



ANTROPOLOGÍA Y MOVIMIENTOS SOCIALES: REFLEXIONES PARA UNA ETNOGRAFÍA DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS GLOBALES

Ernesto García López

Instituto Madrileño de Antropología (IMA)

ernesto.gar.lopez@gmail.com

Resumen:

El presente artículo intenta revisar y abocetar un cierto “estado de la cuestión” en relación al campo de la «Antropología de los Movimientos Sociales», con especial atención al análisis de los nuevos movimientos globales (como, por ejemplo, el 15-M en España). Para ello repasa las principales teorías asociadas a los estudios psicosociales y sociológicos sobre la acción colectiva (tanto en EEUU como en Europa), conducentes al paradigma hegemónico “constructivista” en torno a este fenómeno, así como los vínculos del mismo con la disciplina antropológica. De igual modo, se apuntan algunos posibles escenarios epistemológicos que podrían orientar el trabajo etnográfico en torno a los movimientos sociales.

Palabras-clave: Antropología teorizante. Antropología militante. Antropología aplicada. Constructivismo social. Movimientos Sociales.

Anthropology and Social Movements: Reflections for an Ethnography of the New Global Movements

Abstract:

This paper reviews and gives a general outline regarding the “state of the art” in relation to the «Anthropology of Social Movements». It pays special attention to new global movements (such as 15-M in Spain for instance). To achieve the above, It analyses the main theories linked to psychosocial and sociological studies focused on collective action (both in the US and in Europe) that drives to hegemonic “constructivist” paradigm of this issue, as well as its links with Anthropology. Likewise, It discuss possible epistemological scenarios which might guide the ethnographical work of Social Movements.

Key-words: Theoretical Anthropology, Militant Anthropology, Applied Anthropology, Social Constructivism, Social Movements.

El destino de una civilización que ha probado del árbol del conocimiento es tener que saber que no podemos deducir el *sentido* del mundo a partir de los resultados de la investigación del mundo, por muy completa que ésta fuera, sino que debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos; y que las «concepciones del mundo» nunca pueden ser el resultado de un conocimiento empírico progresivo; y, por tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven siempre actúan en lucha con otros ideales, que son tan sagrados como los nuestros.

Max Weber

Tenemos que arar la totalidad del lenguaje.

Ludwig Wittgenstein

1.- Introducción

El estudio de los movimientos sociales, como cualquier otro objeto/sujeto de reflexión en ciencias sociales, está plagado de enfoques teóricos. Sólo rescataré aquellos elementos nodales que permitan al lector orientarse dentro de una red, en ocasiones, demasiado intrincada. Desde que allá por 1850 Lorenz von Stein inaugurara el concepto (con su *La historia del movimiento social en Francia: 1789-1850*), podemos decir que diferentes visiones sobre el ser humano han intentado explicar este fenómeno. La génesis de su estudio hemos de enmarcarla en un contexto positivista que presentaba tonalidades dicotómicas (acción racional *versus* acción no racional), pues la primera de sus voces postuló el carácter exclusivamente irracional, patológico y brutal de la acción colectiva. En su *Psicología de las masas* (1895) Gustave Le Bon nos advertía del carácter enfermizo y bárbaro del “alma colectiva” (*homo irrationalis*). Se trataba de un autor conservador, preocupado por el ascenso del movimiento obrero y la lucha de clases durante el siglo XIX, todo lo cual transfirió a su obra un sesgo aristocrático, elitista, biologicista, que enfatizaba las dimensiones amenazadoras del orden público. Sin embargo, la “oscura herencia” de este autor¹ ha dejado algunos elementos importantes en las teorías sobre el comportamiento colectivo y el estudio de los movimientos sociales. Ahí estarían las nociones de “anonimato y disolución de la responsabilidad individual en un grupo amplio [...] el problema de cómo una multitud plural de individuos puede hacer surgir una acción unida (conceptos de cohesión grupal, solidaridad e identidad social)”, y la “influencia social en el grupo (presión hacia la conformidad, normalización)” (Javaloy, 2001: 64). La respuesta no se hizo esperar. Desde el marxismo se contraataca mediante una interpretación progresista del comportamiento colectivo, destacando la “racionalidad subyacente de las masas de trabajadores que lucharon por la justicia social” (Javaloy, 2001: 67), así como por la paulatina consolidación de una conciencia de clase que devolvía el carácter agencial a los propios sujetos, en los términos que historiadores como E.P. Thompson (1964) para el caso británico o Manuel Tuñón de Lara (1972) para el caso hispano han investigado. El conflicto capital-trabajo, la determinación de la subjetividad por las condiciones materiales de

¹ Destaquemos también la influencia notable que ejercerá sobre el psicoanálisis freudiano. “En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), expone Freud una teoría de la identificación de la multitud con su líder y de los participantes entre sí. Considera Freud que el comportamiento de la multitud con respecto a un líder es semejante a la existencia entre el hipnotizador y el hipnotizado o entre el enamorado y la persona amada. En cuanto a la relación de los individuos reunidos en multitud, éstos «han reemplazado entre ellos una general y recíproca identificación». La conducta de la multitud es por tanto infantil, regresiva.” (Javaloy, 2001: 93).

existencia y los modos de producción (*homo faber*), empujaban hacia una concepción de la acción colectiva explicada a partir de la defensa y confrontación de intereses.

Aunque estas dos perspectivas parecen alejadas en el tiempo, sorprende observar cómo, por ejemplo, en lo tocante al 15-M (tomado como «nuevo movimiento global»²), podemos advertir una cierta (re)actualización de las mismas en la opinión pública. Cuando se iniciaron las acampadas en las plazas de varias ciudades españolas, algunos medios de comunicación presentaron este movimiento como una especie de “sinrazón colectiva”, más propia de turbas amotinadas que de gentes conscientes y deliberativas. Basta, por ejemplo, con volver al artículo publicado por *La Razón* el 13 de mayo de 2012 (con motivo del primer aniversario del movimiento) titulado “15-M: 15 mentiras”³, para percibir el regreso de las teorías de Le Bon, sus amenazas patológicas y su concepción negativista del ser humano. Por el contrario, también encontramos un reverdecimiento del enfoque marxista sobre la acción colectiva entendida en términos de conflicto de clases. El mejor ejemplo de ello lo tenemos en la implicación de las distintas “asambleas populares” del 15-M en el recibimiento de la «marcha negra» (los mineros) sobre Madrid en julio de 2012⁴. Por primera vez desde que se produjera la «acampadasol», una intensa sinergia entre movimiento obrero (en el sentido clásico del término, es decir, aquel articulado a través de sindicatos de clase mayoritarios con fuerte presencia institucional) y “nuevos movimientos globales” parecía superar las tradicionales desconfianzas y reactivaba un tipo de mensajes y retóricas (“El pueblo unido, jamás será vencido”, “Esta es la lucha de la clase obrera”) más significativas en ciclos de protesta anteriores.

Pero más allá de estos dos grandes paradigmas que atraviesan el XIX, la primera mitad del siglo XX asiste (especialmente en EEUU) al nacimiento de dos aproximaciones diferenciadas que tratan de dilucidar científicamente la conducta colectiva desde enfoques psicosociales.

Entre las teorías sobre los movimientos sociales, destacan dos que parecen reunir las características de las clásicas y responden a la denominación común de «teoría del comportamiento colectivo». Sin embargo, bajo dicha denominación encontramos dos enfoques claramente diferenciados en sus supuestos de interpretación y su concepción del orden social: el que surge dentro de la tradición funcionalista, cuyos más destacados representantes son Smelser (1963), Parsons (1962) y Eisenstadt (1956, 1972), y el vinculado al interaccionismo simbólico, que tiene su origen en Robert Park (1924, 1939, 1972) y la Escuela de Chicago. (Laraña, 1999: 31).

De estas dos corrientes, sólo el interaccionismo simbólico parece mantener rasgos de vigencia que detallaremos a continuación. Para la opción funcionalista los movimientos sociales, en línea con su visión integradora y tendente siempre al equilibrio de las estructuras, vendrían a constituir perturbaciones del orden social conectadas a la necesidad terapéutica de los sujetos de canalizar la ansiedad que produce la modernidad. En otras palabras, dada la naturaleza y el avance irrefrenable de la industrialización capitalista, estos movimientos vendrían a representar el modo en que los grupos humanos internalizan psíquicamente tales cambios como medio de adaptación o resistencia. Por el contrario, el interaccionismo simbólico postularía la importancia de comprender los movimientos sociales como “comportamiento colectivo”, como campo especializado dentro de la sociología, como “agencias de cambio social” (Laraña, 1999: 51-53), complejos recorridos (desde sus dimensiones micro hasta sus niveles macro) que deben ser entendidos como un objeto de estudio en sí mismo, en otras palabras, como procesos de construcción de un orden social. En vez de contemplar estos

² Utilizo el concepto “nuevos movimientos globales” en los mismos términos que los define el sociólogo español Ángel Calle (2005).

³ Y que se puede recuperar en el enlace: <http://www.larazon.es/noticia/7936-15-m-15-mentiras> (Consultado en 28 de agosto de 2012).

⁴ Ver enlace: <http://madrid.tomalaplaza.net/2012/07/04/calendario-del-recibimiento-a-la-marcha-negra/> (Consultado en 28 de agosto de 2012).

fenómenos como meras desviaciones y/o disfunciones (ya fueran de carácter psicológico como hiciera Le Bon o sociales como planteaba el propio funcionalismo), habría que acercarse a ellos como si fueran “semilleros de nuevas instituciones sociales” (Laraña, 1999: 50). El enfoque interaccionista ha dado lugar a toda una tradición analítica que aún hoy pervive en forma de distintas teorías y que, finalmente, ha sido subsumida dentro del paradigma hegemónico contemporáneo: el «construccionismo social» del que daremos cuenta. Pero no nos adelantemos.

El concepto de comportamiento colectivo —en contraposición al formulado por la psicología colectiva— indica un cambio de perspectiva: de las motivaciones individuales a sus manifestaciones observables. Ya en la década de 1920, los fundadores del enfoque —entre ellos, Robert E. Park y Ernest W. Burgess— habían señalado cómo los fenómenos colectivos no son meros reflejos de crisis sociales sino que producen nuevas formas y solidaridades, siendo los movimientos sociales los motores del cambio, sobre todo con relación a los sistemas de valores. [...] El comportamiento colectivo fue definido como comportamiento concerniente al cambio (por ejemplo, Blumer, 1951: 1999); los movimientos sociales lo fueron como parte integral del normal funcionamiento de la sociedad y expresión al mismo tiempo de un proceso más amplio de transformación. (Della Porta, 2011: 33-34)

Las principales señas de identidad del interaccionismo simbólico prestan atención a la reflexividad de la acción colectiva, a las funciones simbólicas de la conducta grupal, a la comunicación permanente entre los factores de subjetivación individuales y las formas estructurales de la realidad, al “carácter dramático de los movimientos” (Laraña, 1999: 60), a la importancia de los “liderazgos” como motor para el cambio social (Longa, 2010: 176), a la capacidad de tales movimientos para la promoción de cambios en la sociedad («lo instituyente»), de modo que el orden social no es contemplado como una estructura normativa cerrada, sino más bien como un proceso abierto en continua transformación. Es por ello, que ese modo procesual y, si se me apura, holístico de concebir los movimientos sociales ha posibilitado que dicho enfoque se adapte a los cambios de la segunda mitad del siglo XX y haya sido recuperado para el análisis sociológico tras la revolución goffmaniana.

En síntesis, entre las razones de la persistente influencia de la aproximación interaccionista a los movimientos sociales hay que destacar las siguientes: el énfasis en su naturaleza de proceso cambiante; la importancia que atribuye a las nuevas ideas y significados que plantean los movimientos en la transformación del orden social (sus reivindicaciones para mejorar las condiciones que han sido definidas como intolerables o injustas); una aproximación a los problemas sociales centrada en los procesos de su definición colectiva, que inicia Blumer (1971); y la concepción del movimiento como los objetos de estudio en sí mismo. (Laraña, 1999: 64-65).

La posguerra mundial abre paso a dos concepciones distintas que, enfrentadas en un primer instante, han sabido converger paulatinamente hasta erigir un único paradigma común. Ambas bebían de los hallazgos alcanzados por el interaccionismo simbólico pero discurrían por sendas diferentes. En el ámbito norteamericano (y fuertemente influida por la «teoría del actor racional») se constituyó lo que se denomina la teoría de la “movilización de recursos” (MR en español, RMT en inglés), que “rechazó los componentes psicológicos como factores explicativos de las acciones colectivas, pasando a enfocar los movimientos sociales de forma similar a los partidos políticos, lobbies y grupos de intereses, lo cual marcó una diferencia clara respecto a los paradigmas clásicos ya expuestos. La MR priorizó el análisis económico, dejando las variables políticas y culturales presentes solamente de manera marginal” (Longa, 2010: 177). Sus principales impulsores fueron John D. McCarthy y Mayer N. Zald (en 1973 y 1977).

Las críticas a este modelo economicista (*homo economicus*) no se hicieron esperar y dentro de la propia sociología norteamericana apareció un nuevo acercamiento que reintrodujo en el esquema del MR las dimensiones psicosociales y cognitivas. Nos estamos refiriendo a la teoría de la “Movilización Política” o también denominada “Proceso Político” (Doug McAdam, Sidney Tarrow y Charles Tilly) cuyo foco de atención fue la relación entre movimientos sociales y Estado. Conceptos como *frame*, “marcos estructurales que dan soporte

y sustento a las acciones al expresar los significados atribuidos a ellos por un mismo grupo social” (Longa, 2010: 178) adquirieron, entonces, gran relevancia en la literatura académica. La sumatoria de ambas perspectivas da lugar a lo que comúnmente se designa “Estructura de Oportunidades” (McAdam, McCarthy y Zald, 1999) y que describiremos en el siguiente epígrafe.

Sin embargo, al otro lado del Atlántico y fruto del impacto que los nuevos ciclos de protesta (Mayo del 68, revolución *hippie*, movimientos de apoyo a la descolonización, ocupación de Praga, etc.) tenían en las sociedades occidentales, aparece un nuevo paradigma que viene a confrontar, de manera radical, la visión sustentada hasta ese momento por la “Estructura de Oportunidades” y que se convirtió en santo y seña de la sociología europea. Me estoy refiriendo a la teoría de los “Nuevos Movimientos Sociales”. Autores como Alberto Melucci, Alain Touraine, Manuel Castells y E.P. Thompson, revalorizarán la dimensión psicosociocultural e histórica de los movimientos sociales prestando una mayor atención a las influencias que el pensamiento postestructuralista ofrecía.

