

# Tácticas del cuerpo: activismo y resistencia en la ciudad en crisis\*

## Tactics of the Body: Activism and Resistance in the Crisis City

Carlos Diz<sup>1</sup>  
Universidade da Coruña

### RESUMEN

El cuerpo es para el activismo contemporáneo el primer territorio de resistencia. Mediante una etnografía multisituada, desarrollada de 2008 a 2012 en España y otros países europeos, el análisis de sus usos políticos permitirá pasar de las «técnicas del cuerpo» (observadas por Mauss) a las *tácticas del cuerpo*. Además, en un contexto internacional de crisis política y socioeconómica, la ciudad se vuelve no solo el escenario de la acción, sino aquello que está en juego. El objetivo es comprender las resistencias del activismo con base en las interrelaciones del cuerpo y la ciudad, sabiendo que cuanto más se extiende esta última más importancia adquiere el primero. De la antiglobalización a movimientos recientes como el 15M, el cuerpo y la ciudad ganan un peso considerable.

**Palabras clave:** Tácticas del cuerpo; Activismo; Resistencia; Ciudad; Etnografía; Técnicas del cuerpo.

### SUMMARY

For contemporary activism, the body is the first territory for resistance. From a multi-sited ethnography conducted in Spain and other European countries from 2008 to 2012, analysis of its political uses will lead us from the «techniques of the body» (as studied by Mauss) to *tactics of the body*. Moreover, in an international context of political and socio-economic crisis, the city becomes not only the scene of the action but is itself at stake. The challenge is to understand the resistance of activism based on the interrelationships of the body and the city, in the knowledge that the further the latter spreads, the greater the significance acquired by the former. From anti-globalisation to recent movements like 15M, the body and the city are gaining a remarkable importance.

**Keywords:** Tactics of the body; Activism; Resistance; City; Ethnography; Techniques of the body.

---

\* Este artículo resume parte de mi tesis doctoral, inédita.

*Agradecimientos.* Gracias a Arpan Roy, Guadalupe Jiménez-Esquinas y Victor del Arco por su comentario de la primera versión de este texto. Gracias también a los revisores, por sus críticas y sugerencias tan pertinentes, y una especial mención a los editores por su trato amable y su buen hacer.

<sup>1</sup> Correo electrónico: carlos.diz.rebored@gmail.com. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-9753-7730>>.

Vivimos en la era de las ciudades. Vivimos, además, una época en la que el cuerpo se reafirma como *locus* central en ciencias sociales. ¿Por qué no estudiar, entonces, las relaciones entre cuerpo y ciudad? Desde la publicación, en 1936, del texto de Mauss sobre las «técnicas del cuerpo», la antropología se ha interesado por sus variaciones en función de la educación, las clases o las sociedades. Para nuestra disciplina, aquel texto pervive como el trabajo inaugural que rescata al cuerpo de su encasillamiento biológico y lo sitúa en el centro del universo social. Aquellas técnicas eran «hábitos del cuerpo», «artes culturales» que se enseñan y aprenden: cómo marchar en el ejército, cómo nadar, cómo relacionarse sexualmente. Toda una «idiosincrasia social» fundada en torno a posturas y movimientos.

Heredando aquella lección sobre su construcción sociocultural, propondré aquí el salto de las técnicas a las *tácticas del cuerpo*. Basándome en mi trabajo de campo con colectivos activistas europeos, quienes veían en la ciudad no solo el escenario de su acción sino aquello que estaba en juego, he considerado oportuno añadirle al cuerpo el ingrediente de su construcción política. En este artículo atenderé a los «usos políticos del cuerpo» (Fassin 2003) y a su intersección con la trama urbana. Sabiendo que la agencia es relacional y situada, y que la cultura política es eminentemente material y performativa (Feldman 1991), el primer lugar donde se visualiza el activismo es en el cuerpo, así como la ciudad es el lugar donde más se visualizan los efectos sociales de la crisis y la globalización neoliberal.

Ante las mutaciones de las condiciones espaciotemporales de la actividad política —propias de la era globalizadora—, y ante los efectos de dicha crisis socioeconómica desatada en 2008, el recurso al cuerpo y a la ciudad se presentan hoy como la primera de las tácticas y la más recurrente de las vías de acción en el mundo activista. Por un lado el cuerpo, sus prácticas, sus técnicas, se ve alterado por las transformaciones urbanas. Por otro lado, la ciudad puede ser alterada por la acción de los cuerpos rebeldes. Instrumentalizado en la vida activista, el cuerpo se vuelve el primer territorio de resistencia, y a su alrededor se despliegan múltiples tácticas a través del espacio urbano. A tenor de mi experiencia en el trabajo de campo, el cuerpo y la ciudad conforman hoy los lugares privilegiados de lo político.

Emplearé el concepto de táctica inspirándome en Certeau (1999). Atento al sentido de combate y guerra simbólica con el que muchos activistas impregnan sus discursos —lenguaje bélico que habla de «lucha», «enemigo», «ocupación», «guerra social», «resistencia», etc.—, tendré en cuenta que la táctica, en su origen militar, se extiende sobre un territorio (Harvey 2013). En este caso, las tácticas activistas se despliegan sobre la ciudad. Así, partiendo de que «el poder no es el mal» sino que «el poder son juegos estratégicos» (Foucault 1994: 138), las tácticas del cuerpo serán comprendidas mediante las redes de contrapoder de los activistas, y a través de una concreta aproximación a la noción de táctica.

Señalando la politicidad de lo cotidiano, cuyo signo es el conflicto y no el orden, Certeau (1999) veía las prácticas ordinarias como «microrresistencias» y «antidisciplinas», irreverentes gestos que pululan por la ciudad. Con estas, decía, se contestaban las instituciones y sus disciplinas, aquellas que Foucault (1990: 141)—estudiando la anatomopolítica y la microfísica del poder— definió como «métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo». Si la estrategia, para Certeau, implicaba la posesión de un lugar propio por parte de un sujeto de poder (ejército,

parlamento, universidad...), la táctica se caracterizaba por la ausencia de tal lugar. «La táctica no tiene más lugar que el del otro (...). Es movimiento en el interior del campo de visión del enemigo» (Certeau 1999: 43). Desde este enfoque, su potencial será el de la astucia y la artimaña, la resistencia y arte de los dominados (Scott 2003). «La táctica es un arte del débil» (Certeau 1999: 43).

A la preeminencia del cuerpo, que hace décadas se convirtió en el problema central en teoría social (Turner 1989) y que fue introducido en su dimensión política por los feminismos tanto en la vida cotidiana como en la vida académica —ya desde sus primeras expresiones (Beauvoir 1998; Mead 1998)—, le añadiré el protagonismo de la ciudad entre los movimientos recientes, sabiendo que cuerpo y ciudad se retroalimentan. En este sentido, las tácticas del cuerpo se orquestan en un tiempo en que la ciudad se vuelve el terreno más reconocible para la experimentación activista. Si en la era moderna fue la nación el dominio principal para la acción política, los recientes movimientos ponen de manifiesto el papel de la ciudad como arena de la ciudadanía y como enclave desde donde repensar la democracia (Holston 1999). Cuerpo y ciudad se retroalimentan, decía, porque al descentramiento contemporáneo de la metrópolis se le opone desde el activismo la centralidad del cuerpo; es decir, al movimiento centrífugo y globalizador que lleva las ciudades *hacia fuera* se le contraponen un movimiento centrípeto, *hacia dentro*, que busca reconectar con el entorno y establecer una relación directa entre cuerpo y espacio, convirtiendo al primero en el eje vertebrador de un conjunto de tácticas que en torno a él se ejecutan. Cuanto más se extiende la ciudad, pues, más importancia (práctica y discursiva) adquiere el cuerpo en el activismo.

Hoy, la ciudad se convierte en un objeto para la política, más próxima que el Estado o la nación. Objeto que pensar y lugar desde donde replantear nuevas formas y derechos de ciudadanía (Caldeira y Holston 2005). Su actualidad bebe del *giro espacial* que estalló en los 60 con las revueltas urbanas, potenciando la conciencia de la interrelación entre espacio, conocimiento y poder (Castells 2004; Harvey 1979; Lefebvre 2013; Soja 2008). Si la ciudad —condensadora del *ethos* de una modernidad urbanológica, urbanomórfica y urbanocéntrica— genera las desigualdades que a su vez la alimentan, y dada la interdependencia entre urbanismo y capitalismo (Harvey 2013), los movimientos sociales han terminado haciendo de la urbe el objeto de su experimentación política (Corsín y Estalella 2013).

Este artículo es producto de un trabajo de campo multisituado (Marcus 2001), desarrollado de 2008 a 2012 en diferentes ciudades europeas pero centrado aquí especialmente en España. Parte de estas ideas fueron desarrolladas en mi tesis doctoral. Las siguientes viñetas etnográficas viajan entre el final de la *antiglobalización* —primera década de este siglo— y el inicio de la nueva ola global de movimientos, que en España arrancó en 2011 con el 15M. Primero definiré las tácticas del cuerpo en relación con el activismo. A continuación presentaré la estructura de retablo del artículo, compuesto de varios episodios y personajes. Después señalaré la metodología aplicada, una etnografía ambulante con la que rastrear las culturas políticas viajeras, propias del activismo contemporáneo. Antes de esbozar algunas conclusiones comentaré varios ejemplos de campo: de la acción directa del *black bloc* en las contracumbres altermundialistas al activismo cotidiano en un centro social autogestionado, de las prácticas del *Food Not Bombs* o la *Critical Mass* (que conectaban el cuerpo y la ciudad mediante dietas y bicicletas) al 15M.

