/05/BOURDIEU/2269>.

Cardoso, Ruth. "Building Senses of «Community»: Social Memory, Popular Movements and Political Participation". *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 10, no. 1 (2013).

Castañeda, Ernesto. "The Indignados of Spain: A Precedent to Occupy Wall Street". *Social Movement Studies* 11, nos. 3-4 (2012): 309-19. <https://doi.org/10.1080/14742837.2012.708830>.

Clastres, Pierre. "Copérnico y los salvajes". En *La sociedad contra el Estado*, 5-14. Caracas: Monte Avila, 1978. <http://www.viruseditorial.net/pdf/la%20sociedad%20contra%20el%20estado-intro.pdf>.

Comaroff, Jean, y John Comaroff. "Through the Looking-glass: Colonial Encounters of the First Kind". *Journal of Historical Sociology* 1, no. 1 (1988): 6-32. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00002.x>.

Cucó, Josepa. *Antropología Urbana*. Barcelona: Ariel, 2004.

GREP. *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)* (M. Delgado, Cord.). Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 2003.

De Gaudemar, Jean-Paul. *La movilización general*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1981.

Delgado Ruiz, Manuel. "La sociedad y la nada". *Mania: Revista de Pensament*, nos. 4-6 (1998): 243-72. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2461189>.

— "Crònica de la veritat oculta". En *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del segle XIX en el context ocultista europeu*, editado por G. Horta, 1-10. Barcelona: Proa, 1999.

— "Hordas espectadoras. Fans, hooligans y otras formas de audiencia en turba". En *Querido Público. El espectador ante la participación: jugadores, usuarios, prosumers y fans*, editado por I. Duarte y R. Bernat, 103-16. Murcia: Cendeac, 2009.

— "La nueva inocencia". En *Luces iconoclastas*, 11-27. Barcelona: Ariel, 2001.

Della Porta, Donatella, y Alberto Vannucci. *Corrupt Exchanges: Actors, Resources, and Mechanisms of Political Corruption*. 1999.

— "Social Movements and the State: Thoughts on the Policing Process". En *Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, editado por D. McAdam, J. McCarthy y M. Zald. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Editor, 2014 [1912]. http://cataleg.ub.edu/record=b2117149~S1*cat.

Elias, Norbert. *Sociología fundamental*. Gedisa. 1999.

Husserl, Edmund. *Fenomenologia* (1999th ed.). Edicions 62, 1905.

Escobar, Arturo. "Culture, Practice and Politics: Anthropology and the Study of Social Movements". *Critique of Anthropology* 12, no. 4 (1992): 395-432. <https://doi.org/10.1177/0308275X9201200402>.

Estalella, Adolfo, y Alberto Corsín Jiménez. "Asambleas al aire: La arquitectura ambulatoria de una política en suspensión". *Revista de Antropología Experimental* 13 (2013): 73–88. http://revista.ujaen.es/huesped/rae/articulos2013/MEI_04%2013.pdf.

Fanon, Frantz. "A modo de conclusión". En *Piel negra, máscaras blancas*, 195–97. Madrid: Akal Editor, 2009. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1dp0wp9.46>.

Feixa, Carles, Joan Nofre i Mateo, y Massimo Perondi. *#Generación indignada: topías y utopías del 15M*. Lleida: Milenio, 2013.

Fernández de Rota, Alberto. "El acontecimiento democrático. Humor, estrategia y estética de la indignación". *Revista de Antropología Experimental* 13 (2013): 1–21. <http://revista.ujaen.es/rae>.

Foucault, Michel. "Los medios del buen encauzamiento". En *Vigilar y castigar*, 175–98. México: Siglo XXI, 1978.

— *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1997.

Frazer, James G. *La rama dorada: Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951 [1890].

García, Jordi Sureda. "La sociedad contra el Estado... egipcio: Enfoques etnohistóricos de una revolución inacabada". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia* 0, no. 17 (2013): 29–49. <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/264827>.

Gibb, Roger. "Toward an Anthropology of Social Movements". *Journal des anthropologues* 85–86 (2001): 233–53. <https://doi.org/10.4000/jda.2904>.

Gledhill, John. "De la macroestructura al microproceso: análisis antropológico de la práctica política". En *El Poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*, 201–34. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000.

Goffman, Erving. *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós Comunicación, 1991.