Durante más de veinte años las visiones americana y europea se dieron la espalda. Cada una tuvo su propio recorrido intelectual, confrontándose unas veces, fertilizándose otras, hasta que comenzaron a levantarse pasarelas de sentido entre ambas que permitieron un acercamiento más complejo y multidimensional a los movimientos sociales. Todo ello produjo (a finales de los ochenta y principios de los noventa) la vertebración de una aproximación «construccionista» (Laraña, 1999) que, en opinión de muchos teóricos, sigue constituyendo todavía hoy una herramienta esencial para el análisis de los movimientos sociales actuales (incluidos los «nuevos movimientos globales» como el 15-M).

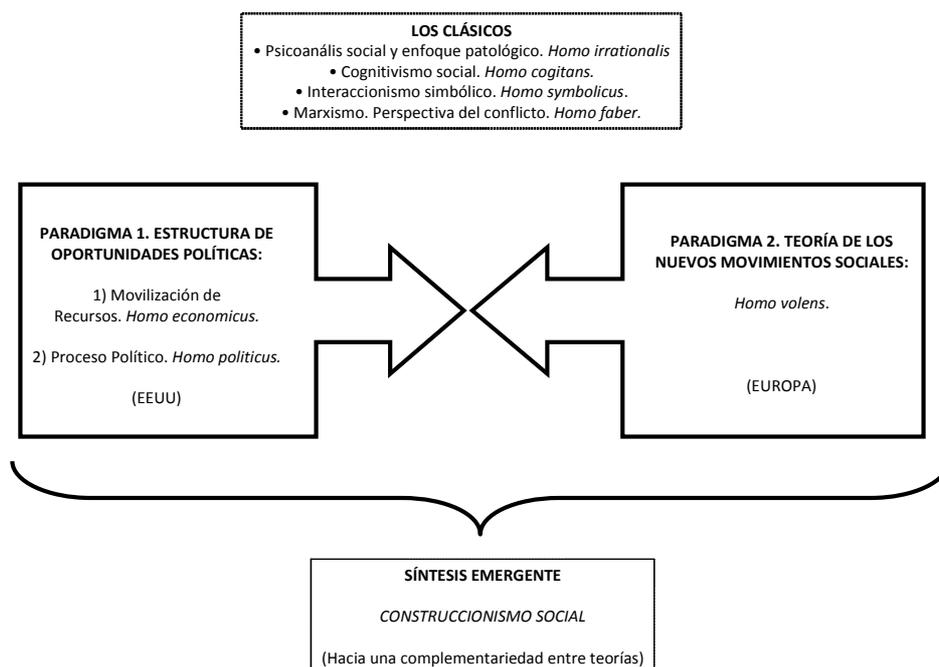


Fig. 1. Principales enfoques teóricos en el estudio de los movimientos sociales. [Elaboración propia].

2.- Hacia el «constructivismo social» en el estudio de los movimientos sociales.

Según Donatella Della Porta y Mario Diani (2011) las diferentes posiciones teóricas descritas en el epígrafe introductorio podríamos caracterizarlas en función de las preguntas a las que intentan dar respuesta. Es decir, más allá de las diferencias epistemológicas que sobreviven en cada una, su discrepancia subyacería tanto en los objetos específicos de estudio a los que prestan atención como en el énfasis dado a cada uno de ellos. Siguiendo tal línea argumentativa, proponen cuatro preguntas clave para el análisis de los movimientos sociales. La primera nos conduciría a indagar si el cambio social crea o no las condiciones para el surgimiento de nuevos movimientos sociales. La segunda orienta sus trabajos hacia el modo de acotar objetos y sujetos apropiados para la acción colectiva. La tercera, en cómo se hace posible la acción colectiva. Y la cuarta qué determina las formas y la intensidad de la acción colectiva. Cada una de estas preguntas nos pone sobre la pista de las diferentes escuelas teóricas.

A la primera pregunta prestó una mayor atención el enfoque europeo de los «nuevos movimientos sociales». E.P. Thompson, Alberto Melucci, Alain Touraine, Claus Offe, Manuel Castells, fueron dando buena cuenta de los “determinantes estructurales de la protesta” (Della Porta y Diani, 2011: 30-31), de cómo el cambio cultural en los modos de la sociedad capitalista influía de manera directa en la configuración de los movimientos sociales. La segunda pregunta, por el contrario, trató de ser respondida desde lo que antes hemos denominado como la «tradición interaccionista», y centró sus análisis en el concepto de «comportamiento colectivo», en el estudio de la “producción simbólica y de construcción de identidades” como componentes esenciales de todo movimiento (Laraña y Gusfield, 2001), y en el papel jugado por las “emociones” a la hora de evaluar la gestación y reproducción de dichos movimientos. La tercera pregunta constituye el corazón analítico de la teoría norteamericana de la «movilización de recursos». Para esta óptica los movimientos sociales se asemejan a actores conscientes que hacen elecciones racionales a la hora de planificar la protesta. La clave estaría, por tanto, en poder identificar las capacidades, estructuras y recursos para la movilización que se producen en contextos políticos diferenciados. La cuarta, complementariamente, sería examinada por la teoría del «proceso político» y prestaría su atención al “ambiente político e institucional en el que operan los movimientos sociales” (Della Porta y Diani, 2011: 38), en qué medida tales límites organizativos condicionan las formas de los mismos.

En los años sesenta la teoría europea de los nuevos movimientos sociales toma conciencia de una situación que, aún hoy, se prolonga en el conjunto de las democracias representativas liberales, a saber, la crisis de legitimidad de los canales convencionales de participación (partidos políticos y sindicatos mayoritarios). Esto empujará a los nuevos movimientos sociales a una pluralidad de ideas, valores, orientaciones pragmáticas y persecución tanto de reformas como de transformaciones radicales de las instituciones existentes, con el objetivo de ensanchar el concepto de democracia y posibilitar una mejor relación entre individuo y grupo. La apuesta que los «nuevos movimientos globales» hacen en torno a una democracia radical, de base, directa, hunde sus raíces en esta concepción y, hasta cierto punto, podemos afirmar que sus reivindicaciones, lejos de ser un proyecto político totalmente nuevo, recupera parte del “capital simbólico” (Bourdieu, 2008) impulsado en su momento por aquellos “nuevos movimientos sociales”.

A menudo los NMS [Nuevos Movimientos Sociales] implican aspectos íntimos de la vida humana: los movimientos gay, por una medicina alternativa, por una vida sana, etc. Hacen uso de tácticas de movilización radicales, de resistencia y perturbación en el funcionamiento de las instituciones, que también se diferencian de las tradicionalmente practicadas por el movimiento obrero. Suelen emplear nuevas pautas de movilización caracterizadas por la no violencia y la desobediencia civil, que con frecuencia representa un desafío a las normas de comportamiento vigentes a través de una representación de carácter dramático (ocupaciones de edificios, las sentadas, los *teach-us*, encadenamientos en la vía pública), fundadas en la influencia de Gandhi, Thoreau y Kropotkin y que fueron empleadas con éxito. (Rodríguez Arechavaleta, 2010: 203).

La perspectiva que adopta el enfoque europeo de los nuevos movimientos sociales atenderá, entre otros, a los siguientes aspectos: centralidad en las retóricas de protesta de la “*dinámica de democratización* de la vida cotidiana y la expansión de las dimensiones civiles de la sociedad frente al crecimiento de aquellas vinculadas al Estado” (Rodríguez Arechavaleta, 2010: 203); existencia de formas de liderazgo “flexibles, cambiantes y poco profesionalizadas” (Rodríguez Arechavaleta, 2010: 204); importancia de una aproximación psicosocial y cultural a la identidad colectiva entendida ésta como un vector clave en la comprensión de los movimientos sociales (Melucci, 1999); asunción de una pluralidad de significados y perspectivas en todas las sociedades, de modo que siempre se abren espacios para la impugnación y la diferenciación (Melucci, 1999); aceptación de los enfoques deconstructivistas y morinianos en torno a la complejidad de los sistemas y, por extensión, a la constante “incertidumbre” que acosa a los actores sociales entendida como “condición permanente” (Rodríguez Arechavaleta, 2010: 205); la importancia del estudio no tanto de la “estructura social, de sus instituciones y organizaciones, sino la *acción social*, recuperando la importancia que la estructura y la acción colectiva tienen como motor de conflicto” (Longa, 2010: 179); el carácter dual de los movimientos sociales, su vertiente política de conflicto social y, al mismo tiempo, su orientación como “proyecto cultural” (Touraine, 1985); la comprensión de los movimientos sociales como “agentes de modernización” de la sociedad, “al estimular la innovación e impulsar medidas de reforma política, proporcionar nuevas élites, garantizar la renovación de personal en las instituciones políticas, crear nuevas pautas de comportamiento y nuevos modelos de organización” (Rodríguez Arechavaleta, 2010: 209). En definitiva, asumir (en línea con el pensamiento de Alberto Melucci) el carácter de «agencia sociocultural» de los movimientos sociales y el papel analítico importante que ocupa dentro de ellos la identidad colectiva como mecanismo de producción/reproducción.

Sin embargo, el giro cultural, sumado a la inclusión de las emociones en el estudio de los movimientos sociales, ha derivado en la sobre-utilización del concepto de emoción y de cultura. Este empleo recuerda en parte el uso omnicompreensivo que esas mismas corrientes criticaban sobre el concepto de “oportunidades políticas”. Es decir, observamos que se está incurriendo en una sobredeterminación de similares características a la ocurrida en la MP [«Movilización Política» o teoría del «Proceso Político»], que no hace sino diluir la potencia explicativa que poseen de por sí las variables culturales. (Longa, 2010: 182)

El enfoque norteamericano de la «Estructura de oportunidades», entendido como una especie de “síntesis emergente” (McAdam, McCarthy y Zald, 1999), nos pone en alerta de otros elementos fundamentales. Desde esta óptica, los tres factores clave para el análisis comparado de movimientos sociales serían: “1) La estructura de oportunidades políticas y las constricciones que tienen que afrontar los movimientos sociales. 2) Las formas de organización (tanto formales como informales) a disposición de los contestatarios. 3) Los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción” (McAdam, McCarthy y Zald, 1999: 22-23). En resumen, «oportunidades políticas», «estructuras de movilización» y «procesos enmarcadores». En relación a las oportunidades políticas, es decir, lo que anteriormente habíamos llamado la teoría del “proceso político” los elementos a radiografiar serían las relaciones entre la política institucionalizada y los movimientos sociales, entre los modelos de estado, sus formas de representación (vía sistema político) y esos mismos movimientos, bajo la presunción de que distintos contextos políticos nacionales, regionales, locales, dan lugar a distintas tipologías de movimientos sociales. Las estructuras de movilización, por el contrario, son atendidas de forma prioritaria por la que hemos denominado “teoría de la movilización de recursos” (McCarthy y Zald) y se concentran en “los canales colectivos tanto formales como informales, a través de los cuales la gente puede movilizarse e implicarse en la acción colectiva” (McAdam, McCarthy y Zald, 1999: 24), es decir, sus dinámicas organizacionales. De ahí que una de las corrientes interdisciplinarias que más desarrollo ha tenido en los EEUU sea la conexión entre «estudios de las organizaciones» y estudio de los movimientos sociales (Davis; McAdam; Richard Scout y Zald, 2005). Los procesos enmarcadores, complementariamente, vendrían a representar lo que la teoría europea denominaba dimensión cultural de los movimientos sociales y fijarían su atención en “los esfuerzos estratégicos conscientes realizados por grupos de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y a sí mismas que legitimen y muevan a la acción colectiva” (McAdam, McCarthy y Zald, 1999: 27).

La sumatoria y ensamblaje de aportaciones heredadas de la tradición interaccionista, del enfoque europeo de los nuevos movimientos sociales y los acercamientos norteamericanos de la estructura de oportunidades da como resultado a partir de los primeros años noventa la configuración de lo que el sociólogo español Enrique Laraña (1995) denomina «paradigma construccionista» o, en la literatura anglosajona, *integrated theory of social movements* (Gibb, 2001: 234) y que, a día de hoy, sigue constituyendo la teoría hegemónica. Sus piedras de toque serían el carácter sistémico de los movimientos sociales, es decir, la “importancia tanto de las constricciones externas procedentes del medio en que surgen como de los procesos a través de los cuales se definen éstas y los problemas sociales que motivan su formación” (Laraña, 1999: 100); su naturaleza reflexiva con capacidad para “influir en la opinión pública y producir públicos” (Laraña, 1999: 101); la asunción de los movimientos como procesos en continua formación “y que están sujetos a continuos cambios en las definiciones colectivas que motivan la participación en ellos” (Laraña, 1999: 104); la intrínseca pluralidad ideológica que incorporan, sus distintas subculturas activistas; su naturaleza grupal sustentada en una identificación colectiva y, por extensión, en dimensiones procesuales de carácter simbólico-cognitivo; y su “resonancia cultural” orientada a proponer “marcos de referencia” y visiones alternativas de mundo a la sociedad (Laraña, 1999: 122).

En resumen, una aproximación constructivista a los movimientos sociales debería destacar la relación entre movimientos sociales y procesos de cambio social, asumiendo “la naturaleza de estos fenómenos como agencias de significación colectiva y sistemas de acción simbólica, que difunden nuevas ideas en la sociedad y muestran formas alternativas de participar en ella”, y “entender su capacidad no sólo para producir conflictos sino también orden, nuevas definiciones de la situación de los actores y sus derechos, es decir: el *elemento normativo emergente* de los movimientos sociales que explica la importancia de los marcos de injusticia en la formación de los movimientos” (Laraña, 1999: 126).

La década del dos mil inaugura una vuelta a las miradas específicas sobre los movimientos sociales, adscritas a campos de estudios determinados, unas veces por imposibilidad de aplicación de esa voluntad sistémica, otras por propios intereses académico departamentales.

Lo que hoy ocurre es que aunque se asuma teóricamente esa necesidad multianalítica, esa exigencia de multiplicidad de enfoques, su *práctica* resulta extraordinariamente compleja. Una cosa es afirmar que para estudiar un movimiento, para saber por qué le pasa lo que le pasa, es necesario tener en cuenta e *interrelacionar* todas las variables analíticas y otra muy distinta es aplicar esa voluntad globalizadora a concretos estudios de concretos movimientos o procesos de movilización social, habida cuenta que las variables son muchas y además, en muchas ocasiones, de muy difícil operacionalización. (Ibarra, 2000: 276)

Desde mi punto de vista, para un trabajo etnográfico en torno a los nuevos movimientos globales (como el 15-M), es interesante seguir (re)utilizando y actualizando el enfoque «constructivista». La dimensión cultural de los movimientos sociales, sus mecanismos de identificación subjetiva, sus prácticas de resistencia cotidiana dentro de entramados sociales más amplios, sus conexiones con las dinámicas macro de cambio social, y sus rostros organizacionales concuerdan con la propia historia de la disciplina antropológica, con sus retos heurísticos, con sus aportaciones epistemológicas al conjunto de las ciencias humanas y con la fortaleza de su método etnográfico para, de un modo «microsociológico», dar cuenta de la realidad social y de las condiciones de existencia que producen el sentido de la acción. Por eso considero necesario no sólo sumarnos a este marco analítico, sino más importante aún, visualizar dentro de él lo que, como antropólogos, podemos aportar de manera específica. Este será el objetivo de los próximos epígrafes.