Discutiendo la relación entre cuerpo y activismo, analizando su dimensión político-simbólica en los movimientos sociales y apoyándome en distintas viñetas de mi etnografía, con este artículo pretendo releer las «técnicas del cuerpo» maussianas y proponer un concepto complementario, político y epistemológico a la vez: las *tácticas del cuerpo*. Al mismo tiempo, con esta contribución trataré de discutir la relación entre cuerpo y ciudad (tanto tiempo desatendida en la literatura antropológica), y entre ciudad y movimientos sociales. Mi intuición de partida es que el cuerpo se ve alterado por las transformaciones urbanas, al tiempo que la ciudad puede ser alterada por la acción de los cuerpos. Estudiar el papel de los cuerpos en el activismo contemporáneo, analizar el papel actual de la ciudad y comprender la relación entre cuerpo y ciudad serán aquí los objetivos principales.

## TÁCTICAS DEL CUERPO

Técnicas para usar y estar en el cuerpo, decía Mauss (1936), rescatando la *bexis* aristotélica y usando el concepto de *habitus* popularizado después por Bourdieu (1998), quien explicó cómo la estructura y la clase se incorporan en la sociedad. Si lo que pretendía este último era superar, a través del *habitus* y la *practice*, las dicotomías objetivismo-subjetivismo y estructura-práctica, tal propósito continuó —entre otros— con autores como Jackson (1983) y Csordas (1990), quienes enfatizaron el valor de lo somático y el papel del cuerpo como sujeto. Para saltar de las «técnicas» a las *tácticas del cuerpo* me apoyaré en el paradigma del *embodiment* propuesto por Csordas. Un enfoque con el que superar la idea de que lo social se inscribe en el cuerpo para hablar de lo corporal como campo de la cultura, remarcando su carácter intersubjetivo, relacional, activo e intencional.

Por supuesto, este enfoque ya había sido advertido por el feminismo activista y académico, que vio la estrecha imbricación entre cuerpo, política y vida cotidiana, asumiendo el carácter artificial y cultural de nuestras categorías más íntimas (Beauvoir 1998; Friedan 2009; Mead 1998). La antropología del género, por ejemplo, ligada al feminismo desde sus orígenes (Martín Casares 2006; Méndez 2007), halló en el concepto de *género* un instrumento operativo de análisis científico a la par que un arma discursiva y epistemológica con que combatir el patriarcado (Moore 1991; Ortner 1972), si bien dicho término había sido inventado por la biomedicina en el contexto de la investigación de la intersexualidad (Preciado 2002). Precisamente, la concepción del género, y de la sexualidad, como una construcción política (Millet 2010), es buena para pensar el cuerpo en su vertiente táctica. Lo mismo que la crítica a la supuesta naturalidad del dimorfismo sexual y al binomio occidental masculino/femenino, que separa al sujeto del objeto y al cuerpo humano de la materialidad del mundo, negando otras concepciones del cuerpo y negando además el carácter provisional de los conceptos de sexo y género, conceptos fluidos y flexibles y no aislables de la realidad, pues dependen del contexto en que se los utiliza (Strathern 1988).

En este sentido, hablar de las tácticas del cuerpo en el contexto del activismo supone poner en cuestionamiento estos límites y dualismos, y abrirse a nuevas interpretaciones. Entre otras, cabe destacar la reciente aproximación que Ingold (2008) ha hecho al tema, proponiendo una suerte de «pensamiento relacional», situado y topo-

lógico, que rehúsa concebir el organismo como una unidad discreta, uniendo el cuerpo y el entorno en un *continuum*, en un *locus* experiencial que se hace y se entiende en la práctica, y que se sitúa y resitúa dinámicamente en un campo continuo de relaciones. Este nodo relacional es el que atraviesa en gran medida al activismo, el que hace del activista un agente o un recorte en una cadena de relaciones, y el que enreda su cuerpo con la comunidad y con el espacio urbano.

Volviendo al concepto de *embodiment*, este ha sido pensado como el conjunto de maneras en que la gente *habita* sus cuerpos (Scheper-Hughes 1992). Tal y como han hecho otras autoras (Lock y Farquhar 2007), Csordas no ve el cuerpo como objeto que estudiar en relación a la cultura sino como sujeto de esta, su terreno existencial, donde la conciencia se corporeiza. Un *estar en el mundo* que bebe de la fenomenología de Merleau-Ponty (1975), minando la distinción cartesiana cuerpo-mente y objeto-sujeto, y pensando el cuerpo-sujeto no como un modo de acceso al mundo sino como su vía de surgimiento.

He ahí su crítica a Mauss, quien desarrolló independientemente las nociones de «persona» y «técnicas del cuerpo». Definiéndolas aisladamente reprodujo la dualidad pensamiento-materia, alma-cuerpo, espíritu-carne; binarismo moderno que veía al cuerpo como objeto y resto (Le Breton 2010). Empero, en este artículo, al pensar el cuerpo como un terreno donde la conciencia se espacializa, su tacticidad en el activismo —en las luchas callejeras del *black bloc*, en las dietas de *Food, Not Bombs*, en el uso de las bicicletas en la Masa Crítica o en las acampadas del 15M— nos revela una intencionalidad política. Primero el lenguaje bélico y la lógica del combate, extendida aunque no exenta de críticas internas (pacifistas, feministas, etc.). Después el movimiento, exterior (en calles y plazas) o interior (en el terreno de los afectos y la subjetividad). Por último, y superando la dualidad persona/técnicas del cuerpo, la táctica —que encarna y lleva implícita la intención y la conciencia, que ensambla persona y técnica— expresa los usos políticos del cuerpo.

Cuerpo-sujeto que media en toda relación con el mundo y sabe de la ligazón mutuamente constitutiva entre cuerpo individual y social (Douglas 1988), pues el cuerpo —como nos demostró la antropología simbólica desde los sesenta— no es sino un microcosmos de lo social (Turner 1990). Cuerpo rebelde, en el caso del activismo, que se vive y narra como territorio de lucha y performatividad, y que produce un conjunto de «actos corporales subversivos» (Butler 2001) que se han multiplicado con la globalización capitalista, ligada intrínsecamente al sexismo y al racismo (Federici 2010). De hecho, la centralidad del cuerpo —en ciencias sociales y en el activismo— surge como reacción a la descentralización de todo lo demás (Harvey 2003), influida también por los procesos de despatriarcalización y descolonización del pensamiento dominante. La desterritorialización y la pérdida de confianza en el Estado y en las grandes narrativas (incluida el marxismo), reforzaron el interés por lo personal y lo cotidiano, y por el cuerpo en tanto escala íntima, geografía reconocible, espacio en que reducir la incertidumbre del mundo que nos rodea. Por ello debemos entender el cuerpo como signo condensado del espacio-tiempo más amplio del que forma parte (Munn 1992). Un cronotopo, poroso y abierto al mundo.

En este contexto, defino las tácticas del cuerpo como el conjunto de prácticas y representaciones, múltiples y polisémicas, públicas y colectivas, que orientadas y conscientemente intencionales instrumentalizan el cuerpo como enclave de resistencia,

usándolo, transformándolo, narrándolo y produciéndolo como un lugar de lo político, un terreno íntimo, semántico y experiencial en que la conciencia política se espacializa, sujeto a continuos, flexibles e inacabados procesos de construcción y reconstrucción, y sujeto igualmente a procesos amplios, complejos, abiertos y recombinantes de narración, imaginación, ritualización, simbolización y significación.



FIGURA 1.—Este retablo rebelde contiene algunas de las figuras y de las escenas protagonistas de mi etnografía, como los encapuchados del *black bloc*, los cicloactivistas de la Masa Crítica, la reivindicación del espacio público, las acampadas del 15M o la centralidad de la asamblea en el activismo, así como otras que no han podido ser presentadas ni desarrolladas en este artículo.  
Ilustración de David Buceta.

## RETABLO DE LA CIUDAD ACTIVISTA

En su libro de ficción organizado como una serie de relatos de viaje, Calvino (2013) describe un conjunto de «ciudades invisibles». En mi monografía sobre el activismo (Diz 2016), las prácticas y relatos de los protagonistas construían —cual ficción política con valor etnográfico— su propia ciudad imaginada, hecha de símbolos, mitos y rituales, con sus tiempos, narraciones, dramas, objetos, valores y memorias. Una ciudad que luchaba por emerger, levantada en su precariedad por actores anónimos,

invisibles. Para dar cuenta de los viajes y las historias usaré la imagen de un retablo, cuya estructura organiza este artículo.

Un retablo que es, por definición, polisémico. La tercera de sus acepciones<sup>2</sup>: 'Pequeño escenario en que se representaba una acción valiéndose de figurillas o títeres'. Como en una red que no existe *a priori* sino que es tejida en la acción, a las historias aquí contadas les sucederá lo que a las marionetas, que se vuelven más articuladas cuantos más hilos tienen. Al activista le ocurre lo que al títere: «Cuantos más enlaces tiene, más existe» (Latour 2008: 308). La segunda acepción: «Obra de arquitectura, hecha de piedra, madera u otra materia, que compone la decoración de un altar». La primera se reserva a un «conjunto o colección de figuras pintadas o de talla, que representan en serie una historia o suceso». Al interior de las iglesias católicas, el retablo cuenta una historia a través de imágenes y figuras. Historia dispuesta geométricamente, dividida en secciones horizontales separadas por molduras («cuerpos») y secciones verticales separadas por columnas («calles»). Una cuadrícula de calles y cuerpos. Eso constituye precisamente este trabajo: la intersección narrativa, por la vía etnográfica del activismo, del cuerpo y la calle, del cuerpo y la ciudad.

