

Cultural y político: el feminismo autónomo en los espacios autogestionados

Este artículo estudia, desde la perspectiva del análisis de la movilización social, un ejemplo de lo que se ha denominado “nuevo” movimiento social: la actividad feminista autónoma en los denominados “espacios liberados” (centros sociales autogestionados) a través del análisis del proyecto colectivo *La Eskalera Karakola* (Madrid). El caso analizado correspondería a un movimiento calificado “de identidad” que, según esta literatura, gira en torno a cuestiones “culturales”, y orienta su actividad política hacia el interior del mismo (a “expresar” la identidad colectiva). A través del análisis de fuentes secundarias y primarias, y de información fruto de la observación participante, muestro cómo esta movilización se escapa a la rigidez de la caracterización de los movimientos “identitarios”. *La Karakola* combina los objetivos culturales y los políticos, la actividad de cara al interior de la *kasa* y al exterior, cuestionando desde posiciones feministas la división entre los ámbitos privado- personal y político, y mostrando cómo estas mujeres jóvenes “okupas” participan y se reapropian del espacio público, con la intención de transformarlo.

Palabras clave: movimientos sociales, identidades, feminismo, autogestión.

Encontraremos el camino, o haremos uno
Anibal

1. Introducción

El movimiento feminista y el de *okupación* aparecen en la literatura de acción colectiva como ejemplos de los denominados “nuevos” movimientos sociales (NMS). El conjunto de estos movimientos, que irrumpieron en la década de los sesenta y setenta (el de *okupación* es más tardío, no obstante), llamaron la atención al cuestionar los valores y las normas tradicionales a través de formas de participación política no convencional, y al no estar organizados en torno al *cleavage* de la clase social (Inglehart, 1991; Touraine, 1981; Offe, 1985; Melucci, 1989; Rucht, 1990; Laraña et al. 1994). Autores como Alain Touraine o Claus Offe señalaron cómo los cambios en el sistema capitalista postindustrial provocaban modificaciones en las relaciones entre los actores sociales, que presentaban una nueva conciencia caracterizada por un cambio de orientación en los valores. Como explica Inglehart (1991), en los países occidentales se produjo un giro, una “revolución silenciosa”, de los valores “materialistas” (relacionados con el bienestar económico y la seguridad física) a los denominados “postmaterialistas”, que giraban en torno a la calidad de vida (la paz, las libertades sexuales o la ecología). Este giro era resultado de la transformación de la sociedad en un contexto de desarrollo económico y tecnológico, de la socialización de una generación que no había vivido la segunda gran guerra, de unos niveles educativos más altos, y de la expansión de los medios de comunicación. Touraine (1981) y Melucci (1989) explican que los NMS desplazaban la protesta

social desde el ámbito de lo económico (la redistribución) al de los modelos culturales (el reconocimiento), redefiniendo, en ese proceso, las identidades colectivas. Los NMS eran el resultado de una búsqueda de la identidad individual y colectiva, y de la autonomía frente a los riesgos de la modernización y burocratización de la sociedad, una resistencia a la colonización del “mundo de la vida” habermasiano, una defensa de la sociedad civil frente al Estado (Cohen, 1985; Melucci, 1989). El conflicto social aparecía, por tanto, ligado a las transformaciones de la estructura económica de las democracias industriales avanzadas y a la emergencia de los valores “postmaterialistas” (Inglehart, 1991).

De los NMS, los teóricos europeos destacaron el papel que la defensa y realización de las identidades y los estilos de vida tenían en estas “nuevas” formas de movilización (estudiantiles, feminista, ecologista, pacifista, o el movimiento de liberación sexual, entre otros). Estos teóricos defienden que estos movimientos “identitarios”, denominados también “subculturales” o “contraculturales”, se retiran de lo público a espacios más seguros donde “recrear” sus identidades colectivas, estando centrados en la consecución de objetivos relacionados con el cambio social y cultural. Este artículo muestra, a través del análisis del proyecto de autogestión feminista *La Eskalera Karakola* (Madrid), protagonizado por un amplio grupo de mujeres jóvenes, cómo esta caracterización de los NMS es demasiado rígida y no da cuenta de la variedad de estas “nuevas” formas de movilización y de su calado político. El caso analizado evidencia que sus integrantes no sólo no se retiran a espacios “aparte”, sino que, muy al contrario, buscan *okupar* y reapropiarse del espacio público – tradicionalmente vetado a las mujeres- cuestionando las divisiones entre los ámbitos público y privado, entre lo cultural (y personal) y político, y entre los objetivos relacionados con la redistribución económica y el reconocimiento simbólico. Se trata de un proyecto colectivo que promueve el encuentro y la participación política de las mujeres, que, trasladando la crítica feminista de “lo personal es político”, politizan lo cotidiano, el ámbito de lo “privado”, al tiempo que trasladan sus demandas y luchas feministas al espacio público en general y a los “espacios liberados” en particular.