Donatella della Porta y Mario Dinai (2011: 43)	Alberto Melucci (1986: 99)	Enrique Laraña (1999: 127)
<p>“Los movimientos sociales son procesos sociales diferenciados consistentes en mecanismos a través de los cuales actores comprometidos en la acción colectiva:</p> <ul style="list-style-type: none"> - se involucran en relaciones conflictivas con oponentes claramente identificados; - se vinculan en densas redes informales; y - comparten una identidad colectiva diferenciada.” 	<p>“El movimiento social es la forma de acción colectiva que abarca las siguientes dimensiones: a) solidaridad, b) conflicto, c) ruptura de los límites del sistema en que ocurre la acción.”</p>	<p>“El concepto de movimiento social se refiere a una forma de acción colectiva 1) que apela a la solidaridad para promover o impedir cambios sociales; 2) cuya existencia es en sí misma una forma de percibir la realidad, ya que vuelve convertido un aspecto de ésta que antes era aceptado como normativo; 3) que implica una ruptura de los límites del sistema de normas y relaciones sociales en el que se desarrolla su acción; 4) que tiene capacidad para producir nuevas formas y legitimaciones en la sociedad.”</p>

Fig.2: Tabla comparativa de definiciones en torno al concepto de “movimiento social”.
[Elaboración propia].

3.- La importancia de las bases culturales de los movimientos sociales: la dimensión simbólica de la acción colectiva.

Como hemos visto en el apartado anterior, una de las claves analíticas de la síntesis que supone el paradigma constructivista radica en la consideración sistémica, sociocultural, de los movimientos sociales. Ahora bien, ¿a qué nos estamos refiriendo exactamente? Desde mi posición, uno de los autores que mejor ha sabido resumir esas bases culturales de los movimientos ha sido Doug McAdam (2001: 43-67), para quién el “papel de los procesos culturales en la acción colectiva” vendría dado por la creación de “marcos de referencia” como actos de apropiación cultural; la expansión de las “oportunidades culturales” como estímulo para la acción; el conjunto de “contradicciones ideológicas y culturales” que se producen en el seno de los movimientos sociales, es decir, la tensión entre las “prácticas sociales convencionales” y los valores culturales defendidos por estos movimientos; las “reivindicaciones de rápido desarrollo” que constituyen “acontecimientos dramáticos, extensamente divulgados y generalmente no esperados [...] que sirven para dramatizar, y en consecuencia aumentar, la conciencia y oposición públicas respecto a unas condiciones sociales que hasta entonces eran aceptadas” (McAdam, 2001: 48); las “dramatizaciones” de la vulnerabilidad de los oponentes políticos; la disponibilidad de “marcos dominantes de protesta” que legitiman la acción colectiva; y el papel de las “subculturas activistas”, de los distintos “repertorios culturales” de larga duración en la formación de los movimientos. A este respecto conviene recordar que para ciertos teóricos como Ángel Calle (2005), la emergencia de los nuevos movimientos globales tiene mucho que ver con la gestación en España de un nuevo ciclo de protestas a partir de los años 90 que da, como resultado, un modo diferenciado de entender la práctica activista, dentro de la cual todos esos elementos cobran una especial relevancia.

Estas «bases culturales», a su vez, albergan distintas implicaciones para la sociedad. La primera, “ante las resistencias a los cambios políticos y económicos con que suelen enfrentarse los movimientos sociales, es frecuente que su mayor impacto sea más cultural que simplemente político o económico. Aunque nunca se hayan estudiado sistemáticamente, los cambios culturales producidos por los movimientos aparecen ser nu-

merosos y extraordinariamente diversos” (McAdam, 2001: 58). La segunda, “los movimientos sociales específicos pueden también dar nacimiento a nuevos «marcos dominantes de protesta»: el conjunto de ideas que la legitiman y que llegan a ser compartidas por una variedad de movimientos sociales” (McAdam, 2001: 59). La tercera, “desde un punto de vista histórico, los movimientos sociales también han servido de plataforma para la creación de nuevas identidades colectivas en la sociedad donde surgen” (McAdam, 2001: 59). Y la cuarta, “los movimientos sociales también han sido una fuerza de la innovación en la estrategia de la acción colectiva” (McAdam, 2001: 59).

Si atendemos a estos criterios en conexión, por ejemplo, con el 15-M nos damos cuenta de hasta qué punto el marco analítico sigue siendo aprovechable. El impacto discursivo de la «atmósfera 15-M», sus valores visibles (“No somos mercancía en manos de políticos y banqueros”⁵), la emergencia de una nueva cultura «desobediente» de la participación política (“Dímelo en la calle”), de una nueva iconografía asociada a la implicación ciudadana y al uso disruptivo de convenciones sociales (“Francia y Grecia luchan, España triunfa en fútbol”), de unas nuevas estéticas contrahegemónicas vinculadas a la indignación (“Se puede acampar para ver a Justin Bieber, pero no para defender nuestros derechos”), la articulación de universos simbólicos (“Prohibido girar a la derecha”), hacen de los factores culturales una dimensión esencial en la comprensión del fenómeno que nos ocupa. Igualmente, tal y como se recogen en los argumentos de politólogos como Marcos Roitman (2012) y Carlos Taibo (2011), el carácter de innovación social (cívico-democrática) del 15-M en el conjunto de la sociedad española, nos situaría tras los pasos revisados hasta ahora.

Tomando como punto de partida el enfoque de McAdam, podemos completar que, siguiendo a Donatella Della Porta y Mario Diani, habría dos caminos principales para acercarse a la relación entre cultura y acción colectiva. O bien nos adentramos por la senda de los valores dentro de una visión macro, en línea con Ronald Inglehart (1991) y, por extensión, bajo el influjo del paradigma europeo de los «nuevos movimientos sociales» que rescataban la necesidad de correlacionar movimientos sociales y cambios estructurales en la sociedad; o bien perseguimos la senda de los elementos cognitivos de la cultura (dentro de una visión micro, más orientada a explicar los fundamentos de la movilización a partir de cómo los actores sociales atribuyen significado a su experiencia). La labor etnográfica sobre los nuevos movimientos globales exige del antropólogo no desatender, en la medida de sus posibilidades, ninguno de esos dos escenarios. En palabras de estos autores:

Hay al menos dos formas de estudiar la relación entre la acción colectiva y la cultura. La primera subraya el papel desempeñado por los valores. La acción se origina a partir de la identificación de los actores sociales con un cierto conjunto de principios y preocupaciones. Interpretaciones de los movimientos en las últimas décadas basadas en estas premisas han insistido en el cambio desde valores materialistas hacia valores post-materialistas. [...] El segundo enfoque aquí tratado subraya los elementos cognitivos de la cultura. En este contexto, la movilización no depende tanto de los valores sino de cómo los actores sociales atribuyen significado a su experiencia: i.e., en los procesos de interpretación de la realidad que identifican problemas sociales como “sociales” y hacen resonar la acción colectiva como una respuesta adecuada y factible a una condición percibida como injusta. La acción viene facilitada por el “alineamiento a marcos”, es decir, la convergencia entre los modelos de interpretación de la realidad adoptados por los activistas del movimiento y los de la población que intentan movilizar. (Della Porta y Diani, 2011: 120).

Por todo ello, el análisis de la dimensión simbólica de la acción colectiva implicaría, como mínimo, un rastreo de los cambios de valores en las distintas sociedades donde se producen tales movimientos (como el 15-M en el contexto de la sociedad española⁶), un acercamiento a la acción colectiva en tanto «práctica cognitiva» por medio de la cual sus activistas «producen mundo» e impugnan/reproducen códigos culturales, generan

⁵ Vuelvo a utilizar distintos lemas recogidos en folletos, pasquines y carteles del 15-M.

⁶ Es decir, sería pertinente registrar los cambios de valores sustantivos en la sociedad española durante los últimos treinta años que inciden directa o indirectamente en los ciclos de protesta.

“esquemas interpretativos” o marcos (*frame*) (Della Porta y Diani, 2011: 105) que les permiten diagnosticar la realidad (*diagnosis*) y proponer alternativas (*prognosis*), y por último una aproximación a los elementos motivacionales (emociones) que sirven de argamasa para articular todos los factores antes señalados. Del mismo modo, en consonancia con los aportes de la teoría europea de los nuevos movimientos sociales, la identidad colectiva se convierte en un vector estratégico para la comprensión de los movimientos sociales y se hace necesario también prestar una atención específica a este hecho.

La construcción de la identidad es un componente esencial de la acción colectiva. Permite a los actores involucrados en el conflicto verse a sí mismos como gente unida por intereses, valores e historias comunes, o bien dividida por los mismos factores. Aunque los sentimientos identitarios se elaboran con frecuencia en referencia a rasgos sociales específicos, como la clase, el género, el territorio o la etnicidad, el proceso de identidad colectiva no implica necesariamente homogeneidad de los actores que comparten esa identidad o su identificación con un grupo social distintivo. Tampoco los sentimientos de pertenencia son siempre mutuamente exclusivos. Al contrario, los actores se identifican a menudo con colectivos heterogéneos y no siempre compartibles unos con otros en cuestiones fundamentales. Reconstruir las tensiones a través de las versiones diferentes de la identidad de un movimiento, y cómo éstas se negocian, representa, en opinión de algunos autores, un problema central para el análisis de la acción colectiva. [...] Debido a sus componentes fuertemente emotivos y afectivos y a su naturaleza controvertida y construida resulta difícil asociar la identidad con un comportamiento de tipo estratégico. La identidad se desarrolla y negocia en procesos diversos que incluyen conflictos entre auto-definiciones y hetero-definiciones de la realidad; diversas formas de producción simbólica, prácticas colectivas y rituales. Resulta relevante, además, tener presente las características del proceso político que pueden influir en las definiciones de la identidad. (Della Porta y Diani, 2011: 151).

4.- ¿Y la antropología qué? Antropología y movimientos sociales.

Un repaso rápido a la literatura dominante sobre estudios de movimientos sociales nos indica que la presencia de la antropología en general, y de la antropología política en particular, ha sido más bien escasa. Pareciera como si, dentro de esos repartos ecuménicos tan característicos de la academia, todavía perviviera una periclitada percepción de la antropología como disciplina orientada al análisis de los modelos de organización política de las sociedades y pueblos pre-industriales (Llobera, 1979). Nada más lejos de la realidad. Por supuesto que la antropología continúa investigando tales formas de organización, pero desde un convencimiento que la aparente separación pre-industrial/industrial, es decir, la vieja dualidad tradición-modernidad, constituye más bien una falacia etnocéntrica que un aserto sostenible en términos heurísticos. Todos los mundos son «coetáneos»⁷, comparten una misma plurirealidad. Tan políticas y contemporáneas son las formas de organización *yanonamo* como los sistemas partidocráticos de representación occidentales. Ambos mundos están en este mundo. Ambas concepciones dialogan, se contaminan y contradicen en un mismo espacio histórico-temporal. ¿O es que los estados brasileño y venezolano, por poner sólo dos ejemplos, no intervienen en el control de las tierras de las comunidades indígenas? ¿O es que representantes de estas mismas comunidades no han asistido durante los últimos veinte años a los distintos Foros Alternativos Mundiales, con el claro convencimiento de compartir un mismo destino como especie? Pero yendo más lejos aún, junto al estudio de la intercomunicación entre esas distintas esferas de organización sociopolítica, la antropología lleva tiempo metida de lleno en el estudio de la globalización y el desarrollo (Marc Edelman y Angelique Haugerud, 2005) de las clases sociales, de los capitalismo(s) que han atravesado el planeta desde el siglo XIX, del Estado-Nación y sus repercusiones en los procesos de institucionalización, de las crisis económicas y sus efectos

⁷ Utilizo el concepto de “coeternidad” (*coevalness*, en inglés) en los mismos términos que los ha formulado Johannes Fabian (2002), es decir, entendida como la co-presencia en el espacio y el tiempo de formas distintas de conocimiento con legitimidades propias y complementarias.

sobre las estructuras de organización, de las formas de subjetivación identitaria asociadas a las resistencias allí donde se producen, de la problematización simbólico-cultural de las denominadas «sociedades complejas», de las formas urbanas, campesinas, estatales de participación política en su compleja diversidad que dan como resultado una “aproximación intercultural para el análisis de la participación política” (González de la Fuente, 2010), de la etnografía de movimientos, asociaciones, colectivos, élites, poderes y contrapoderes. Y así hasta un largo etcétera de elementos que sería descabellado tratar de enumerar ahora. Por todo ello, sigue siendo una paradoja insostenible la escasa visibilidad que los trabajos de antropología de los movimientos sociales tienen dentro de los estudios sobre movimientos sociales, protagonizados (en su mayor parte) por la sociología y la ciencia política.

Para entender las razones de tal invisibilidad continúan, a mi juicio, siendo útiles las consideraciones que en su día formularan Arturo Escobar (1992) y Robert Gibb (2001) sobre tal asunto. De un modo telegráfico me gustaría recordar que, para el primero de ellos, la debilidad de la antropología de los movimientos sociales corre paralela al repliegue epistémico de la antropología política durante los años ochenta y noventa, cuyo resultado paradigmático constituyó la inadecuación teórica de lo político dentro de una antropología posmoderna más orientada hacia el “giro literario” y la hermenéutica interpretativa geertziana. Por otro lado, Gibb, contextualizando dicha invisibilidad en el ámbito británico tras la Segunda Guerra Mundial, alegaba otra serie de razones como son el predominio de un paradigma marxista demasiado esquemático y/o mecanicista, alejado del enfoque integrador de los “nuevos movimientos sociales” europeos; el influjo del estructural-funcionalismo (Evans-Pritchard, sobre todo) y su separación de las esferas “política” y “cultura”; o la paulatina ausencia de interés por parte de la antropología política inglesa hacia el estado, los partidos políticos y los procesos electorales, todo lo cual condujo a un abandono analítico de las cuestiones vinculadas con las organizaciones de la sociedad civil. Para ambos autores la conclusión es clara. El futuro del desarrollo de la antropología de los movimientos sociales depende de una reorientación de la subdisciplina de la antropología política en la dirección de una mejora de su consistencia teórica.