Porque el retablo, en su complejidad y polisemia, nos vale para escenificar la heterogeneidad del activismo contemporáneo —sus cruces e interconexiones, sus historias entrelazadas— así como para referir la metodología del trabajo de campo multisituado, desarrollado en distintos lugares, con varios colectivos y en torno a figuras diversas. A la vez escenario y narración, el retablo ejemplifica, además, el tablero urbano que es contado y recorrido a través de los cuerpos. Las narraciones de resistencia y «acción directa» del «bloque negro», la descripción de la vida cotidiana en un centro social autogestionado, el análisis de las prácticas de los comedores comunitarios (replicados en base al movimiento *Food, Not Bombs*) o de los paseos mensuales y reivindicativos de la Masa Crítica, y por último una lectura del 15M en relación con el contexto de la ciudad en crisis, serán los ejemplos que compongan entre sí este retablo activista, este cruce narrativo entre el cuerpo y la ciudad.

Al hablar de un retablo, vale decir que hace tiempo que lo sagrado trasciende lo religioso. El cuerpo y la calle funcionan como territorios de sacralidad activista. Democracia, asamblea o consenso son otros ingredientes de estas creencias, tan profanas y sagradas. Para la asamblea, santo y seña del activismo, vale recordar que su base en el consenso se retrotrae al mundo cuáquero de la *Society of Friends* (Graeber 2014), donde la toma de decisiones se vivía como un ejercicio espiritual que conectaba la comunidad con la divinidad. El feminismo de los setenta supo reciclar esta metodología. Hoy, la sociedad de consumo hace del culto al cuerpo una religión civil, y de este un objeto de salvación (Baudrillard 2012), pero la tradición occidental de la teoría política y la teología siempre estuvo marcada por la relación entre valores y corporalidad; el cristianismo se presenta metafísicamente, pero en sus relatos no hay mayor centralidad que la del cuerpo (Turner 1989).

A este desplazamiento de lo sagrado le sigue un desplazamiento de lo ritual y lo político. Si bien, al inicio, la antropología encaró la política como esfera autónoma, el estudio foucaultiano de las relaciones de poder —que atraviesan las instituciones— y los estudios feministas que politizaron lo personal e hicieron del cuerpo «un cam-

<sup>2</sup> Según el Diccionario de la Real Academia Española.

po de batalla» (como rezaba el eslogan creado en 1989 por Barbara Kruger en las marchas pro-aborto), consolidaron el paso de la política a lo político, hoy en día un «objeto complejo» (Abélès 1990). La influencia weberiana, clave en este salto de la estructura a la acción, sirve para leer la complejidad de una realidad política en que lo político recorre el campo del activismo, presente —como veremos— en cuerpos, espacios y lenguajes. Lo político es ahora un «espacio sin fronteras», que puede ganar en extensión lo que pierde en intensidad (Luque 1996).

Así, la imagen de un retablo, a la vez escenario y representación narrativa, nos vale para pensar la diversidad de sus ejes y figuras, pero también —en un provocador ejercicio de «imaginación etnográfica» (Fassin 2014)— para entrecruzar distintos temas e historias: cuerpo, ciudad, política, movimientos. El reto está en practicar una «antropología política del cuerpo» (Fassin 2003), analizando algunos de sus usos tácticos y sabiendo que cuerpo y espacio están interconectados (Low y Lawrence-Zúñiga 2003; Sennett 1997; Velasco 2007), siendo uno el reflejo del otro, o su respuesta (Comaroff 1985; Douglas 1988; Turner 1990)<sup>3</sup>.

## CULTURAS POLÍTICAS VIAJERAS: ETNOGRAFÍA E ITINERARIOS DE CAMPO

En este apartado metodológico, he de indicar que para seguir a los cuerpos y rastrear la cultura activista emprendí una etnografía ambulatoria, una suerte de nomadismo metodológico. Es decir, analizar las tácticas me obligaba a estudiar su despliegue, y estas se desplegaban en espacios múltiples, a veces en una ciudad, otras veces entre ciudades y otras entre países. Tuve que optar por un trabajo de campo multisituado (Marcus 2001), obligado a trazar variados itinerarios y a combinar las localizaciones fijas con una etnografía de las circulaciones (Appadurai 2002). También para el antropólogo, «salir a un espacio de trabajo presupone tácticas específicas de desplazamiento» (Clifford 1999: 72). Ante los viajes y la lógica global que recorre desde hace años los movimientos, el activismo se me presentaba como una red de culturas políticas viajeras. El campo guardaba más la apariencia de un *habitus* que de un lugar fijo, «un conjunto de disposiciones y prácticas corporizadas» (1999: 91).

Para el activista, igual que para el antropólogo, primaba un *estar allí* —en protestas y acciones— que tenía su valor, otorgando estatus y credibilidad. Actualizando la teoría de los capitales (Bourdieu 1998), la experiencia marcaba distinciones y concedía *capital activista*. Ambos debían *poner el cuerpo*. Incluso los trabajos más recientes, como el relacionado con la *revolución de la nieve* rusa —donde se siguen las manifestaciones a través de las redes sociales y se sugiere el paso del *being there* al

<sup>3</sup> En el plano urbano, recordemos que ya en la Antigüedad la ciudad se pensaba en relación al cuerpo (Sennett 1997). Con la Modernidad europea, los hallazgos médicos referidos a la circulación de la sangre condujeron a nuevas ideas sobre planificación urbana. Las metáforas biológicas —arterias urbanas, vías de circulación, pulmones— traducían la carne a la piedra. La nueva mirada sobre el cuerpo transformó la mirada sobre la urbe y así nació en el siglo XVIII la «medicina urbana» (Foucault 1990), que actuaba sobre los cuerpos. Las reformas decimonónicas del París de Haussmann, quien separó sectores ricos y pobres trazando bulevares que hacían respirar la ciudad, ejemplificaban no solo que los hallazgos médicos sobre el cuerpo se aplicaban a la ciudad, sino que lo hacían para diseñar en esta un cierto gobierno de los cuerpos.



*being then* en tanto copresencia temporal más que geográfica en el terreno—, recalcan el papel activo del cuerpo y la memoria en el quehacer antropológico (Gray 2016). En el ciberespacio o en la calle, el cuerpo en el trabajo de campo actúa como eje articulador de la dimensión sensorial del recuerdo (Valle 1997).

Dado que afectamos al campo tanto como este nos afecta, cabe destacar que «el primer informante del investigador es siempre uno mismo, que aprehende el espacio social que investiga en su propio cuerpo» (Ferrándiz 2011: 95). Participar en el terreno supone poner el cuerpo en acción, envolverlo en redes de sentidos (Stoller 1989), abordar la «dimensión carnal de la existencia» (Wacquant 2004) y producir «conocimiento situado» (Haraway 1995). Por supuesto, nada de esto es fácil, y el papel del antropólogo ha de negociarse repetidamente en el terreno, confrontando dilemas e inseguridades. En lo que aquí concierne, la metodología de la observación participante se veía puesta en entredicho en el contexto de la *acción directa* reivindicada por estos grupos; a veces uno participaba más que observaba, y se daba cuenta de que la implicación hacía retroalimentarse ambos polos, la observación y la participación. A esta técnica y a la del trabajo de campo multisituado, de las que este artículo se desprende, la acompañaron otras de corte cualitativo, entre las que destacan la revisión bibliográfica, las historias de vida y las entrevistas en profundidad.

En este caso, comprender las tramas activistas implicaba enfrentarse a una cultura engarzada localmente pero anudada a redes globales, imposible de aprehender en los límites de un solo paisaje etnográfico. Estos *paisajes de rebeldía* o *paisajes de activismo* —ampliando la categoría de paisajes globales (Appadurai 1991)— eran heterogéneos y llevaban impresa la huella de un pasaje. Así, recuperando la metáfora del cuerpo como *caminho* (Scheper-Hughes 1992), camino de vida y lucha, debía rastrear los *itinerarios del cuerpo* de los activistas (Esteban 2004; Ferrándiz 2011), que derivaban en variados itinerarios de campo. He ahí la primera viñeta etnográfica, mostrada a continuación y ubicada en la contracumbre de la ONU de 2009, en Copenhague. Así, la propuesta metodológica de lo multisituado (Marcus 2001), siempre local pero múltiple, servía para seguir historias, objetos o metáforas, pero primero debía seguir a los cuerpos. La vida de un activista pasa en primer lugar por hacerse un cuerpo, y así lo entendía nuestro siguiente protagonista.

## RESISTENCIA Y ACCIÓN DIRECTA

«Estas reuniones... Creo que es una cuestión espectacular por su parte y la nuestra». Así lo veía Ribas, treintañero de A Coruña, okupa y anarquista. Él inició su activismo tras la *batalla de Seattle* de 1999, acudiendo desde entonces —con el *black bloc* y durante la primera década del siglo XXI— a las contracumbres del movimiento *antiglobalización*<sup>4</sup>.

Ellos, lo que hacen con las cumbres es escenificar acuerdos que ya tienen más o menos preestablecidos... ¡escenificar su gobierno mundial! Darle un cuerpo y una estructura a un

<sup>4</sup> Se denomina *batalla de Seattle* a los enfrentamientos del 30 de noviembre de 1999 entre los manifestantes y la policía, durante la contracumbre celebrada contra la OMC, para muchos el momento fundacional del movimiento *antiglobalización* (Graeber 2009).

gobierno mundial a través de una pantomima mediática... Nuestro silencio es una aceptación táctica de este gobierno. Intentar impedir las cumbres, hasta con violencia, no es más que escenificar el rechazo social y global a esa política.

