

Los nuevos movimientos sociales reencantan el mundo

New social movements re-enchant the world

Félix Talego Vázquez
Javier Hernández-Ramírez

Departamento de Antropología Social – Universidad de Sevilla

Resum

El artículo propone revisar los análisis convencionales sobre los nuevos movimientos sociales con la propuesta de que es necesario incorporar la dimensión afectiva o de adhesión emocional, sin la que, a nuestro juicio, difícilmente puede comprenderse la fuerza, la continuidad y las diversas prácticas que conllevan. Se trata de una propuesta exploratoria y crítica, a caballo entre el ensayo académico y el avance de algunas conclusiones de nuestras investigaciones. En primer lugar mostramos que las teorías recientes sobre los valores aportan nueva luz al tema. Seguidamente argumentamos que los temas que catalizan la atención de estos movimientos suponen en realidad procesos de patrimonialización. Por último, ilustramos brevemente la capacidad explicativa de las ideas que hemos propuesto con algunos ejemplos: las especies protegidas, las víctimas, los bienes comunes, los grupos étnicos minoritarios, la vecindad y lo local

Paraules claus: Nuevos movimientos sociales, valores, militancia, patrimonio cultural.

Abstract

We propose updating conventional approaches to new social movements by incorporating the role of affect. Including affect in our analyses makes it possible to understand the strength, continuity and diversity of these movements. First, we show that recent theories of values shed new light upon new social movements. Then, we argue that new social movements are attracted to processes of *heritagization*. Finally, we briefly illustrate the explanatory power of our model by examining several examples: endangered species, victims, common goods, ethnic minorities, neighborhoods, and “the local.”

Keywords: New social movements, values, militancy, cultural heritage.

Nuevos movimientos sociales. Valores y concepciones del mundo. Militancia y adhesión.

Desde el final de la segunda guerra mundial, con las movilizaciones pacifistas y estudiantiles contra las guerras coloniales y la carrera armamentística, se han hecho presentes nuevos actores colectivos de aliento impugnador distintos a los nacionalismos y los obrerismos. Nos referimos fundamentalmente al ecopacifismo, el feminismo, el alterglobalismo, el movimiento por los derechos humanos, el memorialismo y el patrimonialismo.¹ No los han sustituido o desbancado, pero su presencia ha hecho más plural el espacio público y más compleja la arena política, porque albergan concepciones del mundo, valores y marcos culturales distintos a los movimientos sociales hegemónicos hasta entonces.

Los “Nuevos Movimientos Sociales” (NMS) son una de las tendencias importantes de las sociedades contemporáneas (Touraine 2006).² Hay otras tendencias en el presente de nuestras sociedades que no se agrupan en el conjunto de estos movimientos y que suponen procesos de resurgimiento de lo religioso bajo nuevas formas. Llamamos a estas nuevas tendencias religiosas “Nuevos Movimientos Religiosos” (NMR). Los estudiosos de estos grupos refieren a menudo, precisamente, que las innovaciones religiosas contemporáneas suponen un “reencantamiento”. Y llegan incluso a cuestionar la tesis weberiana del desencantamiento del mundo (a nuestro criterio, entendiendo mal el razonamiento de Weber. Pero no entraremos aquí en esta polémica).

Mostraremos que en estos NMS reaparecen, bajo nuevas formas, motivos “reencantados”. Somos conscientes de lo inusual de adjetivar las manifestaciones típicas de los NMS como “reencantamiento”, “ocasiones de culto”, “veneración admirativa”, “lugares de peregrinación”. Es inusual porque no se duda –ni lo dudamos nosotros- que estos nuevos movimientos son un producto más de la secularización propia de nuestras sociedades. Acaso lo sean también los NMR, pero dejamos este asunto para otra ocasión.

Algunos de los autores interesados por los NMS recelan o rechazan directamente considerar así a estos movimientos justamente por ser fenómenos puramente seculares y asociar las experiencias de veneración, los cultos y peregrinaciones con manifestaciones exclusivas del ámbito religioso (Gellner, 1989; Llobera, 1996). Ya sabemos que la tradición sociológica ha hecho muy suya aquella máxima bíblica de “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Por su parte, quienes se identifican o simpatizan con las tendencias en cuestión, y participan en convocatorias, militan, etc., no admiten que se amalgamen sus inclinaciones y compromisos socio-políticos con las “irracionales” adhesiones religiosas, porque por lo general han interiorizado las razones de la sociología dominante, que, a su vez, provienen, como sabemos, de los enciclopedistas e ilustrados franceses, vía positivismo, y de la filosofía materialista del XIX, vía Carlos Marx (Bellah, 1967).

Propondremos algunas ideas para explicar los procesos de adhesión, fuerza movilizadora, orientación de conductas, configuración de identidades que constatamos

¹ Con “patrimonialismo” denominamos al movimiento de defensa del patrimonio cultural. Este fenómeno encuentra su raíz temprana en 1877 con la creación de la *Society for the Protection Ancient Building* (SPAB), liderada por William Morris, y se convierte en movimiento social a partir de la década de los ochenta del siglo XX, alcanzando en la actualidad una importante presencia en las sociedades occidentales (Hernández-Ramírez 2004).

² Alain Touraine establece en sus investigaciones el papel que los NMS juegan en la disputa del campo cultural y, por tanto, en las distintas concepciones del mundo alejadas de los liberalismos y marxismos.

en la ya larga historia de los NMS. Compararemos y relacionaremos dos conceptos: cosmovisión y valores.

La cosmovisión (*Weltanschauung*), en el sentido que el concepto tiene en la obra de Weber (Weber 1993), o también en la de Habermas (Habermas 1998), se define como un contenido proposicional de pretensión coherente y totalizador sobre el mundo, una explicación total del mismo que le otorga sentido; un “discurso”, que diría Foucault (Foucault 1983) o Ricoeur (Ricoeur 1991). La cercanía de este concepto con el de ideología, que procede de la sociología de Marx (Mannheim 1973), es clara. En cualquier caso, “concepción del mundo”, “ideología”, “discurso” son todos conceptos que permanecen en la matriz racionalista cartesiana, y son resultado de la necesidad humana de sentido. Desde este enfoque racionalista, una ideología constituye un sistema de ideas y de juicios, explícito y estructurado en torno a valores supremos, tales como la salvación, la igualdad o la pureza étnica, que sirve para describir, explicar, interpretar o justificar la situación de un grupo o de una colectividad, y propone una orientación precisa a la acción histórica de dicho grupo (Rocher 1979; Shils 1979).