La implicación de lo anterior es que el futuro desarrollo de una antropología de los movimientos sociales en Gran Bretaña (y en otros lugares) dependerá de una transformación más general de la subdisciplina de la antropología política. Un camino hacia delante sería para los antropólogos mostrar una mayor sensibilidad hacia lo que Spencer denominó «la imprevisibilidad empírica» (1997:9) de la política, que quiere decir los diversos y a veces inesperados (para el antropólogo) tipos de comportamiento que la gente entienden como «política». Una antropología política seriamente comprometida con la comprensión de toda la gama de acciones que se describen como «política», no debería hacer caso omiso de los movimientos sociales y sus relaciones con partidos políticos y el estado. [...] Sólo a través de un compromiso crítico con esta literatura podrá surgir una antropología teóricamente informada de los movimientos sociales. (Gibb, 2001: 251). [Traducción del autor].⁸

La práctica de la antropología sobre movimientos sociales se nutre de diferentes perspectivas. Quiero limitarme, tan sólo, a esbozar tres itinerarios posibles que, por su importancia transversal, considero interesantes. El primero de ellos pone el foco de atención en el ámbito del «poder», o mejor dicho, del «contrapoder» (en términos foucaultianos). Siguiendo la estela de Ted C. Lewellen (2009: 157-179) “el poder desde abajo”, el que se ejerce desde los grupos subalternizados, marginados, sometidos a control político por fuerzas hegemóni-

⁸ Texto original: “The implication of the preceding is that the future development of an anthropology of social movements in Britain (and elsewhere) will depend on a more general transformation of the subdiscipline of political anthropology. One way forward would be for anthropologists to display greater sensitivity to what Spencer has termed «the empirical unpredictability» (1997:9) of the political, by which he means the diverse and sometimes unexpected (to the anthropologist) types of behaviour which people themselves understand as «politics». A political anthropology seriously committed to understanding the full range of action which people describe as «political» would not be able to ignore social movements and their relationships with political parties and the state. [...] It is only through a critical engagement with this literature that a theoretically-informed anthropology of social movements will eventually emerge.” (Gibb, 2001: 251).

cas (ya sean de carácter estatal o, más recientemente, económicas), presenta una variabilidad de rostros enorme, “los antropólogos han prestado cada vez más atención a las formas con las que la gente, las personas contestan, pacífica o violentamente, con las armas que tienen a su alcance” (Lewellen, 2009: 159). Esas formas pueden ir desde la resistencia cotidiana, diseminada entre la gente, aparentemente diminuta e invisible, pero eficaz en sus modos disruptivos de enfrentamiento, hasta el levantamiento armado y la confrontación directa. Lewellen sitúa dos obras como emblemas de este paradigma. Nos estamos refiriendo al trabajo de James Scott (1985), *Weapons of the Weak* (“Las armas de los débiles”) y el de Pierre Clastres (1977), *Society against the State* (“la sociedad contra el estado”). Esta última pone el acento en la capacidad que ese poder diseminado tiene para ralentizar o impedir el despliegue del poder estatal. Mientras que la anterior, como parafrasea el propio Lewellen siguiendo las enseñanzas de Scott, coloca el acento en que “igual que millones de pólipos de antozoos acaban creando un arrecife de coral, también miles y miles de actos individuales de insubordinación y evasión crean por su cuenta una barrera política o económica de arrecifes” (2009: 177).

Resulta sugerente aplicar estos enfoques al estudio del 15-M. Rastrear en qué medida y mediante qué formas de desobediencia y resistencia cotidiana las distintas asambleas populares (en sus contextos locales) contravienen, *de facto*, los poderes desplegados por el estado y las grandes corporaciones económico-financieras. Si se me permiten dos viñetas etnográficas vinculadas con mi propia experiencia en la “Asamblea Popular de Lavapiés”, diré que en ambos casos la realidad es elocuente. La primera de esas viñetas guarda relación con la necesidad organizativa, tras el aumento de multas económicas y sanciones administrativas por parte de la Delegación de Gobierno de Madrid a los activistas del movimiento, de generar una «caja de resistencia» que ayudara a la militancia a sufragar, en caso de necesidad, los costes de los procesos judiciales. Para dotar a esa caja de resistencia de cierta intencionalidad política más allá de su mera coyuntura práctica, se generó un grupo de trabajo sobre financiación⁹ cuyo objetivo es elaborar una propuesta de gestión económica para la asamblea, es decir, diseñar criterios de adjudicación de fondos y acciones orientadas al aumento de los recursos económicos disponibles (con el fin de no depender, en ningún caso, de subvenciones públicas dado que eso mermaría la capacidad de autonomía e independencia). Sin embargo, dicho grupo no sólo se planteó la necesidad de cumplir tales objetivos, sino también contribuir a la creación de una caja de apoyo a proyectos productivos locales que permitiera (en un contexto de crisis y desempleo creciente) fomentar procesos de empoderamiento económico y autoempleo. Igualmente, la existencia de este grupo de trabajo ha coincidido en el tiempo con la gestación de una iniciativa de ocupación de un solar público dentro del barrio (también protagonizada por la asamblea popular), donde se vienen realizando distintas acciones colectivas lúdicas, de resistencia y producción (fiestas, cine de verano, huerto ecológico, conciertos, etc.) que, a su vez, repercuten en la generación de recursos económicos (dinerarios y no dinerarios). Como podemos ver, este tipo de estrategias «de baja intensidad» aúnan un carácter diseminado, reticular, desde abajo, cuestionador del orden institucional (saltándose normativas municipales) y permiten concebir espacios sinérgicos de resistencia a pequeña escala.

La otra viñeta etnográfica se vincula con la existencia de un grupo de intervención y agitación cultural en Lavapiés asociado también a la asamblea popular denominado el G.I.L.A.¹⁰, cuyo sentido es la denuncia social mediante acciones performáticas basadas en el humor. Algunos de sus objetivos preferidos han sido las sucursales bancarias del barrio, especialmente aquellas que han procedido a ejecutar desahucios de viviendas. A través de instalaciones efímeras, cartelería, pintadas, *stencils*, este grupo ha tratado de ofrecer a la opinión pública del entorno un contrarelató del papel que están jugando las entidades bancarias durante la crisis económica, al mismo tiempo que manifestando su disconformidad con el proceder de las mismas y las políticas públicas de rescate de esas mismas entidades.

⁹ Más información en: <http://lavapiés.tomalosbarrios.net/category/financiacion/> (Consultado en 29 de agosto de 2012)

¹⁰ Más información en: <http://www.facebook.com/gila.grupodeintervencion> (Consultado en 29 de agosto de 2012).



Fig. 3. Intervención del grupo G.I.L.A ante la sede de una sucursal de Bankia/Cajamadrid en la Plaza de Lavapiés. Junio 2012. [Fotografía tomada de la dirección de *facebook* indicada en la nota a pie de página de la página anterior]

En resumen,

Estos ejemplos sugieren la necesidad de una reconceptualización de la noción de poder. Revelan que el poder pertenece no sólo a los jefes, a los estados o a aquellos que controlan los discursos oficiales, sino que también es inherente a la población en general. Incluso dentro de la más autoritaria de las formas de gobierno, las personas encontrarán huecos de autonomía u control, o si no los crearán. (Lewellen, 2009: 177)

Sin embargo, el acercamiento antropológico a los movimientos sociales (vía poder *versus* contrapoder) presenta otros hallazgos a los que no podemos renunciar. Desde mi punto de vista, uno de ellos lo constituye la impugnación y desafío que la antropología política ha hecho a los enfoques etnocéntricos sobre movimientos sociales instalados tanto en la teoría europea de los nuevos movimientos sociales, como en el enfoque norteamericano de estructuras de oportunidades políticas. Como señala John Gledhill (2000: 293-294) “se podría afirmar que los «nuevos movimientos sociales» son tanto una construcción política como una ficción, [...] el estudio de los movimientos sociales latinoamericanos ha acrecentado nuestra comprensión de la dinámica de la acción política popular y, ciertamente, no sustenta la conclusión de que nunca cambia nada. [...] El eurocentrismo ha contaminado una gran parte de la literatura especializada que trataba de analizar el auge de los nuevos movimientos sociales como un proceso universal asociado a la posmodernidad. Es importante trascender estas perspectivas.” En la obra de este antropólogo (emanada, en buena medida, a partir del trabajo de campo con movimientos populares en América Latina) se cuestionan los principales paradigmas defendidos por las escuelas hegemónicas descritas en los epígrafes anteriores y, apoyándose en los marcos teóricos de Arturo Escobar, Pierre Bourdieu y Michel de Certeau, se apuesta por anclar la comprensión etnográfica de los movimientos sociales en las relaciones sociales locales y en la intrínseca heterogeneidad interna de esos mismos movimientos sociales.

Las «comunidades de resistencia» existen. Las «culturas de resistencia» resultan ser históricamente duraderas, pese a experimentar el flujo y el reflujo de las movilizaciones, aplastantes derrotas y períodos de calma transitoria. Pero lo que no debemos hacer es transformar los movimientos sociales en «actores» unitarios desprovistos de contradicciones internas y de tendencias contradictorias, y aislarlos de los ámbitos sociales, culturales y políticos, de mayor envergadura, en cuyo seno experimentan los mencionados flujos y reflujos. (Gledhill, 2000: 308).

Esta aproximación me parece clave a la hora de enfrentarnos al estudio de los nuevos movimientos globales. Corremos el riesgo de tipificar modelos, universalizar estructuras, esencializar narrativas, practicar un cierto “colonialismo antropológico” (Narotzky, 2008: 165) cuando, en puridad, cada plasmación de esas conciencias resistentes tiene un anclaje socioespacial, temporal, cultural concreto y responde a dinámicas internas muy heterogéneas. El caso del 15-M es paradigmático. Siendo como es un “movimiento de movimientos” (en la terminología de Ángel Calle, 2005), no es menos cierto que cada asamblea responde a las particularidades propias de los barrios y ciudades donde están ubicadas, a sus recorridos histórico-vecinales, a las luchas anteriores que allí se produjeron, a sus prácticas activistas, en diálogo con aquellas otras a las que tuvieron acceso. No se trata de caer en un particularismo inoperante, pero tampoco (como en ocasiones hacen las teorías sociológicas y politológicas sobre movimientos sociales) en un universalismo acrítico y simplificador. Se impone (como señala Gledhill) una reconstrucción de la diversidad de los movimientos sociales, desterrando categorías que imponen falsos dualismos (nuevos movimientos sociales *versus* viejos movimientos sociales) y restableciendo las interconexiones y continuidades diacrónicas existentes en el campo de la acción colectiva. Hago mías estas enseñanzas y por eso considero imprescindible en el caso que nos ocupa (y especialmente para cualquier tipo de trabajo etnográfico futuro que pudiera desarrollarse) contextualizar bien a qué espacio dentro del 15-M nos estamos refiriendo, en qué marcos geográficos y socioculturales está inserto, y dentro de qué recorridos activistas.

Para entender los movimientos sociales contemporáneos, se debe atender al nivel micro de las prácticas cotidianas y su imbricación con procesos más largos de desarrollo, patriarcado, capital y Estado. Cómo estas fuerzas suscitan su forma de proceder en las vidas de las personas, sus efectos en la identidad de la gente y en las relaciones sociales, y por otro lado las reacciones y los “usos” de ellas por parte de las personas, todo esto es lo que debe ser examinado a través de una implicación y una lectura detallada de las acciones populares. Hoy en día los teóricos de los movimientos sociales hablan de la proliferación de identidades políticas y culturales, del hecho de que esas identidades se construyan a través de procesos de articulación que emergen en redes sumergidas de significados, que proceden de la innovación cultural en el campo de la vida cotidiana, y que podrían derivar en formas de acción colectiva evidentes y de proporciones considerables por el control del devenir histórico. (Escobar: 1992: 420).¹¹ [Traducción del autor].

Hasta aquí el primero de los itinerarios antropológicos sugeridos en torno a los movimientos sociales. Me gustaría avanzar ahora hacia una segunda posibilidad analítica, la que nos ofrece Iñigo González de la Fuente (2010: 175-202) y su “propuesta intercultural para el análisis de la participación política”. Aunque dicha propuesta se inscribe dentro de un estudio comparado de las formas de participación política institucional en la vida de cuatro municipios de México y España, considero (en línea con la teoría del “proceso político”) que algunas de sus hipótesis sobre las condicionalidades socioculturales y, sobre todo, metodológicas a la hora de investigar la acción política son pertinentes de cara al objeto/sujeto que nos ocupa. Concluye este autor:

En primer lugar, señalo los enormes beneficios que ha supuesto para la investigación la utilización de conceptos y métodos de las ciencias políticas, la sociología, la historia y la antropología. La combinación de todos ellos permite plantear los siguientes puntos:

- La conveniencia de, a la hora de investigar sobre *política*, comparar democracias formales que no pertenezcan ambas a las denominadas “democracias occidentales avanzadas”, esto es, que tengan desiguales nive-

¹¹ Texto original: “To understand contemporary social movements, one must look at the micro-level of everyday practices and their imbrication with larger processes of development, patriarchy, capital and the State. How these forces find their way into people’s lives, their effects on people’s identity and social relations, and people’s responses and ‘uses’ of them have to be examined through a close engagement and reading of popular actions. Social movements theorists today speak of a proliferation of political and cultural identities, the fact that these identities are constructed through processes of articulation that start out of submerged networks of meanings, proceed through cultural innovation in the domain of everyday life, and may result in visible and sizable forms of collective action for the control of historicity.” (Escobar: 1992: 420)

les de distribución de la renta entre su población. En este caso, he realizado un estudio comparativo intercultural de las modalidades de participación política ejecutadas por ciudadanos españoles y ciudadanos mexicanos.

- La *necesidad* de enfocar las investigaciones de participación política proponiendo la interacción cara-a-cara entre ciudadanos como unidad de estudio básica. Sin duda, la consideración de las formas de participación política no como acciones individualizadas y sí como interacciones entre individuos que ocupan determinados roles, supone tal apertura analítica que el antropólogo no debe dejar de aplicarla con preferencia sistemática.

- Lo oportuno del trabajo de campo a *nivel local*, de acercarse al objeto de estudio con las herramientas que proporciona la etnografía. Entre otras cosas, tal aproximación metodológica permite cuestionar afirmaciones tan categóricas de las ciencias políticas como la consideración de las elecciones municipales como de *segundo orden* [...], o la tendencia actual a que los resultados electorales se decidan en base a elementos de coyuntura política —el comportamiento político de gran parte de los ciudadanos objeto de estudio en esta investigación responde a factores estructurales—. (González de la Fuente, 2010: 203-204).