Quebrar el silencio y oponerse, poner el cuerpo en primera línea, hablar políticamente y decir no. El negativo funciona aquí como sustento, mecanismo que define la identidad colectiva: «perseverar en la negación equivale a preservar la integridad interior» (Zulaika 1990: 347). Durante años, Ribas y sus compañeros viajaron entre ciudades y países, de Génova (2001) a Barcelona (2002), de Lausanne (2003) a Rostock (2007), manifestando su disconformidad ante la globalización auspiciada por el Banco Mundial, el FMI o la OMC. Aquellas cumbres, según él, avivaban lo que Balandier (1994) describió como «teatrocracia», régimen de especialistas basado en el espectáculo y la dramatización mediática, que distanciaba a una parte de los ciudadanos, volviéndolos espectadores. Tal «anestesiamento catódico de la vida política» (1994: 13) probaba la estrecha ligazón de lo teatral y lo político, probaba que la dramaturgia del poder no es externa a su actividad (Geertz 2000).

En diciembre de 2009 seguí las rutas de varios activistas coruñeses a Copenhague, donde se celebraba el COP15, la Conferencia de la ONU sobre el Cambio Climático. La cumbre fue contestada en las calles. Protestas con éxito de convocatoria, que diez años después de Seattle parecían cerrar un ciclo global de movilizaciones. O así lo creían los activistas, quienes hablaban de «impasse» e «intermezzo». Hasta allí viajaron Ribas y compañía, encarnando esas culturas políticas viajeras que antes describía, enredadas en «conexiones transnacionales» (Hannerz 1998). Un activismo glocal basado en «redes de apoyo», que buscaba una «democracia profunda» y ejercía una «contra-gobernabilidad» más o menos efectiva (Appadurai 2002; Keck y Sikkink 1999; Tarrow 2010), convirtiendo lo transnacional en un nuevo espacio de imaginación y subjetivación (Juris y Khasnabish 2013).

En un contexto en que los cuerpos se mueven incesantemente alrededor del mundo —por incontables motivos, del negocio de órganos (Scheper-Hughes 2002) a las «cadenas globales de cuidados» resultantes de la feminización de las migraciones, que hacen circular remesas y generan un tipo de «maternidad en la distancia» (Hochschild 2000; Sánchez-Carretero 2005)—, también el activismo moviliza una suerte de cuerpos multisituados, que reparten su presencia entre sitios locales y encuentros globales. En una era en que la guerra se piensa como relación permanente (Hardt y Negri 2004), Ribas y sus compinches del *black bloc* acudían a Copenhague apelando a una «guerra social». Iban «a plantar batalla», decían, a poner el cuerpo en acción, frente a la policía. Resistencia, en otro contexto y por Mbembe, pensada como «visceral»; una respuesta a la brutalización del sistema nervioso típica del capitalismo (Fernández-Savater 2016). Una «política apasionada», afectiva, pensada antes por cierto feminismo (hooks 2000), pero incorporada aquí con bastante testosterona.

Vale decir, en este punto, que el *bloque negro* se autodefine precisamente como táctica, practicada en grandes movilizaciones por sujetos heterogéneos pero eminentemente masculinos. Actuando según la lógica del *bit-and-run*, atacan lo que entienden como símbolos del capitalismo, destrozando fachadas de bancos y multinacionales, prendiendo barricadas, rompiendo cámaras de vigilancia, pintarrajeando sedes gubernamentales o enfrentándose a antidisturbios, cuerpo a cuerpo o lanzando piedras y cócteles molotov. Accionan así una «cultura callejera de resistencia» (Bourgois



FIGURA 2.—En la imagen, un *black blocker* aparece ataviado con su vestimenta habitual, de color negro y encapuchado, ocultando su rostro y sujetando una garrafa de gasolina que llama a la acción directa y a la «guerra social». Estos *flyers* o volantes eran repartidos en las calles de Copenhague durante la celebración del COP15 en diciembre de 2009, pero desde semanas antes eran distribuidos por Internet para su libre difusión, por ejemplo a través de la página web de *Never Trust a Cop*, referenciada en el pie de la imagen.

2010), que al contrario que en la *inner city* sí se pone en práctica como forma consciente y no espontánea de expresión política.

«Acción directa», decía Ribas. «La única forma real de cambiar las cosas». «Auténtica», «inmediata» —romantizada, como tantas resistencias (Abu-Lughod 1990)—, separada de la política de representación. Acción somática que consiste en poner los valores en práctica, en «poner el cuerpo», encarnando un ideario político y viviendo «el sabor y el dolor de la acción» (Wacquant 2004: 31). Como en la esquina del *ring*, Ribas sabe que su cuerpo «es al mismo tiempo arma, bala y blanco» (2004: 31). Pañoletas, gorros, chupas, sudaderas, capuchas, botas. Ropa negra como signo de distinción del bloque (Figura 2). Acción directa porque es puesta en marcha sin intermediarios, y porque lo que perciben como «enemigos» (Estado, globalización, capitalismo) está corporizado en el policía, el banco o el McDonald's, al alcance de la mano (Dupuis-Déri 2010). Acción performativa que interviene en la ciudad al marcar y ritualizar el espacio, limpiándolo de aquello que juzgan inapropiado (Juris 2005).

En Copenhague, la aprobación los días previos del *Lømmelpakken*, paquete de leyes ‘antisvergüenzas’, reforzó el control policial y las detenciones preventivas, dejándolo al *black bloc* poco margen de maniobra. El 12 de diciembre, a -2 °C, Ribas y otras 967 personas fueron aplacadas preventivamente, atadas y tendidas durante horas en el asfalto, mientras varios centenares —terminada la manifestación— rodeaban el cordón policial al grito de «Let them go!». Muchos habían acudido para unirse al bloque negro. Otros, con ropa oscura, solo pasaban por allí. Nadie había hecho nada, pero eso no evitó el despliegue policial. Ante unos cuerpos criminalizados, veíamos la trama incorporada de una lección de gobierno. He ahí el carácter ritual del Estado, manufacturando su poder a partir del cuerpo de los detenidos; en sus carnes, veían surgir al Estado como fuerza material efectiva (Feldman 1991).



FIGURA 3.—968 personas, supuestamente vinculadas al *black bloc*, detenidas preventivamente en la calle Amagerbrogade, en el centro urbano de Copenhague. Después de varias horas a la intemperie, atadas y dispuestas en hileras sobre el frío asfalto, serían trasladadas en autobuses a la cárcel improvisada de Valby, unos 5 kilómetros al Sudoeste. 12 dic. 2009. Fotografía de Mads Nissen/Panos Pictures.

En verdad, tal despliegue no solo obedecía a una lógica de la excepción activada durante la cumbre, sino que manifestaba una tendencia en el urbanismo contemporáneo, basado en la «ecología del miedo» y donde la seguridad se relaciona con el aislamiento respecto a grupos considerados indeseables (Davis 2001). He ahí la proliferación de tecnologías de control y videovigilancia, el aumento de la segregación, privatización, fortificación y exclusión social (Caldeira 2007; Kohn 2004; Low 2001). Lógica de la excepción que se ha movido «del acontecimiento excepcional a la ex-

cepción potencial» (Ávila y Malo 2007: 599). En cualquier momento puede estallar la amenaza, encarnada aquí por activistas considerados *peligrosos*. Cacheos y detenciones operaban como fronteras internas, dispositivos de control que marcaban los cuerpos a través de los sitios, demarcando los sitios de cada cuerpo; y es que el control se ha vuelto difuso y abierto (Deleuze 1995). En la foto anterior (Figura 3), el control del espacio se traduce en el control del cuerpo rebelde. La ciudad, más que escenario, se vuelve dispositivo de vigilancia (Giorgi 2006).

Si el Estado hace legible la ciudad para controlarla, Ribas y sus colegas eran leídos como excedentes, *sinvergüenzas* que rondaban espacios sagrados como el centro urbano y los lugares de reunión. Materia sucia, fuera de lugar (Douglas 2007). Los prejuicios se aplicaban sobre la estética, y ante los arrestos masivos muchos borraban sus huellas: se deshacían de pegatinas y mapas, se anotaban en el brazo el teléfono del equipo legal. Así, el cuerpo veía su carne hecha texto, y su piel —una «piel social» (Turner 2012)— convertida en un espacio de inscripción ritual donde los dramas y las historias eran contadas.

Todos estos mecanismos de escaqueo ponían en marcha un lenguaje mudo pero parlante, el de un cuerpo leído entre líneas, y resultaban de una «política del disfraz y el anonimato», de una «prudencia táctica» (Scott 2003). Ejemplificaban, justamente, la transición de la técnica a la táctica, al politizar cada gesto en un contexto de confrontación. Sin embargo la policía, guiada por estereotipos, se llevaba por delante a aquellos que, como Jørgen, compartían la estética pero no la ética del *black bloc*. Activista *queer*, asiduo a los centros sociales de Copenhague, este diplomado danés había sido confundido varias veces con un *black blocker*. Su querencia por la filosofía *queer* le hacía replantearse la presentación de su cuerpo en la vida cotidiana, jugando subversivamente con su identidad sexual; al fin y al cabo en eso consiste dicha filosofía, en reivindicar la ambigüedad y fluidez de los cuerpos sexuados, deconstruyendo las identidades lineales y desestabilizando las normativas de género dominantes (Butler 2001; Preciado 2002). Jørgen, tras haber sido confundido con un *black blocker*, se (des)marcaba distintivamente elaborando sus propios códigos, ligados al uso del color rosa. Era frecuente verlo vestido de negro, sus botas atadas con cordones llamativos, de colores chillones como amarillo y rosa (Figura 4). Solía llevar las uñas pintadas:

Quando voy de negro y llevo capucha me convierto potencialmente en un *black blocker*. Para evitar que me detengan camino de una manifestación suelo ponerme algo extravagante (...). El rosa es una forma de enseñar mi color auténtico. Tiene que ver con mis convicciones *queer*. Los cordones señalan que no soy una amenaza. Son un escudo para que no me confundan con quien acaba de reventar un escaparate.