Desarrollos más recientes de esta tradición, como el interaccionismo simbólico, la etnometodología, el institucionalismo y neo-institucionalismo, son propuestas válidas que han demostrado capacidad heurística para múltiples problemas (González de la Fe, T., 2003). Si bien, su sesgo común intelectualista y cognitivista les impide dar cuenta de las vivencias de entusiasmo, fascinación, admiración, abominación... y las adhesiones, lealtades, compromisos y hasta sacrificios (entendidos en su sentido genuino) que tales afectos y sentimientos son capaces de provocar en los sujetos. Ello no solo como resultado de “elecciones racionales” o de “afinidades electivas”, sino como fruto de atracción hacia algo que el sujeto percibe como sumo valor. William James habría dicho de estos racionalismos que son pensamiento, elaboraciones intelectuales, no experiencia, que es afecto (o desafecto), sentir y lazo con el mundo (James 1994). James supo ver que si es a través del pensamiento que llegamos a conocer el mundo, es por medio de la experiencia que llegamos a relacionarnos, a vincularnos al mismo.

Por ello, el segundo concepto que utilizaremos es el de valores; un concepto diferente a cosmovisión, no contrapuesto, pero sí diferente. Así lo subraya Hans Joas, que rescata, en lectura inteligente, a autores fundamentales de las ciencias sociales, como el propio William James, Emile Durkheim, Charles S. Peirce o John Dewey (Joas 2002). Ante todo, subraya Joas, los valores no son interiorizados por los sujetos de manera racional. Algo parecido plantea Aldous Huxley cuando afirma que la ciencia de la estética no es lo mismo que la práctica y apreciación estética, ni un medio inmediato para llegar a ella; como tampoco puede el estudio de la teología o el asentimiento mental a proposiciones teológicas ocupar el lugar del “nacimiento interior de Dios” (Huxley 2004: 54). En definitiva, los valores no son constructos abstractos aislados de nuestras formas de relación con el mundo (Joas 2002: 31). Cuando Durkheim analiza el extravío o pérdida del yo en el éxtasis colectivo (Durkheim 2003: 520-523); cuando Otto refiere la fascinación en la experiencia numinosa (Otto 2007: 64-65; 68-71); cuando mucho más tarde Rappaport trata de la imantación que ejercen los “principios sagrados fundamentales” (Rappaport 2001: 375-377; 396), hay en los tres la ascendencia de la tesis fundamental de James: en toda moral –o en toda ética, añadimos nosotros– hay algo no utilitario y no reductible a deber, sino atrayente y bueno (o repulsivo y nefando). Y lo sagrado (verdad culminante y valiosa en grado sumo) es aliento valorativo a la par que categoría de clasificación cognitiva; una combinación de reverencia fascinante y contenido proposicional.

Los valores se originan y arraigan en procesos de apertura de las fronteras del yo, ya sea mediante experiencias en el éxtasis individual (como lo subrayan los seguidores de James) o en rituales colectivos (como lo quieren los durkheimianos). También John Dewey incidió en la apertura del yo como base del vínculo a valores mediante cualquier vía de desbordamiento del egocentrismo y apertura ante el otro, como la piedad, la compasión (Dewey 1962, en Joas 2002: 44-45). En definitiva, el influjo de los valores sobre la conducta es innegable.

En este sentido, los lugares, temas, ocasiones que focalizan la atención de estos movimientos adquieren un aura o carisma que moviliza.³ Por ejemplo, los destinos turísticos⁴ que visitan las personas cercanas a los NMS son reinterpretados como especies de santuarios o lugares sagrados que concentran fuerzas primordiales generalmente amenazadas (naturaleza prístina, autenticidad cultural...). En esos espacios patrimonializados se adquieren suvenires y otro tipo de objetos que tienen el valor de talismanes y otorgan a su poseedor atributos identitarios que refuerzan su sentido de pertenencia (Hernández-Ramírez 2016).

Claro que hay otras aproximaciones que intentan explicar todo el aliento o energía humana que pueden concentrar y desplegar, de muchas formas, en múltiples direcciones, estos fenómenos colectivos que son los NMS. Como por ejemplo la tentativa que Gaxie ha llamado de las “retribuciones militantes”, en la línea de la antropología de los capitales de Bourdieu (Gaxie 2015). Es una perspectiva pertinente, que alumbró ángulos que quedarían opacados o deficientemente explicados de otra manera. Pero, con independencia de lo que plantea el propio Gaxie, no debe entenderse como una perspectiva contraria, sino complementaria y equilibradora de la que hemos subrayado antes. Gaxie se interesó en un primer texto sobre el tema (Gaxie 1977) por entender las condiciones que favorecen u obstaculizan la militancia política y la adhesión a causas en general. Le parecían completamente insatisfactorias las explicaciones marxistas y neomarxistas de las condiciones infraestructurales favorables, la conciencia de clase y todo eso. Y define las que llama “retribuciones simbólicas”, para comprender las condiciones que favorecen el compromiso, partiendo de reconocer que la militancia es una práctica cuyo carácter más o menos “encantado” se reproduce y se reactiva según ciertas condiciones propias. No niega la importancia del altruismo en la defensa de las causas colectivas, si bien, subraya la existencia de prestaciones y contraprestaciones, recompensas y, en general, estrategias de acumulación de prestigio⁵ por los militantes que alimentan indirectamente el compromiso con los idearios. Ciertamente, en el seno y área de influencia de estos grupos de “activistas”,

³ “Carisma” es el concepto que incorpora al acervo de las ciencias sociales Max Weber, que atribuye gran importancia a la dimensión experiencial y a la adhesión “irracional” a creencias y valores. Su mismo concepto de “racionalidad respecto a valores” entra de lleno en este ángulo, pues los valores no son racionales o irracionales, sino a-rracionales (Weber 1993: 2ª parte, cap. V).