Este artículo utiliza fuentes secundarias sobre los NMS y sobre la movilización feminista y el movimiento okupa, primarias (fanzines, documentos internos, comunicados, panfletos elaborados por las militantes de *La Eskalera Karakola*), e información fruto de la observación participante desde los inicios del espacio okupado en 1996. A través del análisis del discurso de las integrantes de *La Karakola*, y del estudio de sus prácticas políticas muestro el recorrido de un proyecto militante que combina feminismo autónomo y okupación con autogestión del espacio en lo que supone un cuestionamiento de las asunciones de la literatura acerca de cómo debería operar un “nuevo” movimiento social, y, en concreto, un movimiento “de identidad”. El artículo está organizado de la siguiente manera: en la segunda sección realizo un breve recorrido por la literatura de los NMS en relación con otras escuelas del análisis de la movilización social, y presento la discusión sobre la “novedad” de estos movimientos. La tercera se ocupa de la tipología de los NMS que divide a éstos en movimientos instrumentales e identitarios, atendiendo a su lógica de acción y a los objetivos movilizados. La cuarta sección presenta las implicaciones de esta tipología, que divide los objetivos en culturales o políticos, y según la cual los movimientos “identitarios” tienen un menor perfil político. En la siguiente muestro la evidencia empírica analizada sobre el feminismo de carácter autónomo de *La Karakola*, que cuestiona esta asunción de la literatura de los NMS, y en la quinta y última concluyo.

2. El surgimiento de los NMS o movimientos “culturales”

Para los teóricos europeos de los NMS, los aspectos “culturales” y, en concreto, las identidades colectivas, son el factor fundamental en la movilización y la permanencia de la acción colectiva. La introducción del concepto de identidad en el análisis político y su difusión en el terreno académico ya había comenzado, no obstante, en Estados Unidos en la década de los años sesenta. Algunos autores han señalado que la debilidad de la política de clase en Estados Unidos en comparación con el ámbito europeo dejó en el caso americano el campo abierto a la profusión de demandas relativas a las identidades (Brubaker y Cooper, 2000: 3). La centralidad de las identidades diferencia a estos teóricos de los trabajos estadounidenses de la escuela de la movilización de recursos que hacen hincapié en el papel de los recursos organizativos es decir, los procesos de organización y movilización de las organizaciones formales, para explicar dicha pervivencia (Pérez Ledesma, 1994: 108), y de la escuela del proceso político que explica la emergencia, la evolución y los cambios de los movimientos sociales como meros reflejos o respuestas a las modificaciones en el contexto político y, especialmente, a la existencia de oportunidades políticas.

Los NMS fueron en los momentos iniciales considerados por los analistas y por la sociedad en general menos inteligibles y legítimos porque sus razones para la movilización eran percibidas como no políticas, culturales o giraban en torno a temas que se consideraban parte de la esfera privada. Frente a esta concepción, el movimiento feminista y su conocido eslogan “lo personal es político” cuestionó desde los años sesenta la división entre las esferas privada y pública, criticando la concepción dominante de “lo político”, y sacando a la luz y el debate públicos un conjunto de temas considerados hasta ese momento como privados y “no políticos” (como los relacionados con la reproducción y la salud de las mujeres, el trabajo de cuidado de ancianos y niños por parte de las mismas, o la violencia sexista). A finales de la década de los sesenta estos movimientos comienzan a conseguir en los países occidentales modificar los parámetros políticos para situar sus demandas en la agenda política.

La novedad de estas “nuevas” movilizaciones ha sido señalada en cuanto a los actores involucrados, a sus reivindicaciones, y a las formas de organización y a los denominados repertorios de acción colectiva (Touraine, 1981; Cohen, 1985; Melucci, 1989; Johnston, Laraña y Gusfield, 1994). Los NMS, según estos autores, eligen determinadas estrategias políticas encaminadas a la creación de formas organizativas que promuevan la participación y el empoderamiento de los activistas. De esta manera, las estrategias elegidas serán aquellas que faciliten la creación de organizaciones no jerárquicas y democráticas que promuevan la participación en las decisiones de interés colectivo; los NMS presentan una organización fragmentada, que tiende a ser difusa y descentralizada (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 9). Dalton y Kuechler (1990) defienden que la “novedad” de los NMS depende de la naturaleza de su vínculo ideológico, de su crítica idealista radical de las normas y los valores existentes. Los objetivos de los NMS aparecen caracterizados por el pluralismo de ideas y valores y una orientación pragmática (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 7). Esta literatura apunta asimismo que, en estos movimientos las tácticas de movilización son innovadoras, de acción directa, de carácter radical, de resistencia y perturbación en el funcionamiento de las instituciones, lo que las diferenciaría de las tradicionalmente practicadas por el movimiento obrero (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 8).