Jørgen habita y narra su cuerpo, así como la indumentaria que lo envuelve y las pinturas que lo presentan, como un espacio personal que es también político. «Politics for me is relations», dirá en resonancia con las aportaciones feministas (Millet 2010; Moore 1991), relaciones escenificadas y representadas a través del cuerpo. Su testimonio habla de estéticas inadecuadas para «lugares inoportunos». Por eso trata de hacer de su cuerpo un «escudo», lugar de escritura o proyección, pantalla, signo que no lo haga parecer una «amenaza». Cordones, colores y uñas forman parte del entramado geográfico que es su cuerpo, su territorio más cercano y moldeable. Ese es su modo de camuflarse y decirse otro, de construir un proyecto político que es también un «proyecto corporal» (Atkinson 2003).



FIGURA 4.—Aquí las botas de nuestro protagonista, fotografiadas por él mismo. Como partículas de un lenguaje, sus cordones nos hablan de una estética, de una ideología y de un cuerpo político. Así lo hacen también otros objetos y otros complementos que pueden verse en la habitación: bolso, paraguas, etc. Invierno de 2009. Fotografía de Jørgen.

Estas tácticas de visibilidad funcionaban como catálogo simbólico y código lingüístico, entre activistas y policías. Las vías de reconocimiento aplicadas para detener a *black blockers* implicaban juegos de adivinación referidos en otro contexto como *telling* (Feldman 1991). A través de una política de la mirada los cuerpos se volvían signos, leídos como «aliados» o «enemigos», con capacidad de contar y de contarse. La acción directa con la que Ribas lanzaba su cuerpo como mensaje quería distanciarse, decía, de una población «adormecida», que padecería una suerte de «anestesia cultural» (Feldman 1994). Pero el *black bloc* era solo una táctica más que ponía los cuerpos en escena, convirtiéndolos en tropos encarnados. Otras tácticas y otras expresiones serán presentadas en los dos siguientes apartados.

## ACTIVISMO Y VIDA COTIDIANA

Gonzalo, viejo militante antifranquista que había cedido un espacio en A Coruña para la creación de un centro social autogestionado —activo de 2008 a 2010—, solía referirse a «la gran política de la pequeñez». Quería politizar lo cotidiano. «Para arran-

car pequeñas conquistas hay que echar mano de mil tácticas», decía. Al margen del espectáculo puntual de las contracumbres y de prácticas como las del *black bloc*, la emergencia de centros sociales gestionados al margen de instituciones ejemplificaba la pluralidad de tácticas del movimiento, mostrando aquí el interés por una política de proximidad, gestada día a día y sin revuelo mediático. Hacia dentro, los activistas hacían del cuerpo un espacio de intervención. Hacia fuera, decían querer «ganar la calle» y «hacer barrio». En ambos casos, el sujeto individual y el colectivo se transformaba dinámicamente, a la vez producto y agente de la historia: terreno de acción, experiencia, memoria, estética y *storytelling* (Biehl, Good y Kleinman 2007).

En talleres de sexualidad, yoga y expresión corporal, en *performances*, el interior del cuerpo se asumía como aposento de autenticidad. Algo que había que (re)conocer. Había que mirar adentro y adquirir «capital corporal» (Wacquant 2004). Estas prácticas enfatizaban un cuidado de sí y un gobierno de sí, más o menos *autónomo* y *alternativo*, que luchaba contra las relaciones de poder dentro y fuera del centro social. Conocer el cuerpo implicaba ocuparse de él, y vigilarlo. Implicaba, como en un retablo, cierta espiritualidad: «la búsqueda, la práctica, las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad» (Foucault 1994: 38). El cuerpo era el signo del individuo, lugar de experimentación cuyos límites podían ser controlados.

Los activistas sabían que este interés por el yo cobraba relevancia táctica al enredarse en tramas sociales, al ensamblar cada experiencia con la de los demás; pasar del cuerpo a la calle implicaba transitar un camino de voluntad transformadora. Si lo personal es político lo es a fuerza de unir lo personal con lo que está *afuera*. Si el activismo hace de lo social el campo de lo político, lo personal ha de volverse social para hacerse político. He ahí el papel de los centros sociales, nexos entre interior y exterior. Surgidos ante una política de la representación que entienden como simulación, reducen y humanizan la escala de lo político. Para gobernarlos surge la asamblea, que como técnica y experiencia acumulada se vuelve también un trabajo sobre los cuerpos: «un saber corporal que se plasma en maneras de estar, de moverse, de tomar la palabra, de orientar la discusión» (Cañedo 2012: 372).

Afuera, decían, querían «ganar la calle» y «hacer barrio», conscientes de habitar una ciudad biopolítica que superpone lugares de trabajo, vida y lucha (Hardt y Negri 2009). Buscaban combatir el declive del espacio público y un orden urbano basado en la distancia, la privación sensorial y la falta de contacto (Sennett 1997). En este sentido, la distancia local-global se presentaba como una distancia en la distribución de los sentidos; su lucha, en cierto modo, resultaba una «experiencia sensual» (Hannerz 1998): querían ganar la calle, hacer, sentir, tocar y juntar el cuerpo con su entorno, poniendo de manifiesto la íntima relación entre el cuerpo y la ciudad, analizada en este artículo.

En ocasiones, los centros sociales de la ciudad organizaban comedores comunitarios basados en el reciclaje y la dieta vegana<sup>5</sup>. Traduciendo el movimiento internacio-

---

<sup>5</sup> Del griego *diáita*, la dieta significa 'modo de vida'. Además, es en ciertos países una asamblea política. Dieta y «régimen», pues, como regulación del cuerpo individual y del cuerpo político (Turner 1989). Aquí, las ideas sobre la salud —construidas mediante la dieta— operaban como metáforas con que pensar la sociedad. Porque hoy, un imperativo ético de salud se impone: «ethopolítica» traducida en autotécnicas con las que nos juzgamos y actuamos sobre nosotros

nal *Food, Not Bombs*, reciclaban en mercados los alimentos sobrantes y los servían en plazas. Sacando platos, sillas y mesas, enfatizaban la dimensión material de la política y ocupaban el espacio exterior. Mientras, la plaza recobraba parcialmente ese talante que tanto se le ha atribuido, el de ser un escenario para las expresiones de descontento (Low 2009). A su manera, circulando palabras y alimentos, materializaban el concepto de «táctica» de Certeau (1999), desplegándose en un espacio ya diseñado, resignificándolo y resimbolizándolo.

Tales rituales operaban primero sobre el cuerpo individual y comunitario. Para los más comprometidos con la moral vegana lo que circulaba al interior del cuerpo debía guardar relación con lo que manifestaba exteriormente: cubrirse con ropa adecuada, no proveniente de animales. Además, estos grados de pureza —en la vestimenta, en la dieta— querían vestir la plaza y limpiarla de sus símbolos dominantes. Así, fachadas de multinacionales convivían por un rato con un festín de pancartas y símbolos rebeldes. A la limpieza interior le correspondía otra exterior, pues la vivencia del cuerpo se entrelazaba íntima y políticamente con la experiencia de la ciudad, igual que un retablo ha de leerse entrecruzando ejes y figuras.

Esto ocurría en una ciudad que, como tantas, ya no puede leerse como unidad discreta, definida hoy por su capacidad para volcarse hacia el exterior (Augé 2009). Al igual que ocurre con la cultura, su vivencia ya no se entiende como contención y sus límites se tornan difusos. Desbordadas sus fronteras por la urbanización expansiva, funciona como ensamblaje metropolitano, engarzada en redes de ciudades conectadas mundialmente (Sassen 2003; Soja 2008). Además, a los cuerpos les ocurre lo que a las urbes, descentrados y conectados con el exterior a través de tecnologías (Augé 2007). Con sus tácticas y resistencias, estos activistas enredaban el cuerpo con su entorno inmediato y hacían de ambos el sitio de lo local.

Pero había otras formas en que los activistas del centro social replanteaban su relación con la urbe, por ejemplo poniendo el cuerpo en movimiento, no solo en marchas sino en *pedaladas* o *bicicletadas*. Usaban la bicicleta individual y colectivamente, en la Masa Crítica, un paseo mensual iniciado en San Francisco y que desde 1992 recorre ciudades de todo el mundo reivindicando la bici como transporte (Figura 5). Olivia, cicloactivista y asidua al centro social, definía su experiencia sobre ruedas en términos de un «vehículo relacional», frente al «encapsulamiento» del coche. «En bici estás más conectada con el entorno, a la vista de todos, sin aislamiento». Moverse en bici implicaba para ella una profunda acción sensorial: recorría la ciudad pedaleando, sudando, tocando. Al final, «lo que uno puede hacer en un espacio determina su modo de sentirlo» (Hall 1987: 72).

La bici, en su despliegue táctico sobre el espacio urbano, contraponía al movimiento centrífugo de la urbe un giro relocalizador. Frente a la «crisis táctil» del urbanismo (Sennett 1997), ella estrechaba la relación entre cuerpo y ciudad y cargaba los itinerarios de sensibilidad. «La bici te permite moverte de forma directa, como si fuese una prótesis de ti», decía Olivia, describiendo su relación con la máquina como una prolongación de su organismo, una especie de «tecno-cuerpo» (Haraway 1995). Cuerpos flexibles que trazaban sus rutas con una maniobrabilidad cimbreante, incorporando en

---

mismos (Rose 2012). Así, símbolo de libertad pero también de (auto)disciplina, el cuerpo sucede al alma en su función moral (Baudrillard 2012).



su pedaleo el paradigma de la flexibilidad extendido hoy al todo social (Martin 1994). Una flexibilidad que aparecía también en la identidad de los pedaleantes: «ciclousuario», «cicloactivista», «ciclista urbano», «biciclista»... son algunas categorías que empleaban para autodefinirse, marcando distancia con la categoría del «ciclista», restringida al mundo deportivo y publicitario y capaz de soterrar —decían— la dimensión táctica, simbólica, política e instrumental que reivindicaban para la bicicleta, la de ser «un medio de transporte más». Categorías múltiples que imposibilitan, como en todo activismo, reducir a la unidad la amalgama de culturas ciclistas contemporáneas (Cox 2015), pero categorías intercambiables y otra vez flexibles, pues alguien podía salir el fin de semana en un viaje por el campo con alforjas como «cicloturista», pero volver a la ciudad y pedalear entre semana como un «cicloactivista» entre los coches.