⁴ No suele asociarse el turismo contemporáneo con peregrinación, salvo en aquellos casos notorios en que los viajeros tienen por destino celebraciones sagradas de los credos considerados convencionalmente religiosos. Pero esto debería ser revisado para reconocer que otras muchas prácticas turísticas son nuevas formas de peregrinación a nuevos lugares con nuevos simbolismos, pero igualmente investidos de carisma, capaces de suscitar admiración, fascinación, etc.

⁵ Es el “capital simbólico”, en el sentido que da a este concepto P. Bourdieu (Bourdieu 1997: 107), al que cita Gaxie (Gaxie 2015: 137-138). Hemos de señalar al paso que el análisis de Gaxie sobre las motivaciones de los actores sociales en pro de las “causas desinteresadas” no escapa, a pesar de todas sus prevenciones y advertencias, al presupuesto egocentrista, al utilitarismo, a la tesis implícita de economicismo nuclear en el proceder de los actores, siempre calculadores, siempre acumuladores. Es previsible, pues opera con el aparato conceptual de Bourdieu, preclaro abogado del egoísmo utilitarista en la teoría sociológica, como se desprende de toda su obra y en particular de su libro teórico principal (Bourdieu 1991). Gaxie, con Bourdieu, no cree en conductas genuinamente altruistas. Hace ya unos años que un autor reputado como M. Sahlins advirtió contra la inconsciente infiltración del economicismo calculador y utilitarista en la teoría (Sahlins 1988).

“militantes”, “concienciados”, se desarrollan nuevas formas de reconocimiento social y autoestima, avivando las motivaciones individuales en dirección a los valores legítimos, premiando los éxitos en “las causas” y convirtiéndolas de regreso en la vía privilegiada de reconocimiento social y autoafirmación.

Por tanto, el fuerte impulso humano al reconocimiento y aceptación por el grupo de referencia se edifica sobre la base de la vigencia de poderosos valores e idearios que, como apuntamos, integran contenido proposicional y reverencia fascinante. Ello explica que las moralidades no sean vividas solo como deber sino como inclinación, y que los motivos y temas que simbolizan y patrimonializan no sean meros iconos, sino referentes catalizadores de sentimientos reverenciales, admirativos, augustos, fascinantes, en grados y matices que dependen de los contextos y las personalidades de los sujetos concernidos.

Junto a la intensa interiorización de valores, constituye un refuerzo notable la dinámica de aceptación y reconocimiento identitario en la vida cotidiana de las entidades y comunidades de activistas. Únase a ello además el refrendo que al proceso de emergencia de los NMS aportan los nuevos rituales y performances (Talego, Coca y Del Río 2017; Hernández-Ramírez 2003) que han ido desplegando en el espacio público, en los que, como han mostrado entre otros Victor Turner o Roy Rappaport para estos procesos, los oficiantes comulgan, acatan y comunican los principios que el ritual expresa (Turner 1980: 30-31; Rappaport 2001: 186-189).

La articulación de estos fenómenos (valores, refuerzo identitario en la vida asociativa de los movimientos, expresión y comunión ritual) permite entender la vitalidad de los NMS, su capacidad de movilización colectiva, la abnegación de sus protagonistas y la patrimonialización de lugares y memorias. Siendo así, en el interior de los NMS, la defensa y reivindicación de determinados lugares y memorias como patrimonio no puede ser entendida única o principalmente en el marco de estrategias (retribuciones militantes). Tampoco los elementos elevados a la categoría de patrimonio cultural pueden ser entendidos como simples medios, recursos o instrumentos capaces de ofrecer utilidades. De hecho, son muchos los autores que definen los NMS como movimientos de la identidad (Laraña y Gusfield 1994), porque crean comunidades simbólicas afectivas que van más allá de las asociaciones modernas organizadas en torno a grandes narrativas (Innerarity 2004). Dentro de su diversidad, coinciden en desplazar el énfasis en el progreso (característico de organizaciones de la modernidad como el partido o el sindicato) hacia la cultura, el pasado, el medio ambiente y la identidad (Harvey 1990). En tal empresa se procede a la reinterpretación de la historia oficial (ya sea vecinal, local o étnica), la revalorización de la memoria de sujetos minusvalorados e invisibilizados y de lo vernáculo, con todo lo que ello supone en cambios en gustos y hábitos cotidianos.

En los NMS se aprecian a menudo amalgamas más o menos duraderas de las diferentes propuestas, sin embargo, sus raíces y fundamentos son diferentes. Evidencia de ello es el rico panorama de resignificaciones de viejos motivos y lugares de la cultura occidental, o también la atribución de fuerza simbólica especial -positiva o negativa- a temas, memorias, territorios y ocasiones que venían siendo meros recursos o fondos desdibujados del medio natural o social.

En las siguientes páginas se analizarán nuevos lugares, motivos, patrimonializaciones, ocasiones de veneración y prácticas sociales presentes en los distintos NMS. Veremos también cómo muchas de las manifestaciones del turismo contemporáneo suponen nuevas formas de peregrinación de nuestras sociedades secularizadas.

Lugares, motivos y ocasiones de veneración de los nuevos movimientos sociales

Especies endémicas y espacios naturales

Animales, especies endémicas, bosques primarios, humedales, glaciares... son valorados y patrimonializados por ecologistas en general y conservacionistas en particular. Especies salvajes y espacios no productivos que se desconsideraban antes como alimañas o malezas reciben atención especial por estos colectivos. Hay en esta resignificación nuevos modos de zoolatría, fitolatría y topolatría. No es suficiente responder que se hace porque están en peligro de extinción —lo que es verdad—. Es necesario entender qué tramas significativas han convertido en relevante y grave la posibilidad de que desaparezca esta o aquella especie o se degrade un lugar, lo que requiere a su vez contextualizar sus nuevas significaciones.