El análisis de los NMS ha sido criticado por otros autores, en particular el carácter novedoso de estos movimientos; para Tarrow (1989) los NMS forman parte de un ciclo de protesta más amplio, en el que convivieron tanto los “viejos” movimientos sociales – el obrero o los movimientos religiosos- como los definidos como “nuevos” – el feminista, el pacifista o el estudiantil-. En concreto, la protesta feminista había ya comenzado en la segunda mitad del siglo XIX, lo que se denominó la “primera ola” de la movilización feminista en los países occidentales (1). Calhoun (1995), siguiendo la argumentación de Tarrow, defiende que la falta de perspectiva histórica llevó a los teóricos europeos de los NMS a definir su actuación como distintiva, cuando en realidad se trata de un comportamiento indicativo de un movimiento social emergente (2). En el caso español, Álvarez Junco (1994) señala cómo la novedad era una cuestión de tiempo: “A los movimientos sociales (MS) en la España del último franquismo (1960- 1975) y de los años de la transición política (1976- 1982), que en general se consideraron asimilables a los “nuevos movimientos sociales” de otros países del entorno, les faltaba, pues, *novedad*, debido a que su fuerte carga política, producto a su vez de la pervivencia del franquismo y de la cultura anti-franquista tradicional, dominaba sobre la sensibilidad para los nuevos objetivos y modos de acción. Pero ésa era, a la vez, la verdadera novedad de la movilización social en España, en relación con el modelo de la etapa anterior a la Guerra Civil, que se había caracterizado por el antipoliticismo. Se trataba, pues, de una situación contradictoria” (1994: 429). Más adelante, este autor concluye señalando esa novedad tardía, pero novedad a fin de cuentas: “Al concluir la reforma política, hacia 1981- 82, quedaron, sí, pequeños grupos ecologistas, feministas, pacifistas, asociaciones de barrio e incluso alguna voz defensora de las minorías sexuales. En ese momento sí puede hablarse ya de típicos NMS” (1994: 435). Durante la Transición, uno de los movimientos sociales más activos, el movimiento ciudadano y vecinal, también realizó ocupaciones de viviendas y locales para sus actividades; su estela de protesta será retomada posteriormente por el movimiento okupa. Como señalan Adell y Martínez (2004: 28), “el movimiento vecinal no se especializó en la okupación y, en cierta medida, ya se había ahogado en su éxito cuando aparecen movimientos juveniles alternativos a principios de la década de los ochenta”.

Para el propio Melucci (1994), uno de los autores que primero utilizó la denominación de NMS, estas movilizaciones se pueden considerar nuevas si subrayamos las diferencias en cuanto a temas y diferentes localizaciones, o no tan novedosas si ponemos el acento en la continuidad organizativa y cultural con el pasado. El teórico italiano critica que esta expresión haya dado paso a un nuevo “paradigma” cuando se trataba de un concepto de “naturaleza transitoria y relativa” (1994: 162) (3). Además, señala Melucci, “tanto los defensores como los detractores de este término comparten la misma limitación epistemológica, al referirse a los movimientos sociales como objetos empíricos unitarios (1994: 163). Siguiendo la posición de Melucci, mi interés reside no tanto en analizar si los movimientos feminista y de okupación pueden ser considerados “nuevas” formas de movilización o no (lo son en cuanto a temas movilizadores y contextos históricos en los que surgen), sino en estudiar la tipología que se ha empleado y que clasifica a los NMS en movimientos de identidad (“culturales”) y movimientos instrumentales (o “políticos”) y sus implicaciones para el análisis de la acción colectiva, como muestro a través del estudio de caso de *La Eskalera Karakola*.

(1)
En 1848 un grupo de mujeres estadounidenses, lideradas por Lucrecia Mott y Elizabeth Cady Stanton, firmaron la “Declaración de Senecca Falls”, denunciando la exclusión legal y social de las mujeres, que marcó el camino reivindicativo del feminismo en esa primera época.

(2)
Sobre NMS se pueden consultar, entre otros, la compilación de Kuechler y Dalton (1990), el trabajo de Laraña y Gusfield (eds.) (1994) o el de Alonso (1998), que también recoge el debate sobre la “novedad” de estos movimientos. Por otro lado, la compilación de Mardones (1996) contiene artículos sobre los diferentes movimientos en el contexto español (feminista, de gays y lesbianas, ecologista, entre otros), a los que califica de “nuevos”. Calle (2003) defiende la emergencia en la actualidad de un nuevo ciclo de protesta, protagonizado por lo que el autor denomina los “nuevos movimientos globales”. Sobre movimientos sociales en España véanse Ibarra y Tejerina (eds.) (1998), Robles Morales (ed.) (2002), y Funes y Adell (eds.) (2003).

(3)
En la misma línea, ver Alonso (1998).