Unidos una vez al mes en la Masa Crítica, replanteaban la movilidad urbana espacial y temporalmente. Ponían el cuerpo entre los coches, frágil y precariamente —desnudos», decían— para «calmar el tráfico» y desacelerar el ritmo. Porque la Masa actuaba como una máquina de ritmos que producía otro tiempo urbano, más sereno. Era una «cuestión táctica», decían. Ocupar el centro de la calzada, circular en grupo, taponar las intersecciones, mantener la unidad... Frente a la «jungla», como definían a la ciudad-automóvil, practicaban «tácticas de supervivencia»: circular con precaución, evitar ciertas calles a ciertas horas, hacerse visibles... La Masa no era solo una manera de estar en el espacio, sino de producirlo. Justamente, la producción de otra experiencia del espacio urbano sería una de las proclamas que haría suya posteriormente el movimiento 15M, al cual atenderemos a continuación.



FIGURA 5.—Pedaleantes de la Masa Crítica recorriendo las calles del centro de la ciudad, en A Coruña. Fotografía de Moncho Vázquez.

## EL 15M Y LA CIUDAD EN CRISIS

Algunas de estas prácticas vistas en los apartados precedentes, anteriores en el tiempo y politizadoras del cuerpo y la ciudad, mostraban cómo el 15M no nacía de la nada, aunque movilizase a otros agentes en un nuevo contexto. El 15M irrumpió en mayo de 2011 con una manifestación convocada virtualmente con el lema «No somos mercancía en manos de políticos y banqueros». La marcha derivó en acampada, replicada en docenas de ciudades y precedida de mucha labor en redes sociales. Internet devino un foro para el «ciberactivismo» y la «tecnopolítica». Multitudes conectadas usaban tácticamente las herramientas digitales para la organización, comunicación y acción colectiva, generando un espacio público híbrido, entre el ciberespacio y las plazas (Castells 2012; Tascón y Quintana 2012).

Reclamando «democracia directa», el 15M se sirvió de los liderazgos débiles y la organización líquida de las redes sociales, traducidas en una coreografía asamblearia (Gerbaudo 2012). Si desde el levantamiento zapatista de 1994 la antiglobalización apelaba a «minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, diciendo «¡Ya Basta!»» (EZLN 1994), ahora se apelaba, con un lenguaje inclusivo, al «99%», y lo político podía surgir entre cualquiera. La crudeza de la crisis llevó al 15M a superar la casi exclusividad de perfiles jóvenes de clase media que nutrían las movilizaciones previas. Empero, infrarrepresentados los migrantes y las clases populares del extrarradio, los universitarios blancos seguían siendo mayoritarios.

Con todo, el 15M juntó los cuerpos en las plazas y volvió a poner de manifiesto la relación entre cuerpo y ciudad. Manióbró un *détournement* entre cuerpo y lenguaje, sabedor de su mutua imbricación (Butler 2001). «Me gustas democracia, pero estás como ausente». «No somos anti-sistema, el sistema es anti-nosotros». La estetización que permea al activismo tuvo su papel en el giro humorístico del 15M (Romanos 2016). Agudas frases se inscribían por doquier. Los giros e inversiones que el humor acentuaba buscaban resignificar lo político y lo democrático. El *stioib* era la forma humorística dominante, que se sobreidentifica con la idea parodiada (Yurchak 2003); un recurso común en contextos hipernormativizados, donde la forma hegemónica se repite a partir de un discurso autorizado. El giro heterónimo e indignado reproducía la forma y alteraba el significado (Fernández de Rota 2013). Desde el final de la dictadura, la «Cultura de la Transición» ha policiado el discurso sobre la realidad española, limitando qué hacer y decir en política, generando el solo relato de la democracia representativa (Fernández-Savater 2013). Frente a su monopolio semántico, el 15M reutilizó sus conceptos sagrados (democracia, Constitución, consenso, transición), tronchando el relato oficial. Se sobreidentificó con sus valores y llenó sus conceptos de otros sentidos. Con otras tácticas, incidiendo en lo somático y en la vulnerabilidad (Esteban 2015), reformulando lo político y lo sensible en la intersección de las prácticas corporales y las prácticas urbanas, usando cuerpos y palabras de modo distinto, logró lo que el *black bloc* buscaba desde Seattle: «romper el discurso» (Graeber 2009).

En las plazas, el cuerpo se desnudaba retóricamente hasta volverse un recurso táctico. Como indicó Fassín (2003), existen ocasiones en que el cuerpo sirve de recurso para reivindicar un derecho, debiendo ponerse «en escena y en palabras». A veces, cuando las demás fuentes de legitimidad parecen agotadas, hay que contar el cuerpo para suscitar amparo estatal. En las acampadas, durante las asambleas, se ponía

el cuerpo en escena y en palabras, desnudándolo ante los demás. En los turnos de «micro abierto» los presentes construían su relato de la crisis, invirtiendo el discurso oficial y hablando desde su experiencia (Figura 6). Politizaban su intimidad al sacarla afuera. Repetían conceptos que les afectaban: «crisis», «paro», «precariedad», «hipoteca», «futuro», «miedo». Pero pervivían diferencias, pues la narración del cuerpo recordaba sus «usos sociales» y la distinta «cultura somática» existente entre clases, que hablan de su cuerpo como lo viven: en diferencia (Boltanski 1971). Relatos de sin techo, parados, jóvenes emigrantes, gente desahuciada y que decía pasar hambre. No todas las historias eran tan dramáticas. Sin embargo, para muchos, el cuerpo se antojaba un recurso para reclamar derechos: perdiendo el trabajo o la casa, reducidas sus prestaciones, sufriendo recortes en salud y educación y debilitado el Estado social, el cuerpo emergía como un lugar de verdad cuando lo demás parecía desplomarse.



FIGURA 6.—Activistas y simpatizantes del 15M participando en el turno de «micro abierto», en la acampada instalada en el centro urbano de A Coruña. 20 de mayo de 2011.

Al desnudo le correspondía el reverso táctico del cuidado. Cada acampada sostenía una atención cuidadosa a los cuerpos (Corsín y Estalella 2013). Los vecinos llegaban con frutas y agua, reciclaban colchones y lonas, traían café. Los campistas hacían turnos para tomar actas o sujetar el megáfono, usaban la lengua de signos y se cuidaban entre palabras, empleando un lenguaje inclusivo heredado del feminismo. Si es cierto, como sugiere Mol (2002), que los sistemas de salud occidentales han

privilegiado la «lógica de la elección» frente a la «lógica del cuidado», reduciendo la agencia de los enfermos en pos del saber experto, quizá el 15M respondía al desafío de la autora, que llamaba a expandir los cuidados a otros contextos, promoviendo el bienestar del cuerpo como responsabilidad compartida y el papel activo de los afectados (Corsín y Estalella 2013). En acampadas y manifestaciones se vivía una política de «cuerpos en alianza», alineados en su precariedad (Butler 2011).

Cuerpos que se expresaban, como en los casos anteriores (luchas callejeras, comedores populares, bicicletadas), a través de la urbe. En efecto, las acampadas no solo reflejaban una ciudad en crisis —atascada en el contexto socioeconómico iniciado en 2008— sino una crisis de la ciudad. Segregada, privatizada, policiada, controlada, turistificada, gentrificada, inaccesible, cara, inabarcable. Una vez que la globalización ha estrechado el vínculo entre urbanismo y capitalismo y que la ciudad se vuelca en el «empresarialismo urbano» (Harvey 2007), los activistas la vuelven un maleable objeto para la política. Ante la debilidad del Estado, el descalabro de los sindicatos mayoritarios, la pérdida de peso de la fábrica y la crisis de legitimidad de los partidos, el 15M tenía en la ciudad su principal lugar de lucha. Al igual que el cuerpo, esta se volvía un recurso con que hacer valer su derecho a la democracia.

Porque su intervención física, pese a su precariedad, era una «intervención democrática» (Caldeira y Holston 2005). La infraestructura rebelde, los toldos y tiendas de campaña, erigían una «ciudad levantada» que contestaba la ciudad oficial (Delgado



FIGURA 7.—Miles de personas congregadas al anochecer entre pancartas, toldos y demás infraestructuras, reunidas en la acampada del 15M en la Puerta del Sol de Madrid, 21 may. 2011. Fotografía de Pablo García Villaraco, <<https://www.flickr.com/photos/pvillaraco/>>. Fecha de acceso: 19 feb. 2018.

2010). Aquella *miniciudad* quería autoconstruirse a imagen de la ciudad deseada: abierta, inclusiva, accesible, hospitalaria. Empero, no todos los cuerpos tenían igual cabida: ancianos y personas con movilidad reducida, por ejemplo, tenían problemas para encontrar su sitio<sup>6</sup>. Pero en las acampadas sus habitantes construían su ciudad tanto como esta los construía a ellos. Ensayaban, con sus manos, una democracia performativa que se iba haciendo en tanto se dejaba hacer, una democracia nunca acabada y que ha de ser reinventada y adecuada a los nuevos tiempos (Figura 7). Una participación que vinculaba la experiencia de los cuerpos con la ciudad autoconstruida, buena para pensar el urbanismo como intervención popular. Tal experimentación ofrecía otro paradigma, el de una ciudadanía que se va haciendo a medida que interviene democráticamente en su ciudad (Holston y Appadurai 1999).