Sin embargo, la perspectiva crecentista⁶ concibe que todos los elementos del medio agreste son meramente recursos, según lo que aporten al “sistema económico”. Esta cosmovisión que interpreta el medio en su conjunto como recurso lo ubica en el ámbito profano, mientras que la cosmovisión ecologista eleva muchos de los elementos del medio a la categoría sagrada de patrimonio, por tanto un fin, o sea inviolable. El dominio indiscutido hasta hace solo unas décadas del crecentismo hacía impensable la idea de “desaparición de especies”, ya que la naturaleza se concebía como un fondo en regeneración perpetua, carente de límites o, al menos, sin límites precisos y contra el que era necesaria la continua actividad humana de “lucha contra alimañas y maleza”. Toda roturación era concebida como una ganancia, como una ampliación de frontera que se obtenía de ese fondo de límites ignotos de la naturaleza agreste, del “monte”, de la “selva salvaje”.

Pero a partir de los años setenta, los ambientalistas comenzarán a considerar a las “alimañas” como “compañeros del hombre” (Frigolé 2012: 180). Esto supone algo más, y de mayor calado, que un cambio de lugar de especies y lugares en los sistemas clasificatorios del medio natural, siendo una nueva categoría en esos sistemas clasificatorios, la categoría de “Patrimonio Natural”. Categoría inexistente en el imaginario crecentista. El ecologismo es portador de una nueva cosmología y es solo en el seno de la misma que cobra sentido la categoría patrimonio natural. No es el paradigma y la cosmología hegemónica, aunque sí está presente y es hecha valer en muchos conflictos por la definición y usos del medio, aquellos que la comunidad académica llama “conflictos ambientales” (Guimarães y Pérez Cebada 2016).

Grupos étnicos minoritarios

⁶ Llamamos discurso crecentista a la ideología liberal o, más precisamente, al pensamiento económico que inaugura Adam Smith, que continúa enseñándose en las escuelas de economía y se utiliza como legitimación del orden institucional vigente. Según este discurso, la riqueza “se crea” en el proceso de producción y se realiza en el mercadeo, y el sentido de la humanidad y de cada ser humano es contribuir o, al menos, no estorbar ese proceso de creación de riqueza, siendo su destino un estadio de abundancia material y confort universales. En lo fundamental, el marxismo participa del crecentismo (“desarrollo de las fuerzas productivas”, etc), e históricamente ha contribuido decisivamente a su encumbramiento como Verdad fundamental. Para una revisión crítica de estas “Verdades” recomendamos la lectura de algunas obras (Arendt, 1996; Munford, 1971; Naredo, 1995). El llamar aquí crecentismo a este liberal-marxismo es porque enfatiza de esa ideología lo que es su elemento más contrastivo con todas las que pueden considerarse variaciones del tronco común ecologista: para estas, los hombres no “crean”, sino que, en todo caso, elaboran y transforman la riqueza creada por los procesos geológicos y orgánicos de la vida; que en lo esencial la riqueza está creada y que el sentido de la humanidad no es acabar un proceso supuestamente inacabado, sino cuidar y administrar esa Obra Creada.

Los grupos étnicos minoritarios o aborígenes u originarios (swuar, yanomamis, pigmeos, bosquimanos...) son considerados por estos movimientos portadores de valores de autenticidad y guardianes de la naturaleza. La lucha por la supervivencia de los mismos activa el surgimiento y desarrollo de nuevas entidades sociales de defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas (Survival International, IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas...).

Es significativo resaltar que, todavía a mitad del siglo XX, estos grupos eran categorizados “pueblos atrasados”, “analfabetos” o “campesinos de agricultura de subsistencia”, según los casos. Sin embargo, hoy, entre alterglobalistas, ecologistas, defensores de los derechos de los pueblos, etc. estos grupos son vistos como depositarios de valores y prácticas valiosas y a defender. Así por ejemplo, el interés que ha despertado la cosmovisión ancestral kichwa del Sumak Kawsay (Acosta 2013); o también los recientes desarrollos teóricos sobre el “giro ontológico” o la “ontología política” que incorpora otras formas de concebir la humano-animal distintas a la occidental (Descola 2012; Blaser 2014). En su página web Survival international declara:

“Existimos para evitar la aniquilación de pueblos indígenas y tribales y para proporcionarles una plataforma desde la cual dirigirse al mundo de forma que puedan dar testimonio de la violencia genocida, la esclavitud y el racismo al que se enfrentan a diario. Presionando a los poderosos ayudamos a defender las vidas, tierras y futuros de pueblos que deberían tener los mismos derechos que otras sociedades contemporáneas” (<http://www.survival.es/>).

Ciertamente, el altermundismo cuenta también con sus santuarios: la visita a escenarios de guerrillas que abandonan las armas (la Chiapas del Subcomandante Marcos, por ejemplo)⁷, a poblaciones irredentas y revolucionarias (la Marinaleda andaluza, por citar un caso cercano), la participación en proyectos de cooperación con poblaciones del tercer mundo, etc. son algunos de los destinos frecuentados por personas identificadas con estos movimientos. Hay en la geografía mental de los alterglobalistas también puntos negros que vienen siendo objeto de manifestaciones de protesta: así, por ejemplo, en las manifestaciones contra el Foro Económico Mundial del año 2000 los activistas rompieron las cristaleras de McDonald’s, otro símbolo de la globalización. En la misma línea cabe interpretar las protestas habidas en España y Latinoamérica en 1992 contra los fastos organizados con motivo del quinientos aniversario de la conquista de América.

Víctimas

Algunas categorías de víctimas de crímenes de Estado o de violencia patriarcal han sido resignificadas por estos movimientos. En general, se observa una tendencia a valorizar a víctimas genéricas y anónimas: mujeres maltratadas para el feminismo; víctimas políticas para el memorialismo y el movimiento por los derechos humanos, víctimas étnicas (etnocidios). Atrás va quedando el culto a héroes y heroínas característico de los movimientos y organizaciones clásicas de la modernidad (Che Guevara, Daoiz y Velarde, Agustina de Aragón, Don Pelayo, etc.).

⁷ Repárese en que la insurgencia encabezada por Zapata en el contexto de la revolución mexicana de principios del siglo XX fue vista como un levantamiento de campesinos, y así la consideró el propio Zapata (Krauze 1987). Sin embargo, ya a finales del siglo, la invocación del zapatismo en la insurgencia de los lacandones chiapanecos vino investida de un notorio simbolismo étnico: los biznietos de Zapata abandonaban los atributos labriegos y enarbolaban los ancestrales.