3. La tipología de los NMS: movimientos “de identidad” y movimientos instrumentales

Los intentos de clasificar a los NMS se han centrado, como he mencionado anteriormente, en la distinción entre movimientos instrumentales u orientados estratégicamente (el ecologista, el movimiento por la paz) y los movimientos identitarios, cuya orientación está basada en la identidad (el feminista, el de gays, lesbianas y transexuales, los movimientos religiosos o étnicos). Los denominados movimientos “de identidad” (Cohen 1985; Melucci, 1989; Duyvendak, 1995; Duyvendak & Giugni, 1995), son definidos como aquéllos en los que, a diferencia de los instrumentales, la formación de identidades colectivas constituye un elemento central (Touraine, 1981; Melucci, 1989; Taylor y Whittier, 1992; Laraña, 1994); para algunos autores la identidad es, de hecho, la *única* característica distintiva de los NMS; el resto no tendría nada de “nuevo”. Los movimientos “de identidad” estarían caracterizados, además, por la lucha por el cambio cultural y simbólico, y por la existencia de una serie de redes de relaciones establecidas entre una pluralidad de actores, incluyendo las “redes invisibles” de pequeños grupos que interactúan en la vida cotidiana (Meluci, 1989), y de marcos de interpretación y otros procesos destinados a dotar de sentido a la protesta (Snow y Benford, 1988).

¿Cuáles son entonces las diferencias entre ambos tipos de NMS?. El trabajo de Rucht (1988) apuntaba a la existencia de dos lógicas distintas de acción: una lógica *instrumental* (orientada hacia el poder) y una lógica *expresiva* (orientada hacia la identidad). La lógica que siga un movimiento definiría, según Rucht, su campo de acción, el conflicto entre el movimiento y sus oponentes, y el funcionamiento interno del mismo. En el caso alemán, estudiado por Rucht, el movimiento feminista aparecía caracterizado por una lógica expresiva, mientras que el ecologista presentaba una lógica instrumental. Los NMS se diferenciarían, además, por la orientación de su actividad política hacia el interior (movimientos identitarios), o al exterior del movimiento (instrumentales) (Duyvendak y Giugni, 1995: 277-8). En definitiva, de los llamados movimientos “de identidad”, entre los que figuraría la movilización feminista, deberíamos esperar, por el hecho de ser movimientos “identitarios”, que estén orientados al interior y que sigan una lógica basada en planteamientos expresivos; en otras palabras, que centren su actividad fundamentalmente en “expresar” la identidad. Los movimientos instrumentales, por el contrario, utilizarán una lógica instrumental y dirigirán sus actividades al exterior del movimiento (Duyvendak y Giugni, 1995: 84- 85).

Se trata de un conjunto de características asignadas a los NMS que no deberíamos dar por hecho sino analizar en cada caso. Como señala Bernstein (1997: 533), es necesario, por un lado, una clarificación del uso del término identidad - éste puede hacer alusión a la *similitud* entre los miembros de un grupo, pero también a su *diferencia* (4) -, por otro, un abandono de la caracterización de carácter esencialista de los movimientos sociales como identitarios o expresivos frente a instrumentales, y, por último, una separación analítica entre los objetivos y las estrategias de los mismos. El concepto de identidad ha sido utilizado en oposición al de “interés” para enfatizar los modos no instrumentales de la acción política y social (Cohen, 1985) (5), es decir, la identidad es presentada como un entendimiento o una visión particularista del mundo derivada de unos atributos comunes como la raza, el sexo, o la opción sexual, y desligada del esquema instrumentalista del cálculo de intereses. Revilla (1994) señala que, no obstante, ambas lógicas están presentes en la acción de un movimiento, la (re)constitución de una identidad colectiva

(4)
Brubaker y Cooper (2000) presentan los diferentes usos del término en ciencias sociales, haciendo también una llamada a la especificación del mismo. Su crítica a la utilización del término identidad está centrada en la ambigüedad del concepto, que, según estos autores, tiende a significar todo o nada, dependiendo de si presenta connotaciones esencialistas o construccionistas (2000: 2). Tilly (2002: 2), en referencia a este artículo, argumenta que la identidad es un elemento clave en la vida política, y que, dada su importancia lo que es necesario no es suprimir este término de nuestro léxico porque haya adquirido demasiados significados y pocas especificaciones, sino, como apunta Bernstein (1997), clarificar su uso.

(5)
El título mismo del artículo de Cohen (1985), “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements” es un ejemplo significativo de esta contraposición entre identidad *versus* interés o estrategia.