A la par del momento experimental de la antropología, el 15M funcionó como ensayo y laboratorio (Cruells e Ibarra 2013). Ni lo público ni lo democrático venían dados. Había que construirlos en la praxis, entre el cuerpo y la ciudad. Cada acampada era una *performance* ejecutada somáticamente, que quería actualizar el «derecho a la ciudad» (Lefebvre 1976), esto es, superar la retórica del acceso a recursos y extenderlo hasta una intervención directa de la población; intervención política que sabe que «la reinención de la ciudad depende del ejercicio de un poder colectivo sobre el proceso de urbanización» (Harvey 2013: 20).

## CONCLUSIONES

En este artículo, apoyándome en distintas viñetas etnográficas, he releído las «técnicas del cuerpo» y he propuesto un concepto complementario, las *tácticas del cuerpo*, que he definido como el conjunto de prácticas y representaciones que —en el seno del activismo— instrumentalizan el cuerpo como enclave de resistencia, usándolo y produciéndolo como un lugar de lo político. Al llevar a cabo esta tarea y al desarrollar mi trabajo de campo, parecía por momentos afrontar una especie de fetichismo del cuerpo, una centralidad práctico-discursiva que podría estar ligada a un tipo de narcisismo contemporáneo (Esteban 2004).

Para dar el salto de la técnica a la táctica he releído a Mauss (1936) a través de varios autores. Al hacerlo, y al interesarme por los «usos políticos del cuerpo» (Fassin 2003) y por una concreta noción de «táctica» (Certeau 1999), he omitido conscientemente la dualidad maussiana —de herencia cartesiana— que separa «persona» y «cuerpo». Justamente por ello, la figura del activista —paradigma contemporáneo de conciencia y política incorporada— ha sustituido, en su encarnación táctica, a los conceptos de *persona e individuo*. En este sentido, habiendo criticado los binomios anteriores y habiendo analizado la densa relación entre el cuerpo y la ciudad (entre el cuerpo

<sup>6</sup> Cabe destacar, en este sentido, la emergencia de nuevos activismos que —si bien ya existían, en el contexto español, antes del 15M— han venido logrando desde entonces una notoria relevancia. Activismos que hacen del cuerpo su campo de batalla, luchando por su derecho a la ciudad y por las igualdades de acceso y reconocimiento; véase, por ejemplo, el caso del *fat activism* o 'activismo gordo', o el activismo transgénero, o los movimientos de vida independiente protagonizados por activistas con diversidad funcional, entre otros.

individual y el cuerpo social), cabe concluir que el activista no es ni la persona separada del cuerpo ni el individuo separado de lo social. Antes bien, sabiendo que los pares individuo-sociedad, singular-plural o parte-todo no son sino constructos artificiales, podríamos considerar al activista como una suerte de «persona fractal» (Wagner 2013), esto es, un recorte en una cadena de relaciones, un ser que —ligado íntimamente a su comunidad— es el todo y la parte a la vez, siendo la relación (o el juego profundo de relaciones) la clave de su fractalidad. El activista como un agente relacional y situado, que vive vinculado experiencialmente a su entorno (Ingold 2008; Strathern 1988).

Con todo lo expuesto, podemos decir que el activismo debe interpretarse como punto de llegada y no de partida; es decir, el activista no nace, se hace. A lo sumo, alguien se vuelve activista, en tanto emprende ritualmente una transformación interior, pasando de un estado a otro. Los casos comentados —el *black bloc*, los centros sociales, la Masa Crítica o el 15M— prueban que ser «activista» implica un modo de vida, un estado sociopolítico incorporado al que se llega tras transitar rituales, manipular símbolos, producir mitos y ejecutar acciones. El activista, con su conciencia, lenguaje, disciplina y compromiso, es un dador de tiempo, palabras y acciones, alguien capaz de vivir tácticamente. Y si el activismo consiste en vivir tácticamente, las tácticas del cuerpo hacen de este el primer lugar de lo político.

Tácticas que podrían agruparse distintamente. El *black bloc* o la Masa Crítica, por ejemplo, serían *tácticas de despliegue*, esparcidas por el territorio urbano. Hacia dentro, en el terreno de los afectos y la subjetividad, la cultura de la búsqueda y del cuidado corporal presente en talleres de sexualidad, dietas, *performances* o cursos de yoga, conformarían *tácticas de repliegue*, politizadas al realizarse comunitariamente. El 15M ejecutó mediante el humor sus *tácticas de inversión*, narrando el cuerpo y dándole la vuelta a las palabras y a las cosas, invirtiendo el discurso oficial y fabricando sus *versiones* de la crisis. Estas tres tácticas, claro está, coexisten y se yuxtaponen en el día a día de la ciudad activista, una ciudad dentro de la ciudad, invisible a veces, visible otras tantas, luchando cada día por emerger.

En este artículo, la estructura de retablo nos ha valido para subrayar las intersecciones entre cuerpo y ciudad, espacios de sacralidad activista y recursos de primer orden, además de para poner de relieve la heterogeneidad del activismo y de sus protagonistas, así como para enmarcar la metodología del trabajo de campo multisituado, realizado en distintos lugares y con distintos grupos. Habiendo analizado la relación entre cuerpo y activismo y entre cuerpo y ciudad, debo confirmar ahora mi intuición de partida: que el cuerpo se ve alterado por las transformaciones urbanas y que el diseño de la ciudad afecta a las prácticas del cuerpo, pero que también la ciudad puede ser alterada por la acción de los cuerpos, que pueden prefigurar y materializar otras ciudades posibles. Cuerpo y ciudad, en fin, se retroalimentan, y al descentramiento contemporáneo de la ciudad se le opone desde el activismo la centralidad moral, práctica, política, simbólica y discursiva del cuerpo.

En un juego de expansión y contracción, por un lado la ciudad se expande, se complejiza y se engarza en una red metropolitana; por otro, las comunidades activistas, aunque también se enredan globalmente, actúan en lugares concretos, recentrando su acción y componiendo un movimiento de contracción. De hecho, el cuerpo se vuelve un espacio desde el que repensar la ciudad, humanizando la escala de la po-

lítica. Representa un territorio de certezas, un labrado de símbolos que permite a cada cual gobernarse a sí mismo, frente a una política oficial cuyas decisiones se toman cada vez más lejos. Porque el gobierno de la ciudad encuentra hoy su parangón en el gobierno neoliberal de los cuerpos, que hace de cada uno un empresario de sí mismo, separado y convertido en una isla, un coto privado como tantas ciudades. En cambio, los cuerpos rebeldes, que existen cuando se juntan y se visibilizan, se reconstruyen en sus comunidades de resistencia como lugares para el reencuentro, con uno mismo, con los otros y con la ciudad. Santuarios políticos, enclaves de lucha, nodos sagrados en una red de cuerpos que, a su modo, hacen la ciudad que desean.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abélès, Marc. 1990. *Anthropologie de l'État*. París: Colin.
- Abu-Lughod, Lila. 1990. «The Romance of Resistance». *American Ethnologist* 17(1): 41-55. doi: <<https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.1.02a00030>>.
- Appadurai, Arjun. 1991. «Global Ethnoscapes», en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*: 191-210. Santa Fe: School of American Research Press.
- Appadurai, Arjun. 2002. «Deep Democracy». *Public Culture* 14(1): 21-47. doi: <<https://doi.org/10.1177/095624780101300203>>.
- Atkinson, Michael. 2003. *Tattooed*. Toronto: University of Toronto Press.
- Augé, Marc. 2007. *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, Marc. 2009. *Elogio de la bicicleta*. Barcelona: Gedisa.
- Ávila, Débora y Marta Malo. 2007. «¿Quién puede habitar la ciudad?», en Observatorio Metropolitano (eds.), *Madrid: ¿La suma de todos?*: 505-632. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Balandier, Georges. 1994. *El poder en escenas*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, Jean. 2012. *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- Beauvoir, Simone de. 1998. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Biehl, João, Byron Good y Arthur Kleinman (eds.) 2007. *Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Boltanski, Luc. 1971. «Les Usages Sociaux du Corps». *Annales* 26(1): 205-233.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Bourgois, Philippe. 2010. *En busca de respeto*. Madrid: Siglo XXI.
- Butler, Judith. 2001. *El género en disputa*. México: Paidós.
- Butler, Judith. 2011. «Bodies in Alliance and the Politics of the Street». Disponible en: <<http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>>. Fecha de acceso: 10 jun. 2011.
- Caldeira, Teresa. 2007. *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- Caldeira, Teresa y James Holston. 2005. «State and Urban Space in Brazil», en Aihwa Ong y Stephen Collier (eds.), *Global Assemblages*: 393-416. Oxford: Blackwell.
- Calvino, Italo. 2013. *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.
- Cañedo, Montserrat. 2012. «Multitudes urbanas: de las figuras y lógicas prácticas de la identificación política». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 67(2): 359-84. doi: <<https://dx.doi.org/10.3989/rctp.2012.13>>.
- Castells, Manuel. 2004. *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI.
- Castells, Manuel. 2012. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.
- Certeau, Michel de. 1999. *La invención de lo cotidiano*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Clifford, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Corsín, Alberto y Adolfo Estalella. 2013. «Asambleas populares: el ritmo urbano de una política de la experimentación», en Marta Cruells y Pedro Ibarra (eds.), *La democracia del futuro*: 61-80. Barcelona: Icaria.
- Cox, Peter (ed.). 2015. *Cycling Cultures*. Chester: University of Chester Press.