La geografía se va poblando de “lugares de la memoria”, donde se erigen monolitos, placas, esculturas y otros símbolos que homenajean a víctimas represaliadas en guerras civiles y genocidios. Lugares que poco a poco se convierten en destinos visitados por determinados grupos sociales sensibilizados con estos trágicos episodios. El fenómeno está dando lugar a una modalidad turística conocida como turismo de la memoria (González Vázquez 2016). Este fenómeno internacional atrae a crecientes sectores de turistas -muchos de ellos cercanos o pertenecientes al movimiento memorialista- que se acercan a sitios tales como el campo de concentración de Auschwitz (Polonia), la isla de Goré en Senegal (enclave principal del comercio de esclavos), el espacio ocupado por las Torres Gemelas, el museo de la Guerra (Phnom Penh en Camboya), el museo de la Guerra en Vietnam... y en España a espacios dignificados hoy que se emplazan sobre las fosas comunes de republicanos víctimas de la represión franquista. Aquí los enclaves de la atrocidad humana son construidos como atracciones turísticas, lo que refleja dos aspectos interesantes: de un lado, la complejidad del fenómeno turístico (con frecuencia percibido superficialmente como una actividad frívola), de otro, el carácter global del memorialismo. No obstante, conviene distinguir este tipo de turismo “memorialista” del turismo negro (*dark tourism* o *thanatourism*) que se caracteriza por la visita a estos espacios del horror, pero con ánimo eugenésico, pues su sentido es la celebración del presente frente a un pasado (presuntamente) superado, no deseado y terrible. Esto nos revela que un mismo lugar puede ser percibido y experimentado de forma distinta por sus visitantes.⁸

Bienes comunales y ambientales

El obrerismo y el economicismo conceptúan las grandes infraestructuras, los paisajes industriales, el crecimiento urbano y, en general, la gran escala como signos positivos, testimonios de la “creación de riqueza” que traerán “bienestar”. Es el imaginario crecentista que resumió J. M. Keynes cuando aconsejó en los años treinta que “por lo menos durante otros cien años debemos simular (...) que lo bello es sucio y lo sucio es bello, porque lo sucio es útil y lo bello no lo es” (en Schumacher 1983: 24). De ahí que las resistencias indígenas y campesinas contra las presas y obras hidráulicas, proyectos mineros y grandes infraestructuras han sido y son vistas por el obrerismo como “atraso” o “conservadurismo”, o como “romanticismo nostálgico” cuando son cuestionadas por minorías artísticas o filosóficas.

Muy diferente es el juicio que esos “megaproyectos”⁹ merecen a las tendencias no obreristas y no crecentistas: alterglobalismo y ecologismo en particular. Estos actores consideran la gran escala, sea minera, industrial, urbana o agraria, espacios negros, cargados de fuerza simbólica negativa, testimonios de un modelo civilizatorio insostenible, esquilador y generador de una injusta hipoteca ambiental para las generaciones futuras. Y, al contrario, la pequeña escala aldeana, la defensa de las formas de gestión comunal y las resistencias frente a las grandes obras de ingeniería

⁸ En el *dark tourism*, la atracción está en acercarse a la muerte y la tragedia, con un horror controlado (Stone y Sharpley 2008).

⁹ El término “megaproyecto” remite al concepto de “megamáquina” que utiliza Lewis Mumford para caracterizar los sistemas de trabajo coactivos y centralizados en los que personas son empleadas como objetos o piezas de un engranaje organizativo a gran escala. Una de sus primeras realizaciones fueron las pirámides egipcias y otras grandes obras de la antigüedad (Mumford 1971).

representan para ellos símbolos memorables, fronteras frente al “industrialismo arrasador”¹⁰.

El proyecto EJOLT, sobre conflictos ambientales en el mundo, dirigido por J. Martínez Alier, ha elaborado una cartografía y sucesivos informes que evidencian que los problemas ambientales y sociales que causan el extractivismo minero y otros megaproyectos no solo no disminuyen sino que aumentan. El repertorio de luchas contrarias a los megaproyectos y por la defensa de los bienes comunes del campesinado, así como en pro de los derechos de los pueblos originarios cuando se ven amenazados por megaproyectos, evidencia que el sentido de las luchas emergentes ya no es el característico representado por la tradicional “lucha de clases” (Proyecto EJOLT, <http://www.ejolt.org/>). La orientación teórica (y política) que inspira este proyecto es sintomática de una lenta reorientación de la mirada académica e intelectual sobre las grandes obras o megaproyectos: ya no se atiende tanto, o no se atiende solo, a la pugna de clase, sino que toda ella se ve a la nueva luz de la voracidad de la cosmovisión productivista.

Son muchos los ejemplos que podríamos aducir de esta oposición creciente a los grandes proyectos industriales, pero será ilustrativo ceñirnos al caso de la historia de las protestas en la cuenca minera de Río Tinto, donde de forma pionera han venido ensayándose los procedimientos de la minería industrial y a cielo abierto desde el último tercio del siglo XIX. Es por ello paradigmático, dado además la centralidad de lo minero en la sociedad industrial contemporánea¹¹: el 4 de febrero de 1888 una manifestación pacífica que, al grito de “Abajo los humos, arriba la agricultura”, se había concentrado en la plaza de Riotinto convocada por la Liga Contra las Calcinaciones, terminó en tragedia: una descarga de fusilería del ejército causó la muerte a más de cien personas. Eran mujeres, hombres, niños, ancianos, campesinos, mineros, vecinos, acompañados por una banda de música. Estaban articulados en la Liga contra las Calcinaciones y en las incipientes organizaciones sindicales. Exigían mejoras en el trabajo y, simultáneamente, el fin de la lluvia ácida (anhídrido sulfúrico), provocada por la calcinación al aire libre de piritas a una escala sin precedentes.