Ni que decir tiene que lo señalado aquí presenta interés para nuestro trabajo. Primero, como venimos afirmando a lo largo de este capítulo, no es posible realizar un acercamiento sistémico y constructivista a los nuevos movimientos globales sin atender a un enfoque multidisciplinar. La mayoría de la literatura publicada, por ejemplo, sobre el 15-M hasta la fecha ha venido de la mano de las ciencias políticas y, en mi opinión, con demasiada asiduidad peca de uniformizadora y generalista. Falta un trabajo de campo local, situado, que de cuenta de las condiciones específicas de existencia de la acción colectiva en cada caso. Segundo, dado que los denominados “nuevos movimientos globales” no constituyen unidades analíticas homogéneas sino que presentan fuertes variabilidades en función de los contextos histórico-culturales donde se hallan, parece razonable plantear algún tipo de estudio comparado intercultural en aras de radiografiar mejor las particularidades y convergencias que pudieran producirse. Comparar, por ejemplo, los movimientos de indignación a los dos lados del Mediterráneo (revueltas árabes en conexión con el 15-M, las movilizaciones griegas y portuguesas, etc.), o las distintas expresiones *Occupy* (EEUU, Reino Unido) con las movilizaciones estudiantiles en Chile o las protestas en Rusia. Tercero, apostar por metodologías de investigación cualitativas, etnográficas, que permitan encarnar de un modo más concreto los modos y las subjetividades que habitan detrás de cada movilización. Las aproximaciones cuantitativas a la acción colectiva pueden ayudarnos a perfilar posibles objetos de estudio, pero en ningún caso son capaces de abordar de forma holística y substantiva el conjunto de variables que mueven a la acción y cómo esta (re)significa la vida de quienes participan en ella. Y cuarto, a pesar de tener dimensiones transnacionales, los nuevos movimientos globales presentan también anclajes locales, todo lo cual significa que se hace imprescindible bucear, identificar y contextualizar tales espacios de interacción social. De no hacerlo, corremos el peligro de excedernos en nuestras conclusiones otorgando cartas de naturaleza universal a fenómenos y procesos arraigados en marcos específicos.

Cierro este epígrafe adentrándome en el último de los recorridos propuestos en torno a la relación entre antropología y movimientos sociales. Me estoy refiriendo al ámbito de la propia «etnografía de los movimientos sociales», la literatura emergente que empieza a consolidarse en el panorama académico y cuyo objetivo es la teorización antropológica a partir del trabajo de campo intensivo. América Latina y EEUU parecen llevar una cierta ventaja. Ahí estarían algunos ejemplos como México (Tejera Gaona, 2000; Tamayo, 2006), Bolivia (Espinoza, 2010), Brasil y Argentina, donde desde principios de los años dos mil se acumula una antropología preocupada por los estudios de caso de movimientos sociales. Un ejemplo paradigmático sería el trabajo de Pablo Perazzi (2002) sobre las respuestas ciudadanas en Argentina (asambleas populares, movimiento piquetero, grupos de trueque, movimiento de empresas recuperadas) generadas a partir de la crisis económica y el «corralito» en 2001 y 2002. Otro buen exponente de todo ello ha sido la reciente creación de un simposio monográfico titulado *La política en movimiento: Perspectivas etnográficas sobre formas de acción colectiva y procesos de transformación estatal*, coordinado por Antonadia Borges de la Universidade de Brasilia y Virginia Manzano del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), dentro del *III Congreso Latinoamericano de Antropología: Antropologías en Movimiento. Ideas desde un sur contemporáneo* (2012).

Del mismo modo, en la esfera norteamericana desde que apareciera el que podemos considerar como una de las monografías más influyentes de la antropología de los movimientos sociales hasta la fecha, a saber, la antología *Social Movements: an anthropological reader* de June Nash (2005), se multiplican los artículos sobre el fenómeno de los *Occupy* (que tantas conexiones mantiene con el 15-M). Los últimos números de *American Ethnologist* y *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology*¹² apuestan por un abordaje etnográfico de esta clase de fenómenos sociales. Podemos encontrar allí, por poner sólo algunos ejemplos, trabajos orientados al estudio de las identidades y las emociones dentro de los movimientos globales, como los de Jeffrey S. Juris (2012) sobre lógicas de agregación y espacio público en el seno de la experiencia del *Occupy* de Boston, o Marina Sitrin (2012) y el rol de las emociones en los nuevos movimientos de indignación, o Maple Raza (2012) y el análisis de la subjetividad y la radicalidad como experiencia personal en el *Occupy* de Eslovenia. En Europa, poco a poco este campo de estudio también parece consolidarse. Buena muestra de ello la tenemos en la *European Association of Social Anthropologists* (EASA) donde se ha creado una red de expertos sobre el tema¹³ que vienen realizando diversos encuentros y seminarios interdisciplinarios. En el ámbito francófono parece cuajar una “antropología de la altermundialización”¹⁴ (Boulianne, 2005) que, en diálogo con las aproximaciones anglosajonas, aborda aspectos vinculados con los movimientos en defensa de los derechos humanos, la conservación medioambiental, los procesos de autonomía indígena frente al poder de las empresas transnacionales, la propia teoría y práctica de los movimientos sociales, los procesos de globalización y sus resistencias, la fragmentación y recomposición de la sociedad civil, la desterritorialización y las políticas de lugar, las identidades flexibles y cosmopolitas, los anclajes nacionales de los movimientos transnacionales, los procesos organizacionales de los foros alternativos, los movimientos feministas y su relación con la mundialización neoliberal, las propuestas de la agricultura sostenible y el comercio justo, las relaciones entre movimientos altermundialistas y estado.

En efecto, los textos con los que nos encontramos aquí son obra de investigadoras e investigadores comprometidos en un proyecto altermundialista y deseosos de participar en el ejercicio constante de reflexividad propio de la cultura de los movimientos (o de una parte de los movimientos) que se reivindican como tales. Su compromiso alimenta a la vez el análisis científico y la estrategia política. La etnografía desempeña un papel esencial en el enfoque adoptado. Constituye y debe constituir, para que la antropología tenga algo pertinente que decir sobre el altermundialismo, una defensa contra los atajos y las generalizaciones excesivas. Solo así las identidades y las alteridades que atraviesan este movimiento podrán ser reconocidas en toda su diversidad. La antropología dispone de numerosas herramientas conceptuales y metodológicas útiles para la comprensión de los movimientos transnacionales. (Boulianne, 2005: 15)¹⁵. [Traducción del autor]

La antropología española comienza también a despertar. Como botón de muestra querría destacar el número monográfico de la *Revista Experimental de Antropología* de la Universidad de Jaén (correspondiente a 2013) dedicado a las “Etnografías de la indignación: De las primaveras árabes al 15-M y *Occupy Wall Street*”, así

¹² Ver el enlace: <http://www.culanth.org> (Consultado en 29 de agosto de 2012).

¹³ Se puede ampliar la información en <http://www.easaonline.org/networks/movement/index.shtml> (consultado el 23 de octubre de 2012)

¹⁴ A este respecto me gustaría destacar el trabajo que viene realizando desde 1995 el “Laboratoire d’Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales” (LAIOS) perteneciente al CNRS francés. <http://www.iiaa.cnrs.fr/laios/>

¹⁵ Texto original: “En effect, les textes que l’on y trouve sont le fait de chercheuses et de chercheurs engagés dans un projet altermondialiste et désireux de prendre part à l’exercice constant de réflexivité qui fait de la culture des mouvements (ou d’une partie des mouvements) qui s’en réclament. Leur engagement vient donc alimenter à la fois à l’analyse scientifique et la stratégie politique. L’ethnographie joue un rôle essentiel dans leur démarche. Elle constitue et doit constituer, pour que l’anthropologie ait quelque chose de pertinent à dire sur l’altermondialisme, un garde-fou contre les raccourcis et les généralisations outrancières. Ce n’est qu’à cette condition que les identités et les alterités qui traversent cette mouvance pourront être reconnues dans toute leur diversité. L’anthropologie dispose déjà de nombreux outils conceptuels et méthodologiques utiles à l’appréhension des mouvements transnationaux.” (Boulianne, 2005: 15).

como los trabajos que los antropólogos Adolfo Estalella y Alberto Corsín Jiménez (2012) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) vienen realizando sobre las asambleas populares del 15-M en la ciudad de Madrid¹⁶, todo lo cual hace prever la aparición de nuevos materiales empíricos.

5.- Algunos escenarios epistemológicos a la hora de etnografiar los nuevos movimientos globales

Y llegamos, pues, al último de los apartados de este artículo con el ánimo de sintetizar y proponer líneas de fuga epistémico-metodológicas. Querría, antes de nada, reforzar varias ideas inferidas de todo lo expuesto hasta el momento. Permítaseme utilizar, en algunos casos, un generoso “plural” a modo de metáfora de un ámbito de estudio (el de la antropología de los movimientos sociales) con características germinalmente propias. En primer lugar, me gustaría reiterar la apuesta por un acercamiento constructivista, sistémico, de los movimientos sociales, de lo cual se colige la necesidad de impulsar estrategias de análisis interdisciplinarias. En segundo lugar, que esta visión constructivista ni debe ni puede deslizarse hacia posiciones universalistas, unívocas, homogéneas de la realidad social, esto es, se hace imprescindible una contextualización sociocultural sincrónica y diacrónica de cada movimiento asumiendo la heterogeneidad intrínseca de los mismos y su enraizamiento en las historias locales. Además, para evitar tentaciones eurocéntricas, parece conveniente vigorizar iniciativas comparatistas que permitan posicionar los rasgos estructurantes de los movimientos sociales en distintos universos espacio-temporales fuera de la hegemonía euroamericana. Merece la pena, especialmente, esta «prevención terapéutica» en el caso de los nuevos movimientos globales. En tercer lugar, entre los muchos temas posibles de investigación, se detecta un aumento del interés por los asuntos vinculados con la generación de subjetividades y el papel de las emociones dentro de los mecanismos de producción y reproducción de movimientos sociales, con enormes lagunas aún por estudiar, de modo que instamos a la antropología a profundizar en este asunto y contribuir desde su propia especificidad. Igualmente creemos necesario acrecentar (dentro de los estudios sobre movimientos sociales) la visibilidad de la etnografía como una herramienta imprescindible, en diálogo epistémico con otras orientaciones y estrategias metodológicas. La etnografía permite un “conocimiento local” (Geertz, 1999) altamente significativo que ayuda a comprender los procesos de autoidentificación, organización, acción y legitimación de los movimientos sociales. Y en cuarto y último lugar, nuestro objeto de estudio no se trata de un “objeto” en el sentido positivista del término, sino como nos recordaba el sociólogo Jesús Ibáñez (1985), un “sujeto” con capacidad de “agencia” (*agency*) y autoanálisis, es decir, no podemos plantear una estrategia de investigación tradicional sin acometer antes una serie de autoreflexiones y problematizaciones específicas vinculadas al carácter también teórico-investigador de algunos de estos movimientos. Ahora bien, tampoco pequeños de ingenuos, la investigación cualitativa está plagada de trampas. Como señalan Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (2012):

Lamentablemente, la investigación cualitativa, en casi todas sus formas (observación, participación, entrevistas, etnografía), funciona como una metáfora del conocimiento, el poder y la verdad coloniales. Así funcionan las metáforas. La investigación, ya sea cualitativa o cuantitativa, es una actividad científica que provee los fundamentos para los informes y las representaciones del «Otro». En el contexto colonial, la investigación se convierte en un modo objetivo para representar al Otro de piel negra frente al mundo blanco. (Denzin y Lincoln, 2012: 43).

Esos “Otros” de los que hablan estos autores, traídos a nuestro objeto/sujeto de estudio (o sea, los movimientos sociales y sus comunidades activistas) actúan en la realidad, ocupan nuestros barrios, despliegan su re-

¹⁶ Para más información sobre su trabajo, visitar la web <http://www.prototyping.es> (Consultado en 17 de noviembre de 2012).

peritorio de protestas en las mismas calles donde habitamos, son, por tanto, también un “nosotros”. Por todo ello, debemos ser conscientes de este hecho, estar vigilantes a cualquier intentona (premeditada o no) de hegemonizar colonialmente el saber sobre los movimientos sociales, apostando por una descolonización que permita a los supuestos “sujetos observados” tomar las riendas de su propio conocimiento para usarlo en estrategias de empoderamiento y autoreproducción. En este sentido, nuestra posición es que, aunque sea totalmente factible, ética y necesaria una investigación básica sobre movimientos sociales, no es menos cierto que en muchos casos esta investigación podrá tener un fuerte componente militante.

Y justamente quiero comenzar por aquí mis reflexiones metodológicas sobre el estudio de los movimientos sociales desde la antropología. En especial, en torno a lo que Hammersley y Atkinson denominaron la “política de la etnografía” (2009: 29-30). Si asumimos, como ellos señalan, las herencias que el marxismo, la teoría crítica y el feminismo plantearon en torno a la investigación social, esto es, el carácter abiertamente ideológico de la misma, hay que repensar la tesis por la cual la ciencia social proporciona no únicamente un conocimiento abstracto sino la base para la acción de transformación del mundo, o sea, para conseguir la autorrealización humana. En otras palabras, la ciencia, bajo este punto de vista, siempre estaría afectada por valores y siempre tendría consecuencias políticas. Este paradigma conduce a la idea de que la etnografía no sólo permite comprender el mundo, sino que la aplicación de sus logros puede/debe ir dirigida a propiciar un cambio en la dirección emancipadora. Situados en este enfoque, que comparto en líneas generales aunque con matices (como explicaré más adelante), me gustaría rescatar el concepto de “investigación militante” tal cual lo ha codificado Marta Malo (2004) y que, en relación al sujeto/objeto que nos ocupa, me parece relevante:

En relación con todo ello (en ningún caso como consecuencia unívoca, directa, pero sí en compleja y paradójica relación), se registra dentro de las redes sociales que persiguen transformar el estado de cosas presente (y dentro de una composición social que ya es, de por sí, *virtuosa*, que está obligada a serlo para sobrevivir en el alambre) una peculiar proliferación de experimentaciones y búsquedas entre el pensamiento, la acción y la enunciación: iniciativas que se preguntan cómo romper con los filtros ideológicos y los marcos heredados, cómo producir conocimiento que beba directamente del análisis concreto del territorio de vida y cooperación y de las experiencias de malestar y rebeldía, cómo poner a funcionar este conocimiento para la transformación social, cómo hacer operativos los saberes que ya circulan por las propias redes, cómo potenciarlos y articularlos con la práctica... en definitiva, cómo sustraer nuestras capacidades mentales, nuestro intelecto, de las dinámicas de trabajo, de producción de beneficio y/o gobernabilidad, y aliarlas con la acción colectiva (subversiva, transformadora), encaminándolas al encuentro con el acontecimiento creativo. (Malo, 2004: 15).

En un contexto de crisis económica, de endurecimiento de las políticas neoliberales que atraviesan tanto nuestras conciencias como nuestros cuerpos, de aumento del dolor social (vía desempleo, recortes de derechos y prestaciones, endurecimiento de las políticas represivas, desahucios), de vaciamiento de la democracia representativa, de enrocamiento de las élites económicas y políticas en la defensa de sus intereses y, por extensión, de una creciente confrontación entre clases poseedoras y desposeídas, la actitud ética de la antropología debe afinar mucho más que antes qué rol quiere y puede adoptar, cuáles van a ser sus presupuestos epistemológicos, de qué metodologías se va a dotar, cuáles van a ser sus limitaciones reales y hasta qué punto la producción de teoría puede/debe conectarse o no con los procesos emancipadores puestos en marcha por parte de la ciudadanía (como es el caso del 15-M en el estado español). Nuestra disciplina hace tiempo ya que comprendió el carácter intrínseco de “crítica cultural” (Marcus y Fischer, 2000) y “activismo” que comporta (Hale, 2006). Sin embargo, aceptar esta posición no significa renunciar a un ejercicio de reflexividad, distanciamiento analítico y vigilancia epistemológica. Por eso, me parece más alentador no tratar de resolver el problema en términos maniqueos, es decir, o se es un “investigador militante” total, las 24 horas del día, o se es un investigador social al uso sin posibilidad alguna de implicación en los procesos que analiza. Considero más interesante comprender las diferencias entre una y otra investigación, rastrear las posibilidades de intercambio entre ellas.