(expresiva), y la obtención de recursos políticos y sociales para el desarrollo de esa identidad (instrumental). La identidad colectiva y el interés o estrategia se relacionan de maneras complejas, que dependen de los contextos en los que se inscriben los movimientos. Por un lado, las identidades colectivas pueden ser utilizadas en la acción colectiva en términos estratégicos (Bernstein, 1997), y las acciones expresivas pueden ir dirigidas también a las instituciones políticas. Hay que señalar, además, que con el concepto de interés podemos aludir al interés individual o al producto de las relaciones sociales, es decir, colectivo. Por otro, la construcción de identidades no siempre responde a una lógica instrumental, es decir, a la inversión de un coste para la consecución de un beneficio (en forma de una demanda determinada); en ocasiones, la construcción de identidades es, o al menos puede ser, un fin en sí mismo y no un coste (Duyvendak, 1995) para organizarse y movilizarse colectivamente.

La perspectiva de los NMS sugiere, por tanto, una dicotomía entre movimientos que tienen una probabilidad mayor de utilizar las identidades que otros, es decir, en los movimientos “de identidad” las identidades colectivas tendrían un lugar central, no así en los instrumentales. En los movimientos identitarios los factores de movilización tienden, según esta perspectiva, a centrarse en cuestiones simbólicas y culturales, en el reconocimiento de nuevas identidades y estilos de vida, que están asociados a sentimientos de pertenencia a un grupo social diferenciado. Estas nuevas formas de movilización surgen “en defensa de la identidad”, y se forman a través de relaciones sociales cuyo principal objetivo es que sus miembros puedan “llamarse a sí mismos” como consideren más conveniente (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 11) (6). Algunos teóricos han señalado, frente a esta concepción, cómo la expresión es un tipo de acción que pueden llevar a cabo todos los movimientos sociales, no sólo los “de identidad”. En este sentido, McAdam (1994: 59) señala: “de hecho, los movimientos sociales siempre han cumplido esa función, ya fuera como una meta explícita del movimiento o como una consecuencia no querida de su lucha” (McAdam, 1994: 59). El compromiso de las personas militantes con los movimientos “tradicionales” como el movimiento obrero también tiene también que ver con la autoexpresión, y no sólo con la búsqueda de un interés puramente “racional” (Flacks, 1994: 445).

4. La crítica a la dicotomía cultural (y personal) versus político

Entre los trabajos que han analizado la relación entre los aspectos “culturales”, y, más concretamente, las identidades, y la movilización social (Morris y Mueller, 1992; Taylor y Whittier, 1992; Melucci, 1996; Meyer, Whittier y Robnett, 2002, entre otros) sobresalen, como he mostrado, los de los teóricos de los NMS, al representar el primer esfuerzo teórico destinado al entendimiento del papel de esas definiciones del “yo” colectivo que son las identidades en los movimientos sociales. Estos teóricos ponen el acento en el papel de la estrategia, la agencia, y la cultura en la emergencia y desarrollo de los movimientos sociales (Goodwin y Jasper, 2004), haciendo énfasis en la relevancia de la interpretación y la construcción de significados en la acción colectiva (Melucci, 1989). Frente a este enfoque, la escuela de la movilización de recursos, que considera a las organizaciones de los movimientos sociales como los principales vehículos de la protesta política (McCarthy y Zald, 1977), señala que la identidad puede jugar un papel en los movimientos sociales a través de los incentivos de tipo solidario. No obstante, una vez que se

(6)

Esta referencia corresponde al capítulo introductorio del libro editado por Laraña y Gusfield; en el capítulo aparecen recogidas las características asociadas a los NMS.

soluciona el problema de los *free riders* (Olson, 1965), el resto de la acción colectiva se considera instrumental, orientada de manera exclusiva a la consecución de objetivos concretos, perceptibles, y que pueden ser evaluados (en contraposición con el cambio cultural o la defensa de identidades de sujetos discriminados o estigmatizados que persiguen los NMS). Tanto la teoría de la movilización de recursos como la del proceso político han dejado a un lado, en líneas generales, el estudio de los movimientos identitarios al considerar que están centrados en objetivos culturales y no políticos. Los objetivos culturales son más difíciles de operacionalizar, hecho que ha llevado a estos teóricos a asumir que, si los movimientos están centrados en estos objetivos, la acción colectiva no tiene una dimensión externa sino que se limita a la reproducción de la identidad en la que se basa el movimiento (Bernstein, 1997). Los teóricos de la movilización de recursos y del proceso político consideran que las estrategias de los movimientos son elecciones racionales orientadas a optimizar la probabilidad del éxito en lo que se refiere a la consecución de los objetivos. Y esa consecución de determinados logros, es decir, los resultados de la movilización, se evalúan exclusivamente de dos maneras: por un lado, como obtención de reformas legales o políticas públicas (7), y, por otro, como acceso a la estructura de la negociación política (Tilly, 1978). El cambio de los modelos culturales, las normas y los valores existentes no es, en líneas generales, considerado un objetivo del activismo.