La gravedad de los hechos del “Año de los Tiros”, como popularmente fue conocido el suceso, provocó un intenso debate en el Parlamento español, y gran eco mediático en la prensa nacional e internacional (Ferrero 1988; Pérez Cebada 1999; Garrido y Pérez Cebada 2016). Pero el hecho fue cayendo en el olvido y cuando los sindicatos obreros lograron recuperar fuerzas, las razones de aquella movilización y su final sangriento fueron apenas invocadas por los protagonistas obreros en su “lucha de clase”. Porque la protesta de 1888 no había sido solo ni principalmente una “lucha obrera”, “de clase”, por lo que no fueron entendidas y no encajaron con las protestas que renacen con el siglo XX, que serán ya ortodoxamente “de clase”, deudoras de la mitología marxista, centradas en la disputa por la apropiación del “excedente” o “plusvalía”, pero favorables al “aumento de la producción” y al incremento de escala. Hasta los años setenta del siglo XX, la sociedad civil de la cuenca minera no volvería a movilizarse aglutinada por el derecho a un ambiente saludable, pero muy tímidamente y

¹⁰ La “gran escala” que tiende a lo global, que viene siendo aplaudida por el economicismo liberal y por los marxismos realmente existentes como “desarrollo”, es considerada por estos nuevos agentes políticos con prevención crítica, como “megaproyectos” que traicionan el principio de “lo pequeño es hermoso” (Schumacher 1983; Aguilera y Naredo 2009; Merrow 2011; Delgado y del Moral 2016).

¹¹ La condición central de lo minero en nuestra sociedad industrial (que no postindustrial) fue señalada por L. Mumford en lo que llamó la “hipótesis del minero”. Haciendo suyas algunas reflexiones de Le Play, afirmó que la cosa principal que sale de la mina no es oro o carbón, sino el minero (Mumford 1971: 89). Por su parte B. Russell señaló que la psicología propia del poderoso en la era industrial se resume en un desmedido afán por las transformaciones del paisaje (Russell 1986: 124).

sin que haya despegado aun, dada la dimensión descomunal de la contaminación (montañas de escorias con diversos grados de acidez y metales pesados; balsas de aguas ácidas y metales pesados, cortas abandonadas unas, activas otras, pero con cantidades ingentes e inabordables de residuos peligrosos; ríos y rías muertos o seriamente contaminados, etc). Es importante subrayar que esta desmovilización respecto a los incuestionables problemas ambientales evidencia insensibilización de la población local, pero tal insensibilización es también el resultado de los clásicos motivos industrialistas que el obrerismo nunca ha cuestionado¹².

El vecindario como comunidad simbólica

Los procesos de “gentrificación” en los centros urbanos son vistos como signos de vitalidad y modernidad urbana, como “ocasiones de crecimiento” por el economicismo, obrerista o liberal. Al respecto, las perspectivas obreristas de signo socialista o marxista propugnan frenar o subvertir las dinámicas de desplazamiento hacia las periferias urbanas de los sectores populares en general, pero sin cuestionar el crecimiento urbano (Castells 1986). Mientras, desde la óptica alterglobalista, ecologista y patrimonialista, se signan negativamente y se erigen frente a tales tendencias espacios emblemáticos de pervivencia vecinal y lugares okupados, en los que no se reivindica ya lo obrero o las “clases trabajadoras”, sino lo vecinal y convivencial, en el sentido que ello tiene por ejemplo en la propuesta de Ivan Illich (Illich 1974).

En coherencia con estas nuevas perspectivas críticas del industrialismo y la profesionalización, patrimonialistas y alterglobalistas defienden los modos de vida vecinales (residenciales, sociales, asociativos, de oficios artesanales, de alimentos cercanos y de temporada, de huertos urbanos). Estas formas de vida próximas, pequeñas” (Schumacher 1983), se erigen en el argumento central para oponerse a estos procesos de gentrificación. En estas luchas se reivindica la preservación de un urbanismo y una arquitectura vernácula inclusiva que siga siendo habitada por sus moradores tradicionales. Aquí el vecino, el pequeño comerciante, el artesano y la convivialidad son los principales referentes patrimonializados.

Desde hace unas décadas, en los cascos históricos las ciudades se enfrentan visiones distintas sobre lo que es susceptible de convertir en patrimonio, sus contenidos, qué proteger y qué “poner en valor”. Para determinados sectores e intereses vinculados al turismo, el patrimonio de las ciudades es el histórico, su valor radica en la antigüedad de los bienes y su puesta en valor obedece a intereses nacionalitarios, artísticos y mercantiles. El sector turístico pretende que aquello que se patrimonialice rinda dividendos económicos, especialmente atrayendo turistas dispuestos a desembolsar en la diversidad de servicios anexos a los bienes patrimonializados. La perspectiva nacionalitaria y artística pretende conservar la huella del pasado y del “genio artístico” que representan los monumentos como símbolos más sobresalientes de la nación o ciudad. En ambos casos prevalece una perspectiva monumentalista, que valoriza el bien al margen de su contexto sociocultural, y que museifica estos espacios excluyendo a sus actores (actividades tradicionales, modos de vida, rituales...). Estas propuestas tienden a

¹² Dos obras literarias destacan entre las varias que han intentado recoger los dramas, anhelos y luchas de la comarca minera. Destacan dos: “El metal de los muertos”, de Concha Espina, (1920), y “El corazón de la tierra”, de Juan Cobos Wilkins (2001). Su distinto enfoque es representativo del cambio de orientación que señalamos: la primera, aun estando más cercano el suceso del Año de los Tiros, apenas lo menciona, centrándose en la épica lucha de clase obrera sostenida por los mineros en 1920. La segunda ignora las sucesivas luchas obreras para centrar la mirada sobre aquella protesta proto ambientalista de 1888, más alejada en el tiempo, pero que el autor ha querido traer a la actualidad.

convertir el espacio en un escenario para la mirada turística, es decir, para su consumo. Desde este enfoque, el bien se concibe como objeto histórico-artístico y su protección consiste en asegurar la pervivencia material del mismo, para lo que se llevan a cabo acciones de restauración y embellecimiento destinando para ello tanto fondos públicos como privados.