Mi posición es que a la hora de producir conocimientos antropológicos sobre los movimientos sociales nos podemos encontrar enredados en distintos escenarios epistemológicos. No se trata de rechazar unos en be-

neficio de los otros, ni tampoco de aislarlos entre sí, sino de tomar conciencia de las complejidades específicas que cada uno de ellos comporta, de los eslabonamientos e interrelaciones que se producen, del punto de vista que adoptemos en tanto antropólogos adscritos a valores subjetivos, y en qué medida sus distintos objetivos y estrategias coinciden o no con nuestros objetivos y estrategias de investigación, así como con las necesidades de conocimiento y autorreflexión de los propios actores de los movimientos sociales. Estos escenarios se nos ofrecen a modo de posibilidades heurísticas, inagotables cada una de ellas en sí mismas, aunque complementarias en diferentes grados. Una síntesis gráfica de esos escenarios podría ser la siguiente:

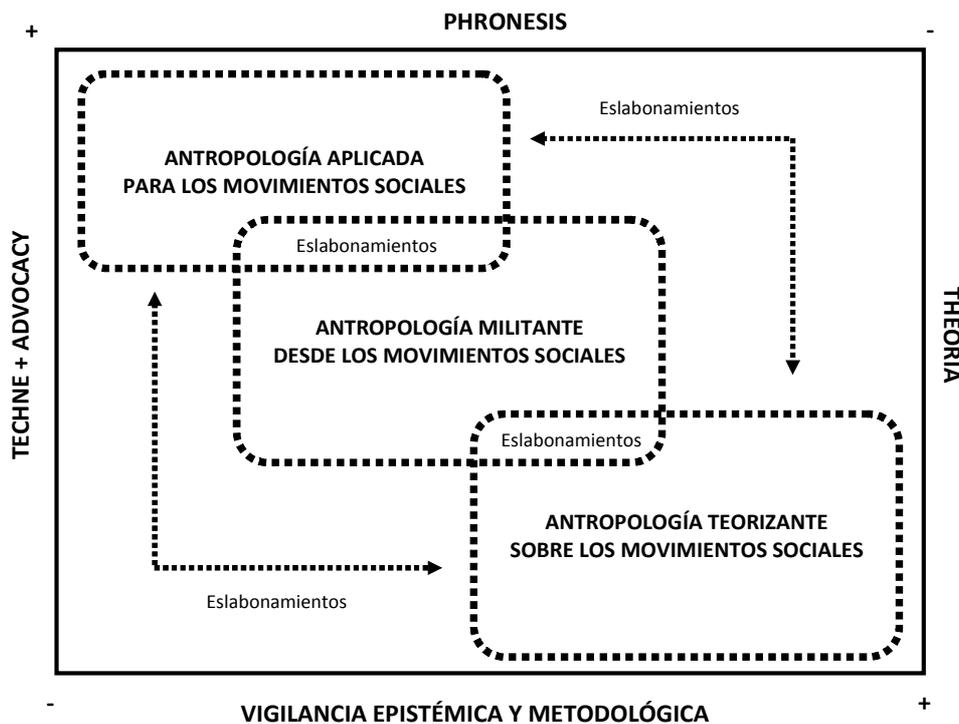


Fig. 4. Escenarios epistemológicos para una Antropología de los Movimientos Sociales.
[Elaboración propia]

Antes de introducirme en los diferentes escenarios propuestos, me gustaría precisar algunos conceptos que vienen reflejados en la figura anterior y que nos pueden ayudar a introducir cada una de esas alternativas. La distribución entre *theoria*, *techne*, *phronesis*, la recupero en los mismos términos que el antropólogo Davydd Greenwood la formula partiendo de las enseñanzas de Aristóteles. Cada una de esas modalidades de saber presenta validez y coherencia respecto de los contextos donde se produce. Por *theoria* se sobreentienden “las formas contemplativas del saber que buscan la comprensión de las operaciones eternas e invariables del mundo”, de tal modo que los “tipos de complejidad que se encuentran en *theoria* son los de las definiciones, las conexiones lógicas, la creación de modelos y analogías, etc.” (Greenwood, 2002: 13). Por el contrario, *techne* constituye una “forma de saber que lleva dentro de sí una orientación a la acción” e “implica en el análisis lo que se debe hacer en el mundo para aumentar la felicidad o bienestar humano” (Greenwood, 2002: 14). Se trataría de un tipo de conocimiento dirigido por una racionalidad pragmática instrumental y, como señala el propio autor “se despliega dentro del proceso político, en los programas de servicios sociales, y en cualquier otra actividad diseñada para mejorar la condición humana de forma pragmática” (Greenwood, 2002: 15). Cercano a este concepto de *techne* me gustaría colocar el término inglés (tan en boga) *advocacy* que, desde mi perspectiva, postula la incorporación de una dimensión promocional y de defensoría respecto de las

comunidades estudiadas. Por último, la *phronesis* supone desbordar las dos categorías anteriores para avanzar hacia una copresencia de los sujetos en los procesos de investigación.

Phronesis no es un término bien conocido porque la ciencia social contemporánea ha simplificado el mundo de las distinciones aristotélicas, cambiando un sistema de distinciones sutiles en un sistema dualista que se fundamenta en la distinción intelectualmente incoherente entre la teoría y la práctica o entre la teoría y la aplicación. Phronesis es una idea compleja. Se definió por Aristóteles como el razonamiento internamente consistente que trata de todas las particularidades de cualquier situación. Se puede entender como el diseño de una investigación y unas acciones por medio de la construcción colaborativa entre unos expertos en las técnicas de investigación y los legítimos dueños locales del problema. Dado esto, a veces el phronesis se traduce como el saber clínico. (Greenwood, 2002: 15)

Antropología teorizante “sobre” los Movimientos Sociales

En primer lugar, podríamos hablar de una «Antropología teorizante “de-sobre” los Movimientos Sociales», dedicada fundamentalmente a la investigación básica, a la problematización de una serie de articulaciones teórico-prácticas, siguiendo una lógica de investigación sistemática, “holística” (Díaz de Rada, 2003), en permanentes rupturas, desbordamientos y objetivaciones epistemológicas (Bourdieu, 2008), aprovechando todos los recursos metodológicos (y técnicas cualitativas) que la disciplina ha ido engendrando desde su amanecer en el siglo XIX, cuyo objetivo es, precisamente, la propia producción conceptual y teórica sin importarle ni sentirse urgida por transformar en “praxis” y/o acción política esos mismos conceptos teóricos.

En mi caso, y de manera telegráfica, la matriz dentro de la cual inserto (sin dogmatismos y en constante revisión) este escenario epistemológico sería, frente a posiciones posmodernas abusivamente hermenéuticas y/o interpretativistas, la estela weberiana de la sociología comprensiva, para la cual la producción de teoría y la búsqueda de la “objetividad” del conocimiento en la ciencia social hay que inscribirla en el ensayo de un cierto ordenamiento intelectual de la realidad empírica.

Hay una diferencia insalvable, y siempre la habrá – esto es lo importante para nosotros –, en que una argumentación se dirija a nuestros sentimientos y a nuestra capacidad de entusiasrnos por algunos fines prácticos concretos o por ideales culturales, o en que se dirija a nuestra conciencia, cuando se pone en cuestión la validez de las normas éticas, o en que se dirija, por último, a nuestra necesidad y a nuestra capacidad de *ordenar intelectualmente* la realidad empírica de un modo que pueda pretender *validez* como una verdad empírica. (Weber, 2009: 81)

Precisamente esta distinción, a mi juicio, puede orientarnos a la hora de dibujar los distintos escenarios a los que nos podemos adscribir como antropólogos dedicados al estudio de la acción colectiva. Si optamos por contribuir a la producción de «conceptos vitales», dirigidos de manera prioritaria a plasmar fines prácticos, a la adhesión a ciertos ideales, al fortalecimiento de sentimientos identitarios y/o de pertenencia colectiva, a la praxis política en tanto en cuanto activismo y defensoría (*advocacy*) de los movimientos sociales, nuestra alternativa pareciera insertarse más dentro de una “antropología aplicada” cuyo objetivo no se dirige hacia la producción de teoría (entendida como un tipo específico de articulación teórico-práctica), sino la densificación de esos mismos movimientos desde dentro de sus estructuras internas de funcionamiento. Por el contrario, si de lo que se trata es de cuestionar las normas éticas, de alinearnos con ciertas estrategias de emancipación e insurgencia, pero problematizando al mismo tiempo la conciencia que las alimenta, con el anhelo de conectar «producción de conocimiento» y «procesos de transformación social», adoptando una perspectiva comunal de la propia producción del conocimiento (en línea con las tesis freirianas), el espacio epistémico en el cual nos inscribiremos beberá más de la “antropología militante” y sus zonas de influencia. Por último, si nuestro objetivo es la ordenación intelectual en los términos expuestos por Weber, la producción de teoría sustentada en “el rigor aproximativo” de lo cualitativo (Olivier de Sardan, 2008), de plausibilidad, de argumentación lógica,

teórica y empírica, entonces nos adscribiremos a una cierta “antropología teorizante” que toma los movimientos sociales como objeto/sujeto de análisis. Estas distinciones no significan, en ningún caso, una jerarquía del saber. Necesitamos por igual conceptos vitales, operacionales, de conciencia y teóricos que nos permitan adoptar distintos papeles y posicionamientos como sujetos sociales dentro de la realidad que nos ha tocado vivir. De lo que se trataría más bien es de tener plena consciencia de lo que implican cada uno de esos escenarios, y en qué medida se desarrollan eslabonamientos entre todos ellos, con el fin de transitarlos inteligentemente y con responsabilidad.

Ahora bien, la realidad empírica de lo social dista mucho de parecerse a la realidad empírica de los hechos naturales, al igual que el proceso de investigación social sustentado en metodologías cualitativas apenas guarda relación con los procedimientos «de laboratorio» de las ciencias mal llamadas «duras». En este sentido, si se desea transitar el campo de la “antropología teorizante” sobre los movimientos sociales, se hace sea necesario incorporar un enfoque epistémico alejado de cualquier *aggionamiento* positivista y/o popperiano, en línea con las argumentaciones de Jean-Claude Passeron (2006) y Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008) que tome como punto de anclaje la unidad de las ciencias sociales (historia, antropología, sociología), la especificidad del objeto de estudio de tales disciplinas (los hechos sociales tomados como procesos históricos), el también específico criterio de cientificidad de las metodologías cualitativas (con una especial atención a la etnografía), y una necesaria construcción de los objetos científicos a partir de nuestros propios valores. Cada antropólogo, pues, transitará el recorrido que considere oportuno, apoyándose en su propia experiencia y en las constantes producciones de teoría a partir siempre de la práctica del trabajo de campo (como se esforzaban por codificar los teóricos de la *Grounded Theory*). En mi caso concreto, y sin entrar en mayores detalles (que nos llevarían, como resultado, a la elaboración de otro artículo y/o monografía de corte epistemológico), el paisaje teórico desde el cual acometo el proceso de investigación de los movimientos sociales presenta, a día de hoy, el siguiente rostro:

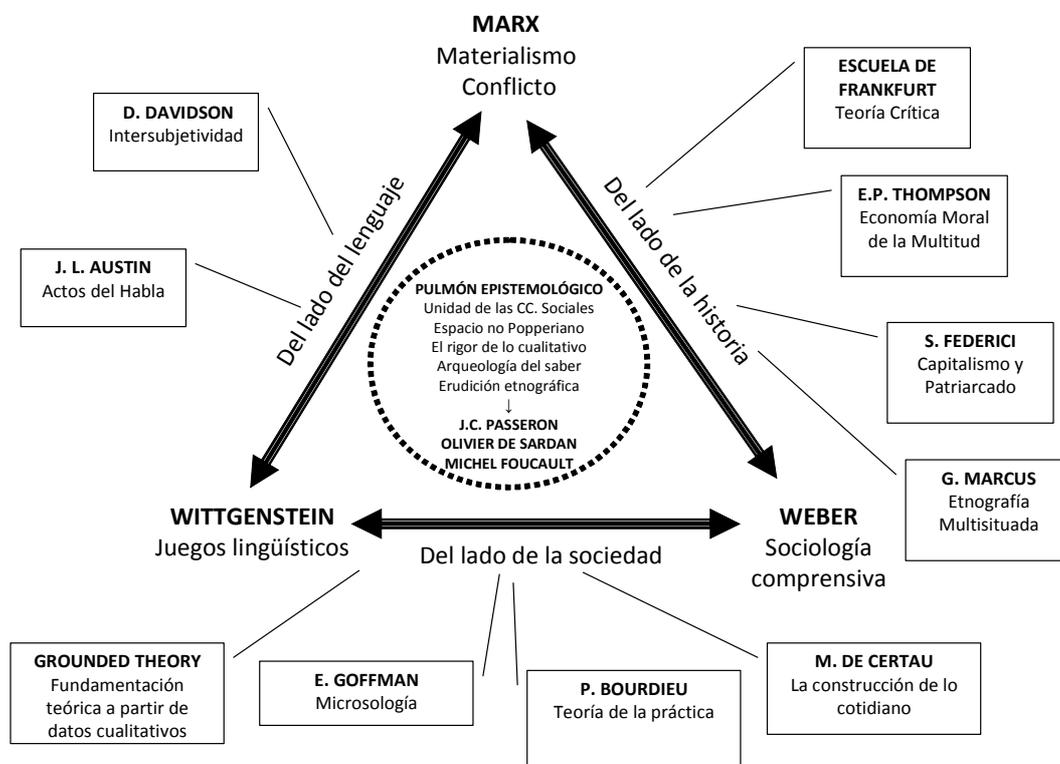


Fig. 5. Paisaje conceptual para una Antropología de los Movimientos Sociales.
 [Elaboración propia]