Gopal, Sarbeswar. "American Anti-Globalisation Movement: Re-Examining Seattle Protests". *Economic and Political Weekly* 36, no. 34 (2001): 3226-32. <http://www.jstor.org/stable/4411023>.

Graeber, David, y David Wengrow. *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. Barcelona: Ariel, 2022.

Graeber, David, y Gerhard Houtman. "The Occupy Movement and Debt: An Interview with David Graeber". *Anthropology Today* 28, no. 5 (2012): 17-18. <http://www.jstor.org/stable/23321326>.

Gramsci, Antonio. "Algunos temas de la cuestión meridional (Fragmentos) otoño de 1926". En *Antología Antonio Gramsci*, 175-82. Madrid: Ediciones Akal, 2013.

— "Carta al Comité Central del Partido Comunista (bolchevique) de la Unión Soviética". En *Antología Antonio Gramsci*, 182-88. Madrid: Ediciones Akal, 2013.

Gutwirth, Jacques, Colette Pétonnet, y Yves Delaporte. *Ferveurs contemporaines: textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*. París: L'Harmattan, 1993. http://ccuc.csuc.cat/record=b3707600~S23*cat.

Gutwirth, Jacques. "Anthropologie urbaine religieuse: une introduction". *Archives de sciences sociales des religions* 73 (1991): 5-15. <https://doi.org/10.3406/assr.1991.1572>.

Hess, David J. "Crosscurrents: Social Movements and the Anthropology of Science and Technology". *American Anthropologist* 109, no. 3 (2007): 463-72. <https://doi.org/10.1525/aa.2007.109.3.463>.

Horta, Gerard. "De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del XIX dins el context ocultista europeu". Barcelona: Proa, 2001. https://www.dropbox.com/s/fc80d9fa8x1x7hf/Delgado_Horta_proleg_mistica_barricades.pdf.

— "El lloc de la revolució". En *Cos i revolució: l'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, 270-88. Barcelona: Edicions de 1984, 2004a.

— "Espiritismo y lucha social en Cataluña a finales del siglo XIX". *Historia, antropología y fuentes orales* 29 (2004b): 29-49. <https://doi.org/10.2307/27753156>.

— "Tancament". En *Cos i revolució: l'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, 291-312. Barcelona: Edicions de 1984, 2004c.

Juliano, Dolores. *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Barcelona: horas y HORAS, 1992. <https://www.raco.cat/index.php/duoda/article/viewFile/60013/89234>.

Karyotis, Georgios, y Wolfgang Rüdig. "The Three Waves of Anti-Austerity Protest in Greece, 2010-2015". *Political Studies Review* 16, no. 2 (2018): 158-69. <https://doi.org/10.1177/1478929916685728>.

Keesing, Roger M. *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Le Bon, Gustave. *Psicología de las masas*. Madrid: Morata, 1983. http://ccuc.cbuc.cat/record=b1577125~S23*cat.

Lévi-Strauss, Claude. "La noción de estructura en etnología". En *Antropología estructural*, 335. Barcelona: Paidós Ed., 1953.

Linebaugh, Peter, y Marcus Rediker. *La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2022. <https://doi.org/10.25100/hye.v4i30.1678>.

Lofland, Lyn H. "The Public Realm. Exploring the City's Quintessential Social Territory". En *The City: Critical Essays in Human Geography*. New York: Aldine de Gruyter, 1998. <https://doi.org/10.4324/9781315134352-1>.

López Sánchez, Elisenda Giner. "Antropología y movimientos sociales: reflexiones para una etnografía de los nuevos movimientos globales". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico* 7, no. 1 (2012): 83–113. <http://www.intersticios.es/article/view/11222>.

López Sánchez, Pere. "El desorden del orden. Alegatos de la ciudad disciplinaria en el sueño de la gran Barcelona". *Acàcia. Papers del Centre per a la Investigació dels Moviments Socials* 3 (1993): 97–113.

— *Un verano con mil julios y otras estaciones. Barcelona: de la Reforma Interior a la Revolución de Julio de 1909*. Barcelona: Siglo XXI, 1993.

Löwy, Michael. *Walter Benjamin, avís d'incendi: una lectura de les Tesis sobre el concepte d'història*. Barcelona: Flâneur, 2020.

Lukács, Georg. "La cosificación y la conciencia de clase del proletariado". En *Historia y conciencia de clase*, 110–230. Barcelona: Grijalbo, 1978. http://cataleg.uab.cat/record=b1169416~S1*cat.