Por su parte, en su diversidad, los NMS patrimonialistas aspiran también a la restauración y mantenimiento de bienes patrimoniales materiales y al adecentamiento del entorno urbano donde estos se ubican, pero son muy críticos con las intervenciones urbanísticas museificadoras de los barrios históricos. Desde su perspectiva estas acciones suponen la transformación de lo urbano en espacio congelado, inerte, parado en el tiempo, sin vida social, y embellecido para representar una imagen singular y atractiva. Denuncian asimismo que estas operaciones de cosmética urbana velan los procesos de exclusión territorial y social de los tradicionales moradores, aquellos que, precisamente, han configurado lo que se pretende museificar. Su mirada con respecto a estos lugares y lo patrimonializable es holística, ya que integran también la dimensión etnológica, es decir, los usos sociales y los valores simbólicos que de los bienes han desarrollado históricamente sus usuarios tradicionales. Por ello promueven como actividad central la continuidad de los modos de vida vecinales (del tejido social, comercial, asociativo, ritual, etc.). Al mismo tiempo interpretan todo el entramado que conforman los monumentos, las plazas, las calles, sus comercios y viviendas como bienes patrimonializables pertenecientes al vecindario, reivindicando además la memoria silenciada de estos sectores.

Son numerosos los casos que pueden servir para ilustrar este conflicto por la versión autorizada del patrimonio en las ciudades, los cuales se pueden rastrear por toda la geografía española (Casa del Aire en Granada, Cabanyal en Valencia, Centro Social Rey Heredia en Córdoba, Casa del Pumarejo, Patio de los Naranjos y taberna artística cultural de La Carbonería en Sevilla etc.) En unos casos, la acción patrimonialista se ha materializado en la okupación; en otros en la demanda de catalogación oficial de los bienes como patrimonio cultural para blindar sus usos y evitar así el desalojo. En unos ha triunfado la apuesta vecinal, en otros la mercantil. En todos subyace la misma pugna anteriormente señalada entre un enfoque museificador, que valoriza a los bienes por su condición de inmuebles con valores históricos y artísticos susceptibles de ser rentabilizados económicamente (turistificados), frente a una perspectiva holística que integra en una relación simétrica los valores etnológicos, históricos y artísticos de los bienes entendidos como legado de la población residente.

En sus “peregrinaciones turísticas” es práctica habitual, entre personas pertenecientes al movimiento patrimonialista, la visita a estos espacios de contestación social donde se defiende la continuidad de los modos de vida tradicionales. Asimismo, los ámbitos rurales donde se desarrollan actividades económicas tradicionales y sostenibles, contrarias al modelo hegemónico crecentista, son sugestivos para colectivos patrimonialistas y ecologistas que también los visitan en sus periplos vacacionales. Crece, igualmente, el número de personas que quieren conocer personalmente a los hortelanos, o convertirse ellos mismos en tales, y que hacen del cultivo de la huerta y del crecimiento y reparto de los frutos un objeto de veneración.

Este interés por los lugares de la memoria y lo tradicional y por su revitalización refuerza la identidad social de los sujetos como pertenecientes a algunos de los nuevos movimientos sociales contemporáneos. El ángulo folklórico y la vertiente crematística que se desarrolla en torno a estas tendencias no debe hacer olvidar que son portadoras de otras concepciones del mundo y otros valores, nuevas antropologías en definitiva,

portadoras de una fuerte carga impugnadora, pues muchos de sus ángulos chocan con el economicismo obrerista y liberal, con el nacionalismo estatalista, o con ambos. Lo evidencia precisamente la observación del panorama desacorde, controversial, de los temas y ocasiones de simbolización.

Recapitulación final

Las diversas temáticas entrelazadas que se abordan en el artículo imponen un tratamiento sumario de cada una de ellas, pero nos parecía necesario contemplarlas todas antes que centrarnos en cualquiera de ellas (cosmovisiones enfrentadas; nuevas patrimonializaciones; valores; energía del compromiso activista; “retribuciones de la militancia”; el parentesco de la economía política smithiana y la marxista). Porque hemos querido enfatizar las siguientes ideas:

Los temas, motivos, lugares y acciones simbólicas que activan los NMS traen consigo una concepción del mundo que supone una ruptura de fondo con la tradición, tanto del liberalismo económico como del marxismo. Estas dos tradiciones, miradas desde el ángulo de estos movimientos, resultan convergentes en aspectos fundamentales.

La activación de dichos motivos y temas por los nuevos actores colectivos viene a subvertir la noción desacralizada de “recurso” y a proponer su reencantamiento.

La expresión pública de las nuevas tendencias conlleva un enorme despliegue de energía en forma de entusiasmo, dedicación, abnegación, sacrificio..., que solo podemos entender si sumamos a las lecturas intelectualistas y de “capitalización simbólica”, el fenómeno de los valores y lo que comportan de adhesión afectiva cargada de emocionalidad y suscitadora de aura y carisma.

Finalmente, queremos explicitar que es propósito de fondo de este texto –y a ello se dirigen todas las evidencias que se aportan– señalar la falla fundamental que supone el mundo de sentido que traen los NMS respecto a la concepción de “sistema económico” de la economía política dominante, liberal o marxista. Ello en controversia con aquellas interpretaciones que siguen pensando que el marxismo puede fácilmente “verdearse” y evolucionar con ligeros retoques a “ecosocialismo”.

Bibliografía

ACOSTA, A. (2013) *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, Barcelona: Icaria.

AGUILERA, F. y NAREDO, J. M. (2009) *Economía, poder y megaproyectos*, Lanzarote: Fundación César Manrique.

ARENDT, H. (1996) *La condición humana*, Barcelona: Paidós

BELLAH, R. (1967) “Civil Religion in America”, *Daedalus*, Vol 96, num 1, pp. 1-21

BOURDIEU, P. (1991) *El sentido práctico*, Madrid: Taurus.

BOURDIEU, P. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.