Los NMS presentan, según esta tipología, no sólo una disociación entre medios y fines sino también, y asociada a esta idea, un *menor perfil político*. Al estar centrados en cuestiones culturales y que, en ocasiones, pertenecen al ámbito de lo privado, en “aspectos íntimos” (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 7), esta literatura asume que se retiran del espacio público-político. Según Melucci (1989), las reivindicaciones de los NMS tienden a girar en torno a cuestiones de carácter cultural y simbólico relacionados con problemas de identidad, en lugar de las reivindicaciones económicas del movimiento obrero. Sin embargo, como muestra el análisis del proyecto feminista autogestionado de *La Eskalera Karakola*, las reivindicaciones de estos movimientos también pueden estar relacionadas, además de con “problemas de identidad”, con reivindicaciones políticas y económicas (además, como argumento más adelante, las cuestiones identitarias también son “políticas”). El movimiento de ocupación centra su actividad en la problemática de la vivienda, la lucha contra la especulación urbana y la defensa en clave anticapitalista de la “reapropiación” del espacio urbano, del trabajo y del tiempo, es decir en objetivos que pertenecen al ámbito no sólo del reconocimiento (como la defensa de un estilo de vida alternativo), sino también de la redistribución (8). Celia Valiente (2001), por otro lado, en su análisis sobre la movilización de las “madres contra la droga”, muestra cómo estas organizaciones no sólo están centradas en alcanzar metas económicas, sino que la construcción de la identidad colectiva de “las madres” constituye también un objetivo clave. Lo interesante es que, en ambos casos, los movimientos combinan, como ha señalado Nancy Fraser (1995), los objetivos centrados en la redistribución (de los recursos materiales) y el reconocimiento (la valoración positiva de identidades despreciadas o no reconocidas socialmente). Fraser apunta que ambos objetivos son necesarios para determinados grupos sociales que se encuentran explotados económicamente y estigmatizados desde el punto de vista social al mismo tiempo (9). Desde la teoría de los movimientos sociales, mientras Koopmans (1995) distingue entre movimientos “contraculturales” (los NMS) y “políticos”, el propio Duyvendak (1995: 169), uno de los teóricos de los movimientos “de identidad”, ya ha cuestionado esa separación entre lo cultural y lo político. Las

(7) Sobre la relación entre movimientos sociales y políticas públicas, pueden consultarse, entre otros, Trujillo (1999), sobre el impacto del movimiento feminista en la aprobación de la Ley del aborto de 1983; González (2005), acerca de la relación entre ocupación y políticas de vivienda, juventud y de seguridad y orden público; y Jiménez (2002) sobre el vínculo entre movimiento ecologista y política ambiental en España.

(8) Sobre el movimiento de ocupación español, ver Martínez (2002) y el libro coordinado por este mismo autor y Adell (2002). Este último contiene un artículo de Marina Marinas sobre mujeres y ocupación, en el que estudia asimismo el caso de la Eskalera Karakola (pp. 205- 226).

(9) Fraser (1995) rebatía con esta idea el trabajo de Iris Marion Young (1990), que señalaba cómo los colectivos centrados en rasgos identitarios (de género, orientación sexual, étnicos) priorizan las cuestiones relacionadas con el reconocimiento frente a las relativas a la redistribución económica.

demandas de los movimientos “de identidad”, como evidencia más adelante el caso analizado, pueden ser - y son - culturales y políticas.

Otro lugar común de la literatura sobre NMS, no sujeto al análisis empírico, se refiere a que, al tratarse de movimientos sociales centrados en cuestiones de carácter cultural, dependen en mayor medida de la estructura de oportunidades políticas, es decir, presentan una *menor agencia*: “Vemos que los NMS están muy pegados a las condiciones socio- culturales y políticas. Sin ciertas condiciones u oportunidades políticas, los NMS no emergen. Los estudios del surgimiento de los diversos movimientos sociales (derechos civiles, pacifistas, gays...) muestran que surgen ante estructuras de oportunidad política” (Mardones, 1996: 32). Los NMS aparecen, por otro lado, desligados del contexto político; en el trabajo de Kriesi et al, en el que analizan el impacto de la estructura de oportunidades políticas (EOP) en los modelos de movilización del conjunto de los NMS europeos, confirmando su hipótesis sobre la relevancia de la EOP nacional para estos movimientos, estos autores concluyen que “la política importa, incluso en el terreno de los NMS” (1992: 237).