Sin embargo, dos apuntes metodológicos muy concretos que guardan una relación estrecha con la posibilidad de “etnografiar nuevos movimientos globales” con pretensiones teorizantes. Dado que esos mismos movimientos globales parecen desbordar lo local y el “sistema-mundo” (Wallerstein, 2005), «penetrando en» e inoculando buena parte de las acciones colectivas resistentes, nos vemos en la necesidad de pensar metodológicamente el mundo en términos “glocales” (Robertson, 2003). Los procesos etnográficos han tenido, como no podía ser de otro modo, un profundo enraizamiento en los espacios comunitarios, en los nodos conectivos que configuran esos ámbitos y los definen como un campo/espacio de análisis sociocultural específico. Hoy en día, rastrear, incorporar, traducir, cooperar y generar estrategias de investigación comparadas, transnacionales, sobre movimientos sociales se convierten en ventanas de oportunidad intensivas para esta clase de estudios. En tal sentido, considero que la propuesta metodológica de “Etnografía Multisituada” (o multilocal) de George E. Marcus (2001) presenta enormes potencialidades metodológicas. Nos permite reconocer los rostros contextualizados de cada movimiento social al mismo tiempo que teje sus conexiones sinérgicas. Para un trabajo etnográfico sobre el 15-M, por ejemplo, esta aproximación se muestra enormemente fecunda pues se hace difícil comprender este tipo de “movimiento de movimientos” sin ser capaz, al mismo tiempo, de ubicar sus señas de identidad en distintos espacios-tiempos. La estructura en red, el papel de los espacios interrasamblearios, la dispersión geográfica de sus componentes, las vinculaciones con otras luchas internacionales, hacen de este objeto/sujeto de análisis un marco privilegiado para la aplicación de dicho enfoque. Recordemos de forma sucinta, en palabras del propio antropólogo norteamericano, cuáles son los fundamentos de tal aproximación:

La otra modalidad de investigación etnográfica, mucho menos común, se incorpora conscientemente en el sistema mundo, asociado actualmente con la ola de capital intelectual denominado postmoderno, y sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso. Esta clase de investigación define para sí un objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado en una sola localidad intensamente investigada. En cambio, desarrolla una estrategia de investigación que reconoce los conceptos teóricos sobre lo macro y las narrativas sobre el sistema mundo pero no depende de ellos para delinear la arquitectura contextual en la que están enmarcados los sujetos. Esta etnografía móvil toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad que desestabilizan la distinción, por ejemplo, entre mundo de vida y sistema (Hobbes, 1991), distinción a partir de la cual se han concebido múltiples etnografías. Del mismo modo en que esta modalidad investiga y construye etnográficamente los mundos de vida de varios sujetos situados, también construye etnográficamente aspectos del sistema en sí mismo, a través de conexiones y asociaciones que aparecen sugeridas en las localidades. (Marcus, 2001: 111-112)

Otra aportación específica de la antropología a los procesos de investigación sobre movimientos sociales podría ser la “etnografía colaborativa” de Luke Eric Lassiter (2005). Tomando en consideración los aspectos antes discutidos en torno al carácter militante y/o participativo del conocimiento (y que abordaremos de forma ampliada a continuación), así como el componente «agencial» del sujeto/objeto de observación en este caso (los movimientos sociales), se hace necesario repensar la tradicional relación entre el investigador y sus “informantes” (que bebe, formulada así, de la típica visión positivista de la ciencia). Cuando decimos repensar, a lo que nos estamos refiriendo es a la asunción como «inherente» en la propia práctica de investigación etnográfica de la implicación activa de los sujetos sociales. El empeño epistémico de Luke Eric Lassiter por inscribir en el corazón del proceso etnográfico este principio explícito de colaboración, de modo que los supuestos “informantes” pasen a convertirse en “consultores”, ya que no se limitan a facilitar datos a los equipos de investigación sino a participar en el proceso de cointerpretación cultural y representación, todo lo cual se muestra especialmente interesante a la hora de “leer” los materiales discursivos recopilados en las fases de trabajo de campo, me parece una aportación de gran valor para el estudio de los nuevos movimientos globales. “La etnografía colaborativa no se limita, no obstante, a una relación igualitaria y a una buena comunicación con los asesores, ni a ser honesto a lo largo del proceso de trabajo de campo, de acuerdo con Lassiter. El hecho

de comprometerse con este tipo de enfoque etnográfico implica también una forma específica de interpretar los datos y escribir los resultados de la investigación, así como un planteamiento sobre el uso de éstos.” (Cardús y Font, 2006: 135). Este modo de entender la investigación colaborativa desde la etnografía pone el acento en el carácter intersubjetivo de la producción de conocimiento, en la importancia de la coexperiencia investigadora, la necesidad de escribir de forma más clara y comprensiva para los actores evitando la «jerga científica» y, en definitiva, dar algo más que voz a nuestros “informantes” haciéndoles protagonistas en la revisión, escucha y redacción de los materiales discursivos extraídos en “campo”. Como nos recuerda el propio Lassiter:

Colaborar significa, literalmente, trabajar juntos, especialmente en un esfuerzo intelectual. Mientras que la colaboración es central en la práctica etnográfica, desempeñar una etnografía colaborativa más deliberada y explícita implica resituar la práctica colaborativa en cada fase del proceso etnográfico, desde el trabajo de campo a la escritura y retornar de nuevo. Algunos etnógrafos han desempeñado ya esta actividad antes, y su trabajo colaborativo –más allá de sus trayectorias teóricas- nos proporcionan un punto de partida para comenzar una exploración en profundidad de la historia y la teoría tras una etnografía colaborativa (Lassiter, 2005: 15) [Traducción del autor].¹⁷

No obstante, también soy de la opinión que aún siendo deseable y necesaria esta mayor implicación y cambio de rol, el investigador puede (y debe) poder mantener su independencia respecto de los sujetos observados, formulando aquellas conclusiones que considere pertinentes sin menoscabo del grado de aceptación o no por parte de esos mismos sujetos. La tensión entre participación e independencia es (y será siempre) una constante en el trabajo etnográfico, y nos toca ser plenamente consecuentes respecto de los problemas teóricos que conlleva. En este sentido, cada antropólogo tendrá que trazar su propio itinerario alimentando las herramientas y “trucos del oficio” (Becker, 2009) que le permitan sortear las dificultades.

Antropología aplicada “para” los Movimientos Sociales

Hablar de una «Antropología aplicada “para” los Movimientos Sociales», después de todo lo recogido hasta el momento, supone apostar por un modo de saber implicativo (*engagement*) cuya orientación esté en línea con la investigación (co)participada, la producción de conceptos operacionales y vitales, las labores de *advocacy*, acompañamiento, defensa de las organizaciones sociales, la utilización y producción de conceptos (sin la obligación de generar «teoría» en el sentido estricto del término) en la implementación de políticas y prácticas que generen identificación, subjetividad compartida, capaces de empoderar las estrategias de resistencia. En definitiva, una antropología liberada de esa problematización constante de los marcos lógico-teóricos tan característica de la antropología teorizante, y vuelta más hacia la construcción de políticas de alianza desde la sociedad civil.

Ahora bien, se hacen necesarias algunas precisiones a este respecto. En primer lugar el grado de implicación ó *engagement* de esta clase de antropología no depende tanto de su denominación abstracta como del tipo de saber que decida articular (*techne*, *theoria* o *phronesis*), pues lo implicativo presenta caras muy distintas. Como señala Eriksen (2006: 1-22), hablar de “engaging anthropology” supone contemplar el modo específico de comprensión de la antropología desde el prisma de su relevancia e implicación en los debates públicos, su

¹⁷ Texto original: “To collaborate means, literally, to work together, especially in an intellectual effort- While collaboration is central to the practice of ethnography, realizing a more deliberate and explicit collaborative ethnography implies re-situating collaborative practice at every stage of the ethnographic process, from fieldwork to writing and back again. Many ethnographers have done this before, and their collaborative work –regardless of their theoretical trajectories– provide us a point of departure for beginning an in-depth exploration of the history and theory behind a collaborative ethnography.” (Lassiter, 2005: 15)

capacidad para ser un agente activo en el devenir de lo social. En cierta medida, frente a una antropología academicista, replegada sobre sí misma, su propuesta se orienta más hacia la exteriorización y la aplicabilidad de sus saberes desde una perspectiva de compromiso con los problemas fundamentales de la sociedad. Los diferentes modos (o “dramaturgias” como llega a denominarlas este antropólogo) del “engagement” van desde la desfamiliarización a la autocrítica cultural, pasando por la intervención directa, el ensayismo o la biografía.

Me gustaría añadir que, hablar de una antropología aplicada para los movimientos sociales en los términos que hasta este instante lo hemos hecho, implicaría (a mi juicio) reconocer también la necesidad de desbordar “cuatro tipos de fronteras” de nuestra disciplina que invisibilizan y desdibujan su existencia, y que el antropólogo Juan Carlos Gimeno (2008) las ha descrito de forma precisa: la estricta separación entre teoría y aplicación (contextualizando las diferencias de cada una al mismo tiempo que rescatando sus eslabonamientos), entre antropología producida desde el centro y aquella generada en los márgenes (como advirtiera Gledhill), entre una “antropología ligada a la realidad limitada a lo que el poder produce, en lugar de abrirse a las múltiples realidades utópicas” (Gimeno, 2008: 247), aquello que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos denomina “sociología de las ausencias y de las emergencias” (2006); y por último, “a nuestro propio ejercicio como antropólogos y antropólogas cuando nos enfrentamos a lo anterior en el mundo que nos ha tocado vivir” (Gimeno, 2008: 247-248). Estos desbordamientos nos pueden permitir la exploración de modos complejos, dinámicos, de hacer antropología desde posiciones distintas, en continuo diálogo con necesidades y contextos sociales diferentes.

Antropología militante “desde” los Movimientos Sociales

Por último, hablar de una «Antropología militante “en-desde” los movimientos sociales», significaría trazar y, aquí sí, problematizar los vínculos existentes entre una producción teórico-conceptual determinada (propia de la investigación teorizante) y una praxis política insurgente (en los términos que David Graeber la expone en su *Fragmentos de antropología anarquista*, 2011). La vocación de esta antropología militante sería conectar la construcción de conocimiento de un modo comunitario, tomando como punto de partida las experiencias emanadas de la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire (2000), con la articulación de conceptos dentro de procesos de transformación social más amplios. En este caso la “antropología militante” tendría un carácter desestabilizador, cuyo rasgo fundamental sería contribuir a un permanente cuestionamiento en torno al estatus de verdad, y hacia sus productores y destinatarios, así como a su potencial aprovechamiento por parte de los procesos emergentes de resistencia.

Cualquiera de estos tres escenarios descritos (antropología teorizante, antropología aplicada, antropología militante) produce conocimientos necesarios sobre/para los movimientos sociales, y en todos ellos la etnografía, el trabajo de campo, se presenta como un instrumento estratégico para la consecución de sus distintas finalidades. Será una tarea de (auto)análisis de cada antropólogo elegir dónde, cómo y para qué se sitúa en cada uno de esos escenarios, y en qué medida el saber ahí (así) producido dialoga con la propia existencia de los movimientos sociales.

El papel de la etnografía en el estudio de los movimientos sociales ha sido significativo pero apenas teorizado. Los etnógrafos –como los historiadores que trabajan con fuentes orales y documentales– tendrían un acceso privilegiado a la experiencia práctica de activistas y no activistas, además de una panorámica en organizaciones sumergidas, redes informales, actividades de protesta, diferencias ideológicas, reclamación de decisiones públicas, miedo y represión, y tensiones internas, que son casi en cualquier lugar rasgos de los movimientos sociales. Algunos de estos aspectos generan preguntas que sólo pueden ser abordadas etnográficamente o con una investigación histórica sustentada de perspectiva etnográfica. El estudio de Weller (1999) de cómo la ecología emergió de los templos locales en Taiwan, los detalles de Whittier (1995) de cómo las comunidades lesbianas contribuyeron a mantener el feminismo radical activo en los años ochenta, y la

asistencia de Schneiders a los picnics rurales sicilianos donde los mafiosos y los anti-mafiosos festejaban juntos, conscientes con inquietud de que eran antagonistas en una guerra político-cultural más grande, son simplemente algunos ejemplos de los tipos de procesos disponibles a los observadores etnográficos pero en gran parte invisibles para aquellos que trabajan desde una distancia temporal o geográfica de las actividades que analizan. Como una recopilación de métodos, sin embargo, la etnografía por sí misma –como se ha concebido tradicionalmente– apenas es suficiente para el estudio de las profundas raíces históricas o de vastas conexiones geográficas de las movilizaciones más recientes. Ni tampoco la etnografía exime a los investigadores contra los riesgos comunes de sobreidentificación con los movimientos que estudian, aceptando las reclamaciones de los activistas al pie de la letra, o representando “movimientos” como ámbitos más cohesionados de lo que verdaderamente son. (Edelman 1999, Hellman 1992). (Edelman, 2001: 309-310). [Traducción del autor].¹⁸

Sin embargo, para finalizar querría insinuar un lineamiento metodológico que, a mi modo de ver, resulta muy oportuno de cara al estudio de los nuevos movimientos globales desde una perspectiva de “antropología militante”. En ningún caso pretendo defender que esta opción sea la única viable, sino que aporta un cierto valor añadido sobre el cual se acumula ya una bibliografía abundante. Dando un paso más respecto de la colaboración que formula Lassiter, podríamos situar un nuevo aporte en la “investigación-acción-participativa” (IAP) tal cual la plantean el antropólogo norteamericano Davydd J. Greenwood (2000) y el sociólogo español Tomás Rodríguez Villasante (2006). El linaje epistémico de esta corriente es extenso. El equipo de Villasante viene trabajando desde hace tiempo en un enfoque denominado “sociopráxico” que se sustenta en la idea de “un acoplamiento de metodologías implicativas” (Rodríguez Villasante, 2006: 379-406). Las tradiciones metodológicas de las que parte son la investigación-acción-participativa tal cual fue formulada inicialmente en América Latina, la praxeología, el socioanálisis, la teoría de redes, el ecofeminismo, el ecologismo popular, la cibernética de 2º orden, los paradigmas de la complejidad, la planificación estratégica situacional (PES) y el diagnóstico rural (o rápido) participativo (DRP). Dentro de estos distintos linajes teóricos los planteamientos fundacionales serían:

- Desde las praxeologías (J. O’Connor, Gramsci, Mariátegui) se toma la idea de que la praxis funda la teoría. El posicionamiento “acción-reflexión-acción” en espiral que se va abriendo con las propias realizaciones prácticas. La importancia de «lo carnavalesco», el estilo artístico del saber hacer crítico popular en la investigación social y las luchas políticas. Asumir que las cosas y las ideas cambian cuando se cambian las condiciones de vida, de ahí que la clave sea salir a realizar actividades con las bases sociales y configurar desde ellas modos de conocimiento social.