- BLASER, M. (2014) "Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous Assemblages", *Cultural Geographies*, 21 (I), pp. 49-58.
- CASTELLS, M. (1986) *La ciudad y las masas*, Madrid: Alianza
- DELGADO, M. y DEL MORAL, L. (coords) *Los megaproyectos en Andalucía. Relaciones de poder y apropiación de riqueza*, Sevilla: Aconcagua.
- DESCOLA, P. H. (2012) *Más allá de la naturaleza humana*, Madrid: Amorrortu.
- DURKHEIM, E. (2003) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.
- FERRERO, M. D. (1988) "Los conflictos de 1888 en Riotinto. Distintas versiones de los hechos", *Huelva en su historia*, nº 2, pp. 603-624.
- FOUCAULT, M. (1983) *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets.
- FRIGOLÉ, J. (2012) "Cosmologías, patrimonialización y eco-símbolos en el Pirineo catalán en un contexto global", *Revista de Antropología Social* 21, pp.173-196.
- GARRIDO, P, PÉREZ CEBADA, J. D. (2016) "La primera campaña mediática sobre contaminación en España", in *Guimarães, p. et al (eds.), Conflitos Ambientais na Indústria Mineira e Metalúrgica: o passado e o presente*, Évora-Río de Janeiro: CICP - Centro de Investigação em Ciência Política, Portugal CETEM - Centro de Tecnologia Mineral, Brasil.
- GAXIE, D. (1977) "Économie des partis et rétributions du militantisme", *Revue française de science politique* 27 (1), pp. 123-154
- GAXIE, D. (2015) "Retribuciones de la militancia y paradojas de la acción colectiva", *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico* 9 (2), pp. 12-29.
- GELLNER, E. (1989) *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona: Gedisa.
- GONZÁLEZ DE LA FE, T. (2003) "El interaccionismo simbólico", in Giner, S. (coord), *Teoría sociológica moderna*, Barcelona: Ariel, pp. 150-173
- GONZÁLEZ VAZQUEZ, D. (2016) "La patrimonialización de la memoria histórica: entre el deber social y la estrategia turística. Apuntes sobre el caso catalán", *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 14 (5): pp. 1267-1280.
- GUIMARÃES, P. y PÉREZ CEBADA, J. D. (eds) (2016) *Conflitos Ambientais na Indústria Mineira e Metalúrgica: o passado e o presente*, Évora-Río de Janeiro: Centro de Investigação em Ciência Política (CICP), Portugal y Centro de Tecnologia Mineral (CETEM), Brasil.
- HABERMAS, J. (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta.
- HARVEY, L. (1990) *Critical Social Research*, Londres: Unwin Hyman.
- HERNÁNDEZ-RAMÍREZ, J. (2003) "Performance en el ritual. Negociación de la Tradición y Comunicación Simbólica", in *Cultura & Política, Actas del IX Congrès d'Antropología Social*, Barcelona: Instituto Catalán de Antropología. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.

- HERNÁNDEZ-RAMÍREZ, J. (2004) “El patrimonio en movimiento. Sociedad, memoria y patrimonialismo”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Tomo XLVII-XLVIII, pp.195-224.
- HERNÁNDEZ-RAMÍREZ, J. (2016) "Souvenir: reminiscencia del viaje", in Rodríguez, Á. Lozano, M. J. y Olid, E. (eds) *Sociología por todas partes. Símbolos y representaciones sociales de lo cotidiano*, Madrid: Dykinson, pp.23-36.
- HUXLEY, A. (2004) *La filosofía perenne*, Barcelona: Edhasa.
- ILLICH, I. (1974) *La convivencialidad*, Barcelona: Barral
- INNERARITY, D. (2004) *La sociedad invisible*, Madrid: Espasa.
- JAMES, W. (1994) *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Barcelona: Península
- JOAS, H. (2002) *Creatividad, acción y valores*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- KRAUZE, E. (1987) *Emiliano Zapata, el amor a la tierra*, México: FCE.
- LARAÑA, E. y GUSFIELD, J. (1994) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- LLOBERA, J. L. (1996) *El Dios de la modernidad: el desarrollo del nacionalismo en la Europa Occidental*, Barcelona, Anagrama.
- MANNHEIM, K. (1973) *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid: Aguilar.
- MERROW, W (2011) *Industrial Megaprojects: Concepts, Strategies, and Practices for Success*, Wiley: Hoboken, N.J.
- MUNFORD, L. (1971) *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza.
- NAREDO, J. M. (1995) *La economía en evolución: Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Madrid: Siglo XXI
- OLSON, M. (1992) “La lógica de la acción colectiva”, in Batle, A (ed.) *Diez textos básicos de ciencia política*, Barcelona: Ariel.
- OTTO, R. (2007) *Lo santo*, Madrid: Alianza.
- PÉREZ CEBADA, J. D. (1999) “Conflictividad social y contaminación atmosférica en la cuenca minera onubense”, *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, nº 32, pp. 67-81.
- RAPPAPORT, R. (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RICOEUR, P. (1991) *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa.
- ROCHER, G. (1979) *Introducción a la Sociología General*, Barcelona: Herder.
- RUSSELL, B. (1986) *La perspectiva científica*, Barcelona: Planeta.
- SAHLINS, M. (1988) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona: Gedisa.
- SCHUMACHER, E. F. (1983) *Lo pequeño es hermoso*, Barcelona: Orbis.

- SCHELER, M. (2005) *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Sígueme.
- SHILS, E. (1979) “Ideología”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol 5, Madrid: Aguilar, pp.598-607.
- STONE, P. y SHARPLEY, R. (2008) “Consuming dark-tourism a thanatological perspective”, *Annals of Tourism Research* 35: pp. 574-595.
- TALEGO, F, DEL RÍO, A. y COCA, A. (2017) “¿Patrimonio Natural o recurso productivo? El conflicto ambiental en Sierra Pelada en torno al buitre negro”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXXI (2), pp.467-486.
- TOURAINÉ, A. (2006) “Los movimientos sociales”, *Revista Colombiana de Sociología* 27: 255-278.
- TURNER, V. (1980) *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI.
- WEBER, M. (1972) *El político y el científico*, Madrid: Alianza.
- WEBER, M. (1993) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

© Copyright *Félix Talego Vázquez y Javier Hernández-Ramírez*, 2017

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2017

Fitxa bibliogràfica:

Talego Vázquez, F. y Hernández-Ramírez, J. (2017), “Los movimientos sociales reencantan el mundo”, *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22 (1), Barcelona: ICA, pp. 35-49 [ISSN 169-8298]