- Cruells, Marta y Pedro Ibarra (eds.). 2013. *La democracia del futuro*. Barcelona: Icaria.
- Csordas, Thomas. 1990. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology». *Ethos* 18(1): 5-47. doi: <<https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>>.
- Davis, Mike. 2001. *Control urbano*. Barcelona: Virus.
- Deleuze, Gilles. 1995. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Delgado, Manuel. 2010. «La ciudad levantada». *Architectonics, Mind, Land & Society* 19(20): 137-53.
- Diz, Carlos. 2016. *Políticas y tácticas del cuerpo: Retablos de la ciudad activista*. Tesis doctoral. A Coruña: Universidade da Coruña.
- Douglas, Mary. 1988. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- Douglas, Mary. 2007. *Pureza y peligro*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dupuis-Déri, Francis. 2010. «The Black Blocs Ten Years after Seattle». *Journal for the Study of Radicalism* 4(2): 45-82. doi: <<https://doi.org/10.1353/jsr.2010.0005>>.
- Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, Mari Luz. 2015. «La reformulación de la política, el activismo y la etnografía». *Ankulegi* 19: 75-93.
- EZLN. 1994. «Comunicado de prensa del Subcomandante Marcos». Disponible en: <<http://www.bibliotecas.tv/chiapas/may94/28may94.html>>. Fecha de acceso: 3 nov. 2013.
- Fassin, Didier. 2003. «Gobernar por los cuerpos». *Cuadernos de Antropología Social* 17: 49-78.
- Fassin, Didier. 2014. «True Life, Real Lives: Revisiting the Boundaries Between Ethnography and Fiction». *American Ethnologist* 41(1): 40-55. doi: <<https://doi.org/10.1111/amet.12059>>.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Feldman, Allen. 1991. *Formations of Violence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Feldman, Allen. 1994. «On Cultural Anesthesia». *American Ethnologist* 21(2): 404-418. doi: <<https://doi.org/10.1525/ae.1994.21.2.02a00100>>.
- Fernández de Rota, Antón. 2013. «El acontecimiento democrático». *Revista de Antropología Experimental* 13: 1-21.
- Fernández-Savater, Amador. 2013. «La Cultura de la Transición y el nuevo sentido común». *eldiario.es* 14 jun. Disponible en: <[http://www.eldiario.es/interferencias/Cultura\\_de\\_la\\_Transicion-segunda\\_transicion\\_6\\_113798632.html](http://www.eldiario.es/interferencias/Cultura_de_la_Transicion-segunda_transicion_6_113798632.html)>. Fecha de acceso: 8 dic. 2013.
- Fernández-Savater, Amador. 2016. «Entrevista con Achille Mbembe». *eldiario.es* 17 jun. Disponible en: <[http://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral\\_6\\_527807255.html](http://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_6_527807255.html)>. Fecha de acceso: 7 dic. 2016.
- Ferrándiz, Francisco. 2011. *Etnografías contemporáneas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1990. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1994. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Friedan, Betty. 2009. *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- Geertz, Clifford. 2000. *Negara*. Barcelona: Paidós.
- Gerbaudo, Paolo. 2012. *Tweets and the Streets*. Londres: Pluto Press.
- Giorgi, Alessandro de. 2006. *El gobierno de la excedencia*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Graeber, David. 2009. *Direct Action*. Edimburgo: AK Press.
- Graeber, David. 2014. *Somos el 99%*. Madrid: Capitán Swing.
- Gray, Patty A. 2016. «Memory, Body, and the Online Researcher». *American Ethnologist* 43(3): 500-10. doi: <<https://doi.org/10.1111/amet.12342>>.
- Hall, Edward. 1987. *La dimensión oculta*. Madrid: Siglo XXI.
- Hannerz, Ulf. 1998. *Conexiones transnacionales*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2004. *Multitud*. Barcelona: Debate.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2009. *Commonwealth*. Madrid: Akal.
- Harvey, David. 1979. *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Harvey, David. 2003. *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Harvey, David. 2007. *Espacios del capital*. Madrid: Akal.
- Harvey, David. 2013. *Rebel Cities*. Londres: Verso.
- Hochschild, Arlie. 2000. «Global Care Chains and Emotional Surplus Value», en Will Hutton y Anthony Giddens (eds.), *On the Edge*: 130-147. Londres: Jonathan Cape.



- Holston, James. 1999. «Spaces of Insurgent Citizenship», en James Holston y Arjun Appadurai (ed.), *Cities and Citizenship*: 155-177. Durham: Duke University Press.
- Holston, James y Arjun Appadurai (eds.). 1999. *Cities and Citizenship*. Durham: Duke University Press.
- hooks, Bell. 2000. *Passionate Politics*. Cambridge: South End Press.
- Ingold, Tim. 2008. «Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura», en Tomás Sánchez-Criado (ed.), *Tecnogénesis*: 1-33. Madrid: AIBR, Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red.
- Jackson, Michael. 1983. «Knowledge of the Body». *Man* 18(2): 327-345. doi: <<https://doi.org/10.2307/2801438>>.
- Juris, Jeffrey. 2005. «Violence Performed and Imagined». *Critique of Anthropology* 25(4): 413-432. doi: <<https://doi.org/10.1177/0308275X05058657>>.
- Juris, Jeffrey y Alex Khasnabish (eds.). 2013. *Insurgent Encounters*. Durham: Duke University Press
- Keck, Margaret y Kathryn Sikkink. 1999. «Transnational Advocacy Networks in International and Regional Politics». *International Social Science Journal* 51(159): 89-101. doi: <<https://doi.org/10.1111/1468-2451.00179>>
- Kohn, Margaret. 2004. *Brave New Neighborhoods*. Nueva York: Routledge.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial.
- Le Breton, David. 2010. «Una antropología del cuerpo en el mundo contemporáneo», en Javier Martínez y Anastasia Téllez (eds.), *Cuerpo y cultura*: 185-201. Barcelona: Icaria.
- Lefebvre, Henri. 1976. *Espacio y política*. Barcelona: Península.
- Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lock, Margaret y Judith Farquhar (eds.). 2007. *Beyond the Body Proper*. Durham: Duke University Press.
- Low, Setha. 2001. «The Edge and the Center». *American Anthropologist* 103(1): 45-58. doi: <<https://doi.org/10.1525/aa.2001.103.1.45>>.
- Low, Setha. 2009. «Cerrando y reabriendo el espacio público en la ciudad latinoamericana». *Cuadernos de Antropología Social* 30(1): 17-38.
- Low, Setha y Denise Lawrence-Zúñiga (eds.). 2003. *The Anthropology of Space and Place*. Oxford: Blackwell.
- Luque, Enrique. 1996. *Antropología política*. Barcelona: Ariel.
- Marcus, George. 2001. «Etnografía en/del Sistema Mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades* 11(22): 111-127.
- Martin, Emily. 1994. *Flexible Bodies*. Boston: Beacon Press.
- Martín Casares, Aurelia. 2006. *Antropología del género*. Madrid: Cátedra.
- Mauss, Marcel. 1936. «Les Techniques du Corps». *Journal de Psychologie* 32(3-4): 365-386.
- Mead, Margaret. 1998. *Sexo y temperamento*. Barcelona: Altaya.
- Méndez, Lourdes. 2007. *Antropología feminista*. Madrid: Síntesis.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1975. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Millet, Kate. 2010. *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple*. Durham: Duke University Press.
- Moore, Henrietta L. 1991. *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Munn, Nancy. 1992. *The Fame of Gawa*. Durham: Duke University Press.
- Ortner, Sherry. 1972. «Is female to male as nature is to culture?». *Feminist studies* 1(2): 5-31.
- Preciado, Beatriz. 2002. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Pensamiento Opera Prima.
- Romanos, Eduardo. 2016. «No es una Crisis, es que ya no te Quiero». Humor y protesta en el movimiento 15M». *Revista Internacional de Sociología* 74(3), e039. doi: <<https://doi.org/10.3989/ris.2016.74.3.039>>.
- Rose, Nikolas. 2012. *Políticas de la vida*. La Plata: UNIPE.
- Sánchez-Carretero, Cristina. 2005. «Motherhood From Afar». *Migration, A European Journal of International Migration and Ethnic Relations* 43: 145-164.
- Sassen, Saskia. 2003. *Contrageografías de la globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death without Weeping*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, Nancy. 2002. «Bodies for Sale-Whole or in Parts», en Nancy Scheper-Hughes y Loïc Wacquant (eds.), *Commodifying Bodies*: 1-9. Londres: SAGE.

- Scott, James. 2003. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla: Txalaparta.
- Sennett, Richard. 1997. *Carne y piedra*. Madrid: Alianza.
- Soja, Edward. 2008. *Postmetrópolis*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.
- Tarrow, Sidney. 2010. *El nuevo activismo transnacional*. Barcelona: Hacer.
- Tascón, Mario y Yolanda Quintana. 2012. *Ciberactivismo*. Madrid: Catarata.
- Turner, Bryan. 1989. *El cuerpo y la sociedad*. México: FCE.
- Turner, Terence. 2012. «The Social Skin». *HAU* 2(2): 486-504. doi: <<https://doi.org/10.14318/hau2.2.026>>.
- Turner, Victor. 1990. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Valle, Teresa del. 1997. «La memoria del cuerpo». *Arenal* 4(1): 59-74.
- Velasco, Honorio. 2007. *Cuerpo y espacio*. Madrid: Ramón Areces.
- Wacquant, Loïc. 2004. *Entre las cuerdas*. Madrid: Alianza.
- Wagner, Roy. 2013. «La persona fractal», en Montserrat Cañedo (ed.), *Cosmopolíticas*: 83-98. Madrid: Trotta.
- Yurchak, Alexei. 2003. «Soviet Hegemony of Form». *Comparative Studies in Society and History* 45(3): 480-510. doi: <<https://doi.org/10.1017/S0010417503000239>>.
- Zulaika, Joseba. (1990). *Violencia vasca*. Madrid: Nerea.

Fecha de recepción: 31 de mayo de 2017

Fecha de aceptación: 10 de noviembre de 2017