¹⁸ Texto original: “The role of ethnography in the study of social movements has been significant but seldom theorized. Ethnographers—like historians who work with documentary or oral sources—may have privileged access to the lived experience of activists and nonactivists, as well as a window onto the “submerged” organizing, informal networks, protest activities, ideological differences, public claim-making, fear and repression, and internal tensions, which are almost everywhere features of social movements. Some of these aspects raise questions that can be addressed only through ethnographic or ethnographically informed historical research. Weller’s (1999) study of how environmentalism emerged from local temples in Taiwan, Whittier’s (1995) specification of how lesbian communes contributed to keeping radical feminism alive in the 1980s, and the Schneiders’ (2001) attendance at rural Sicilian picnics where mafiosi and antimafiosi feasted together, uneasily aware that they were antagonists in a larger cultural-political struggle, are merely a few examples of the kinds of processes available to ethnographic observers but largely invisible to those working at a temporal or geographical distance from the activities they are analyzing. As a collection of methods, however, ethnography alone—as traditionally conceived—is hardly sufficient for studying the deep historical roots or wide geographical connections of most contemporary mobilizations. Nor does ethnography necessarily inoculate researchers against the common pitfalls of overidentification with the movements they study, accepting activist claims at face value, or representing “movements” as more cohesive than they really are (Edelman 1999, Hellman 1992).” (Edelman, 2001: 309-310).

- Desde las críticas socio-analíticas (Lourau, Lapassade, Guattari), la posición de que no es el analista el que hace el análisis sino el “analizador”, es decir, el hecho concreto que se vive colectivamente y que nos marca por su importancia en nuestras vidas. Conceptos como “analizadores históricos” (acontecimientos históricos no previstos que rompen las rutinas de la vida cotidiana y obligan a posicionar a los actores sociales ante su realidad) y “analizadores construidos” (acontecimientos, posiciones, procesos, nuevas configuraciones sociales generadas por los movimientos sociales, orientados a la transformación social) se toman esenciales.
- Desde la investigación-acción-participativa (Orlando Fals Borda, Carlos Nuñez, Anisar Ramón), la crítica radical de las categorías sujeto investigador *versus* objeto investigado. La investigación social debe ser una relación de sujeto a sujeto. No se está en la lógica de un sistema de conocimiento social pleno, sino en las posibilidades de construcciones viables entre sujetos. Apuesta por una concepción de los sujetos como hechos incompletos, fracturados, parte de vínculos más amplios, complejos y “fractales”. Por eso tampoco conviene caer en que “el pueblo siempre tiene la razón”, o que exista una especie de “ciencia popular” como a veces ha pretendido la IAP. Hay muchos tipos de IAP, y algunas son muy “basistas” y “espontaneistas”, en el sentido de que la gente viene a sustituir a algún “dios” o a la “ciencia”. Por eso el concepto que maneja Rodríguez Villasante es el de “saber popular orgánico”, distanciado tanto del saber erudito (meramente académico) como del saber popular tradicional (esencialista).

En resumen, la “sociopraxis” podría estar ubicada entre la posición cualitativa (heredera de la sociología impulsada por Jesús Ibáñez) y cercana a lo que en este texto hemos defendido como “antropología teorizante”, y las posiciones dialécticas o militantes de las que se reclaman algunos movimientos populares. Complementariamente a este enfoque, Davydd Greenwood ha tratado de llevar a la antropología los hallazgos de la investigación-acción-participativa en un intento por desbordar y precisar la categoría de «observación participativa» tal cual se entiende en esta disciplina.

La observación participante, como definición de una actividad metodológica, tiene ciertas peculiaridades. Privilegia la «observación» como la meta central y sólo invoca la participación como forma adjetivada. La noción de «observación» en sí tiene una fuerte carga positivista, porque en el lenguaje normal la observación evoca a un observador separado de (y distinto a) los «objetos» de su «observación.» En muchos sentidos, esto es sencillamente la repetición de la posición clásica positivista, basada en el dualismo cartesiano (Toulmin, 1990). [...] ¿Qué es lo que quiere decir «participante» en esta frase? A mi entender, resulta conveniente, si no intencionadamente, impreciso. El antropólogo se adjudica el estatus de participante, pero el carácter de esa participación no se define. Puede consistir en la residencia a largo plazo en una comunidad, para lo cual el antropólogo ha recibido o no una invitación. Puede referirse a vivir con una familia o solo, compartiendo las actividades del grupo o no o, incluso, siendo una carga para la gente local o una fuente de ingresos. Puede implicar el ser un crítico de sus comportamientos o un interlocutor valorado que contará sus historias a los de fuera. Lo que claramente no implica es que los «sujetos-objetos» locales sean dueños de los resultados de las investigaciones. A este respecto, el observador participante generalmente afirma que la participación es una manera de adquirir los conocimientos, pero que esos conocimientos son de su propiedad. (Greenwood, 2000: 30-31)

La propuesta de Greenwood, precisamente, se dirige a restituir la propiedad del conocimiento (y del propio proceso de investigación) a sus titulares, todo lo cual tiene una enorme importancia para nuestro trabajo. Considero sugerente en la investigación etnográfica de movimientos globales tomar en consideración este modo de proceder, insistir acerca del protagonismo de los sujetos/objetos de investigación en tal proceso de conocimiento, de modo que sus resultados puedan ser utilizados para su propio empoderamiento y no para la mera «certificación académica» del investigador. Por todo ello, se hace necesario no sólo tomar conciencia de las particularidades que la observación participante tiene en los movimientos sociales en línea con las tesis aportadas por Paul Lichterman (2002), o las recomendaciones generales sobre dicha técnica formuladas por Kathleen M. Dewalt, Billie R. Dewalt y Coral B. Wayland (2000), sino asumir que dentro del conjunto de estra-

tegrías metodológicas dirigidas a reflexionar sobre este fenómeno, y que pueden ir, como recogen Bert Klандermans y Suzanne Staggenborg (2002) (usando el término “multimétodos”), desde los diseños comparativos específicos a los modelos formales de estudio de la acción colectiva, pasando por el análisis de discurso de los marcos cognitivos, las historias de vida, las entrevistas en profundidad, los estudios de caso, el análisis de redes, las investigaciones históricas, se hace imprescindible dar un paso más allá y colocar en el centro de la escena a los protagonistas de la realidad: los activistas de los movimientos globales.

6.- A modo de conclusión...

La «Antropología de los Movimientos Sociales» es todavía un campo en construcción. A lo largo de este texto hemos intentado abocetar los contornos epistemológicos y metodológicos que la configuran, y en qué medida se insertan dentro de las derivas propias de los estudios sobre movimientos sociales (de acuerdo a la especificidad de la etnografía). El tiempo histórico que habitamos parece ofrecer un marco de oportunidad para su consolidación, bien sea por exigencias académicas o por la propia presión de una sociedad autoreflexiva, que vuelve a tomar conciencia de su capacidad organizativa, cognitiva y praxica. Los movimientos sociales, y en particular los movimientos globales, se están erigiendo en nuevos centros de normatividad desde los cuales se articulan procesos sociales cada vez más intensos. La antropología no puede ni debe permanecer al margen de todo ello. Ahora bien, acometer el estudio de estos fenómenos exige una clarificación conceptual, una constante problematización de nuestras herramientas analíticas. Es aquí donde se juega buena parte de su consistencia teórica tal aproximación que, poco a poco, va cobrando una mayor presencia dentro del conjunto de la antropología. Ojalá este artículo haya contribuido, en algún grado, a fortalecer dicho propósito.

Agradecimientos

Este texto no habría sido posible sin las traducciones de Almudena Marí y Luis Villamía, sin las enseñanzas de Liliana-Suárez Navaz y Álvaro Pazos Garcíandía, sin el constante ánimo de Ana Anes Orellana, y sin la presencia de mis compañeros de la «Asamblea Popular de Lavapiés» que me recuerdan día a día la belleza de los movimientos sociales.

Bibliografía:

- Becker, H. S. (2009). *Trucos del oficio: cómo conducir su investigación en Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Boulianne, M. (2005). “Présentation: vers une anthropologie de l’altermondialisation”, en *Anthropologie et Sociétés*, vol. 29, nº3, pp. 7-17.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Calle, A. (2005). *Nuevos Movimientos Globales. Hacia la radicalidad democrática*. Madrid: Editorial Popular.
- Cardús y Font, L. (2006). Reseña de ‘Collaborative ethnography’ de Eric Lassiter Luke. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, (IV, núm. 002), pp. 133-137.

- Claudia Espinoza, I. (coord.) (2010). *La acción colectiva en El Alto. Hacia una etnografía de las organizaciones sociales*. El Alto, Bolivia: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- Davis, G. F.; McAdam, D.; Richard Scott, W.; Zald, M. N. (eds.) (2005). *Social Movements and Organization Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Della Porta, D. y Diani, M. (2011). *Los Movimientos Sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Editorial Complutense.
- Denzin, N.K. y Lincoln, Y.S. (coords.) (2012). *El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa*. Vol. I. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Dewalt, K.M.; Dewalt, B.R.; Wayland, C.B. (2000). *Participant Observation*. En Russell Bernard, H. (ed.). *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, (pp. 259-299). Lanham: Altamira Press.
- Díaz de Rada, A. (2003). *Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía*. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, (Tomo 58, Cuaderno 1), pp. 237-262.
- Edelman, M. (2001). "Social Movements: Changing Paradigms and Forms of Politics", *Annual Review of Anthropology*, 30: 285-317.
- Edelman, M. y Haugerud, A. (eds.) (2005). *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Malden, Oxford and Victoria: Blackwell Publishing.
- Eric Lassiter, L. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eriksen, Th. H. (2006). "A Short History of Engagement", capítulo 1, págs 1-22 en *Engaging Anthropology. The case of a public presence*. Berg, Nueva York.
- Escobar, A. (1992). "Culture, Practice and Politics: Anthropology and the study of social movements", *Critique of Anthropology*, 12: 395-432.
- Fabian, J. (2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press.
- Geertz, C. (1999). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Gibb, R. (2001), "Toward an Anthropology of Social Movements", *Journal des anthropologies*, 85-86, pp. 233-253.
- Gimeno, J.C. (2008). *Antropología(s) de orientación pública: "asomarse unos centímetros más allá del borde, ahí donde la perspectiva se amplía ligeramente"*. En *Actas del XI Congreso de Antropología. Antropología de orientación pública: visibilización y compromiso de la Antropología: 247-275*. Bilbao: ANKULEGI antropologia elkartea.
- González de la Fuente, I. (2010). *Antropología de la participación política*. Salamanca: Amarú Ediciones.
- Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona: Virus Editorial.
- Greenwood, D. (2000). *De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas*. *Revista de Antropología Social*, (9), pp. 27-49.
- Greenwood, D. (2005). "Actas del VI Congreso de Antropología Aplicada y del Simposio: El sentido práctico de la antropología", (Granada, noviembre, 15 y 16 de 2002). Granada: Editorial Universidad de Granada, (pp. 8-27).
- Hale, Ch. (2006). *Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology*. *Cultural Anthropology*, (21, issue 1), pp. 96-120.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (2001). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

- Ibáñez, J. (1985). *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Ibarra, P. (2000). Los estudios sobre los movimientos sociales: estado de la cuestión. *Revista Española de Ciencia Política*, (1, núm. 2), pp. 271-290.
- Inglehart, R. (1991). *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Javaloy, F.; Rodríguez, A. y Espelt, E. (2001). *Comportamiento colectivo y movimientos sociales: un enfoque psicosocial*. Madrid: Pearson Educación.
- Juris, J.S. (2012). Reflections on #Occupy Everywhere: Social media, public space, and emerging logics of aggregation. *American Ethnologist*, (39, No. 2), pp. 259–279.
- Klandermans, B. y Staggenborg, S. (eds.) (2002). *Methods of Social Movement Research*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Laraña, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Laraña, E. y Gusfield, J. (2001). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: Centros de Investigaciones Sociológicas.
- Lewellen, T.C. (2009). *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Lichterman, P. (2002). Seeing Structure Happen: Theory-Driven Participant Observation. En Klandermans, B. y Staggenborg, S. (eds.), *Methods of Social Movement Research*, (pp. 118-143). Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Longa, F.T. (2010). La dimensión cultural en el estudio sobre movimientos sociales. *Intersticios, Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, (4, 1), pp. 175-185.
- Llobera, J.R. (comp.) (1979). *Antropología Política*. Barcelona: Anagrama.
- Malo, M. (ed.) (2004). *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, (11, 22), pp. 111-127.
- Marcus, G. y Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- McAdam, D.; McCarthy, J.D.; Zald, M.Y. (Coords.) (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Madrid: Ediciones Istmo.
- McAdam, D. (2001). Cultura y movimientos sociales, en Laraña, E. y Gusfield, J., *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, (pp. 43-67). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Melucci, A. (1986). Las teorías de los Movimientos Sociales. *Estudios Políticos*, (núm. 4-1, vol. 4-5), pp. 10-25.
- Narotzky, S. (2008). La producción de conocimiento y de hegemonía. Teoría antropológica y luchas políticas en España. En Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, (165-189). Popayán (Colombia): Envión Editores.
- Nash, J. (ed.) (2005). *Social movements: an anthropological reader*. Malden, Blackwell Publishing.
- Olivier de Sardan, J.P. (2008). *La rigueur du qualitatif: Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Lovaina: Ed. Bruylant-Academie.
- Passeron, J.Cl. (2011). *El razonamiento sociológico: el espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

- Perazzi, P. (2002). "Contribution de l'anthropologie à l'étude de nouveaux mouvements sociaux: Analyse de la configuration argentine", en *Journal des anthropologues*, 88-89, pp. 213-232.
- Razsa, M. (2012). *The Subjective Turn: The Radicalization of Personal Experience within Occupy Slovenia*. *Cultural Anthropology*. *Journal of the Society for the Cultural Anthropology*. Recuperado de enlace: <http://www.culanth.org/?q=node/646> (Consultado en 29 de agosto de 2012).
- Robertson, R. (2003). *Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización*. Madrid: Trotta.
- Roitman Rosenmann, M. (2012). *Los indignados al rescate de la política*. Madrid: Ediciones Akal.
- Rodríguez Arechavaleta, C.M. (2010). De la estructura de oportunidades políticas a la identidad colectiva. *Apuntes teóricos sobre el poder, la acción colectiva y los movimientos sociales*. *Espacios Públicos*, (13, 27), pp. 187-215.
- Rodríguez Villasante, T. (2006). *Desbordes creativos. Estilos y estrategias para la transformación social*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rodríguez Villasante, T. (2006). La socio-praxis: un acoplamiento de metodologías implicativas. En Canales Cerón, M. (coord.), *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*, (pp. 379-406). Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Russell Bernard, H. (ed.) (2000). *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Lanham: Altamira Press.
- Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Taibo, C. (2011). *Nada será como antes. Sobre el movimiento 15-M*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Tamayo, S. (2006). Procesos y etnografías de un movimiento. *El Cotidiano*, (vol. 21, núm. 141), pp. V-VI.
- Tejera Gaona, H. (coord.) (2000). *Antropología Política. Enfoques contemporáneos*. México: Plaza y Valdés, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Thompson, E.P. (2012) *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, El capitán Swing.
- Thompson, E. P. (2000). *Agenda para una historia radical*. Barcelona: Crítica.
- Touraine, A. (1985). The Study of Social Movements. *Social Research*, (52, 4), pp. 749-787.
- Tuñón de Lara, M. (1972). *El movimiento obrero en la historia de España*, Madrid, Taurus.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistema-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (2009). *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid: Alianza Editorial.