Sin embargo, frente a las asunciones relativas a que los movimientos “de identidad” se retiran de la arena política y tienen una menor agencia, el énfasis que los proponentes de la política identitaria ponen en la expresión política individual o “lo personal es político”, nos hace intuir que ésta no sólo no supone una retirada de “lo político”, sino que, por el contrario, formar parte, en este caso, de un grupo feminista autónomo y de autogestión es una forma de participar y hacer política. Los NMS pueden poner en marcha (como una estrategia más) lo que se denomina “política identitaria”, es decir, las “acciones y sensibilidades que partiendo de una determinada localización en la sociedad, entran en directo desafío a las categorías universales que tienden a subsumir, borrar, o suprimir esa particularidad” (Hale, 1997, 568); esta política muestra que no se retiran a espacios más seguros relacionados con la cultura y el desarrollo de estilos de vida diferentes. En el caso analizado, el propio sujeto y su modo de vida pasan, además, a estar sometidos a debate (Bernstein, 1997: 537). Como explican las militantes feministas: “Nuestros cuerpos son campos de batalla, en ellos, a través de ellos y por ellos luchamos muchas batallas en los cotidiano” (10). Es necesario, por tanto, tener en cuenta el coste de la política identitaria y sus posibles variaciones durante diferentes momentos en la evolución de la protesta, y no asumir de antemano que al tratarse de cuestiones identitarias no tienen ningún coste o implicación política y personal para las activistas.

5. Feminismo autónomo en los espacios autogestionados: el proyecto de La Eskalera Karakola (Madrid)

La experiencia de *La Eskalera Karakola* tiene como protagonistas a un grupo de mujeres feministas, autónomas, y jóvenes, que okupan un espacio destinado a crear un centro social autogestionado por y para mujeres (11). Puijrt (2004: 35) define “okupar” como “vivir en (o usar de otro modo) inmuebles sin el consentimiento de su propietario”. *La Karakola* comenzó como proyecto colectivo con la okupación de un inmueble en el barrio de Lavapiés en Noviembre de 1996, que se destinó desde sus comienzos a la constitución de un centro social autogestionado (y no a uso como vivienda), a la creación de un espacio de encuentro y realización de diversos tipos de actividades feministas (12). Como relatan sus integrantes, “El centro de la actividad de esta asociación ha sido la promoción de la participación ciudadana de las mujeres a

(10)

Manifiesto del Movimiento Feminista, “Si nosotras calláramos, gritarían las piedras: ¡Ni violencia, ni guerras!, *Comisión Feminista del 8 de Marzo*, Madrid, 8 de Marzo de 2002.

(11)

La Eskalera Karakola cuenta con un espacio en el sitio de Internet sin ánimo de lucro Sindominio, creado para dar visibilidad a diversos proyectos y colectivos sociales, entre otros, los centros sociales okupados: www.sindominio.net/karakola/ (visitada el 11 de Junio de 2006).

(12)

Se trataba de una antigua panadería, situada en la calle Embajadores, 40. El inmueble permanece en pie todavía hoy. Tras diversas y arduas gestiones con las instituciones municipales, el centro social feminista *La Eskalera Karakola* está ubicado desde Marzo de 2005 en un inmueble cercano (Embajadores, 52). Se trata de dos locales (cada uno de alrededor de 50 metros cuadrados), cedidos por el Ayuntamiento de Madrid a cambio de una cantidad simbólica al mes (un euro por metro cuadrado). Las integrantes de *La Karakola* promueven actualmente que las mujeres interesadas se conviertan en socias para hacer frente a esa cantidad y dar así continuidad al proyecto.

(13)

“Memoria. Asociación Cultural Feminista La Eskalera Karakola (EKKA)”. Este documento se puede consultar en la página web arriba mencionada.

(14)

La Karakola atrajo en los primeros momentos a numerosas mujeres, de las cuales un amplio número se marchó durante los debates sobre qué carácter iba a adoptar el espacio okupado (mixto o exclusivo para mujeres). Entre las que se quedaron estaban algunas militantes lesbianas que, alejadas de las posiciones de la *diferencia* sexual, defendían la necesidad de crear espacios exclusivos para mujeres como estrategia política, y tuvieron que hacer frente al prejuicio y el desconocimiento que asociaba la defensa de la autonomía política con el no querer compartir espacios con los varones. Al final se optó porque la *kasa* fuera gestionada por y para mujeres, con algunos espacios mixtos (como la tetería).

(15)

Sobre estos temas se reflexiona en "La Eskalera Karakola: un espacio deliberado", *Molotov*, Marzo de 2003. Este artículo está incluido en la página web de la *Karakola*, y se puede consultar en www.sindominio.net/karakola/textos/articulomolo.htm (página visitada el 11 de Junio).

(16)

Eskalera Karakola, *Dossier* sobre la "Recuperación y rehabilitación de Embajadores 40. La Eskalera Karakola: un proyecto de Centro Social Autogestionado Feminista".

(17)

Objetivo que además sería imposible por razones de espacio. Esta información se puede consultar en la página web antes mencionada. Sobre los precedentes de *La Karakola* (la okupación mixta *Lavapiés 15*, en la que las mujeres comienzan a demandar un espacio "sólo para mujeres"), otros grupos de feministas autónomas y su interacción con okupaciones como *Minuesa* se puede consultar la información del grupo de discusión con algunas integrantes de *La Karakola* organizado en el marco del proyecto *Desacuerdos. Sobre arte, políticas y esfera pública en el Estado Español* (Arteleku, MACBA y UNIA, 2005), coordinado por Carmen Navarrete, María Ruido y Fefa Vila.

través de la autoorganización y la realización de distintas actividades formativas, políticas, sociales, culturales, artísticas, etc., en el contexto más amplio del movimiento vecinal, de las redes de grupos de mujeres y de los movimientos sociales tanto en Madrid como en España y en el extranjero" (13).