Malinowski, Bronislaw. "Introducció: objecte, mètode i abast d'aquesta investigació". En *Els argonautes del Pacífic Occidental*, 52–78. Barcelona: Edicions 62, 1986.

Marques, André. "'Liderança', 'proceder' e 'igualdade': uma etnografia das relações políticas no Primeiro Comando da Capital". *Etnografica* 14, no. 2 (2010): 311–35. <https://doi.org/10.4000/etnograf>.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow, y Charles Tilly. *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. http://cataleg.uab.cat/record=b1638084~S1*cat.

Meinel, Vera. "O homem que organizou o crime. Entrevista com Andre Torres, fundador do Comando Vermelho". *Revista Trip* (1977). <https://revistatrip.uol.com.br/trip/entrevista-com-andre-torres-fundador-do-comando-vermelho-crime-organizado-1997>.

Melucci, Alberto. "Social Movements and the Democratization of Everyday Life". En *Society and the State: New European Perspectives*, editado por John Kean. Londres: Verso, 1988.

Nash, June. "Introduction: Social Movements and Global Processes". En *Social Movements: An Anthropological Reader*, editado por June Nash, 1-26. Malden, MA: Blackwell, 2006. http://ccuc.cbuc.cat/record=b3675728~S23*cat.

Norrie, John. "Rites of Resistance: Urban Liturgy and the Crowd in the Patarine Revolt of Milan, c. 1057-75". *The English Historical Review* 137, no. 589 (2022): 1575-1605. <https://doi.org/10.1093/ehr/cead048>.

Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Edición de 2012. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. <https://doi.org/LK> - <https://worldcat.org/title/980947758>.

Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Edición de 1998 (1937). <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=234043>.

Park, Robert Ezra. "La Masa y el público. Una investigación metodológica y sociológica". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, no. 74/96 (1994): 361-423.

Piven, Frances Fox, y Richard A. Cloward. "Collective Protest: A Critique of Resource Mobilization Theory". *International Journal of Politics, Culture and Society* 4, no. 4 (1991): 435-58. <https://doi.org/10.1007/BF01390151>.

Popper, Karl Raimund. *La lógica de la investigación científica*. Estructura y función 8. Madrid: Tecnos, 1980.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. "Antropología social". En *La antropología como ciencia*, 47-54. 1975.

Salman, Ton, y Willem Assies. "Anthropology and the Study of Social Movements". En *Handbook of Social Movements Across Disciplines*, 205-65. 2009. https://doi.org/10.1007/978-0-387-70960-4_6.

Scott, James C. "La creación del espacio social". En *Los dominados y el arte de la resistencia*, 137-67. México: Ediciones Era, 2000. http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=1Z3OOx1w5ZgC&oi=fnd&pg=PA11&dq=Los+dominados+y+el+arte+de+la+resistencia&ots=sCftv0gaZw&sig=Bv32Ic8W7bxb-PCt14S_YyPA8gs.

— "La voz dominada, las artes del disfraz político". En *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2000.

— "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition, Part I". *Theory and Society* 4, no. 1 (1977): 1-38. <https://doi.org/10.1007/BF00209743>.

— *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1987. <https://doi.org/10.2307/2758183>.

Smelser, Neil J. *Teoría del comportamiento colectivo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. <https://doi.org/LK> - <https://worldcat.org/title/1293099429>.

Sousa Santos, Boaventura de. "Public Sphere and Epistemologies of the South". *Africa Development* (2012).

Spivak, Gayatri Chakravorty. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

Tarde, Gabriel de. *La opinión y la multitud*. Madrid: Taurus, 1986. http://ccuc.cbuc.cat/record=b1042322~S23*cat.

Topalov, Christian. "Para una Historia «desde abajo» de las políticas sociales: Invitación a la investigación internacional". *Ciudad y territorio: Revista de ciencia urbana* 61 (1984): 41-52. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/extart?codigo=3581872>.

Touraine, Alain. *Las transformaciones sociales del siglo XX*. Nueva York: Sciences, 1997.

Wallace, Santiago. "Hacia un abordaje antropológico de los movimientos sociales". En *Antropología social y política: Hegemonía y poder: El mundo en movimiento*, 329-57. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1999. http://theomai.unq.edu.ar/conflictos_sociales/Wallace_Santiago_-_Hacia_un_abordaje_antropol%C3%B3gico_de_los_movimientos_sociales.pdf.