A la decisión relativa a la creación de un espacio "sólo para mujeres" se dedicó gran parte de la actividad de *La Karakola* durante los primeros tiempos de la okupación, dando lugar a numerosos debates, escisiones y algunas exclusiones (14). El debate interno corría en aquel momento paralelo al externo: las militantes tuvieron que defender la necesidad política de un espacio sólo para mujeres, frente a los integrantes del cercano centro social okupado *El Laboratorio*, participantes en otros movimientos sociales, y la gente del barrio. (15). La apuesta por la autogestión y la autonomía - respecto a los partidos políticos, al feminismo institucional, y a los varones- fue compleja y difícil pero ha constituido el motor de este proyecto colectivo en el tiempo. "Crear nuestros propios espacios", defienden las integrantes de *La Karakola*, "es insistir en nuestra potencia de transformar la ciudad y de transformarnos a nosotras mismas". (16)

El proyecto colectivo de *La Karakola*, desde su posicionamiento de defensa de la autonomía feminista y de la autogestión se inscribe, por tanto, en la "familia" de los NMS. No es mi intención aquí realizar un análisis exhaustivo de las actividades llevadas a cabo por sus integrantes a lo largo de esta década (17); lo que pretendo es mostrar que la apuesta por integrarse y participar en este proyecto feminista y de autogestión (en realidad, más que de un proyecto deberíamos referirnos a una suma de ellos), lejos de suponer una retirada colectiva de lo público, es una forma de participación política - lo que contrasta con el imaginario colectivo de las okupaciones como espacios al margen de la realidad social, mundos aparte de carácter meramente autorreferencial-. *La Eskalera Karakola* es un espacio de intervención social feminista y las mujeres que participan en él son sujetos políticos que ponen en cuestión la centralidad del sujeto político tradicional (varón, blanco, occidental, heterosexual), que se organizan, se movilizan e interactúan en el interior del espacio *okupado* e intervienen en el exterior con una intención transformadora, en clave feminista, del mundo que las rodea. Hay que señalar que, no obstante, desde los inicios de la okupación existió entre las participantes una tensión entre la actividad hacia dentro, autorreferencial, y la dirigida al exterior, a la intervención política en lo público. Esta balanza entre lo interior, el espacio entre mujeres, y el exterior, se ha ido inclinando con el tiempo hacia la necesidad de no quedarse en la recreación del espacio y del encuentro entre mujeres sino en proyectar la energía colectiva, la acción política, hacia fuera de la *kasa* (18).

Como mencioné en la segunda sección, los NMS comparten la "novedad" de centrarse en "nuevas" demandas sociales y políticas (en este caso, el feminismo y la autogestión de espacios) y de haber surgido en un contexto histórico y político diferente a los movimientos "clásicos" como el movimiento obrero. Proyectos como el de *La Karakola* evidencian que los movimientos urbanos, alternativos, de mujeres, de lesbianas, gays y transexuales, no son un mero apéndice de la izquierda clásica centrada en demandas relacionadas con los conflictos de clase. Tampoco son sólo una "fiesta" de carácter "juvenil", aunque sí defienden que hacer política no tiene por qué ser ni algo aburrido ni algo pesado, sino una actividad divertida, placentera y subversiva al mismo tiempo, en lo que supone un distanciamiento crítico con las formas organizativas de la izquierda tradicional (estructuras jerárquicas, con

numerosas reuniones, horas de dedicación a la militancia, etc.). Okupas, grupos de feministas autónomas o de minorías sexuales de carácter radical, entre otros, reaccionan en los años noventa contra ese exceso de organización en las filas de la izquierda característico de las décadas anteriores.

Más allá de las nuevas demandas y al contexto diferente en el que surgen, el resto de las características que se atribuyen a estos movimientos no deberían, como ya apunté previamente, darse por hecho de manera axiomática sino ser objeto de análisis empírico. Es el caso, por ejemplo, de la organización asamblearia, que si bien la encontramos en el caso de *La Karakola*, no sucede así en otros grupos feministas que presentan estructuras jerárquicas (19). La *kasa* es un espacio de construcción, redefinición, negociación, debate, conflicto en torno a las identidades colectivas de las integrantes, que evidencia que las identidades no son algo fijo y estable, de carácter esencial, sino que cambian a lo largo de la movilización y de la vida del espacio okupado. *La Karakola* ha combinado, dirimiendo la tensión mencionada anteriormente, el ser un espacio de encuentro, orientado a la “recreación” de las identidades y la construcción de vínculos comunitarios, aspectos que constituyen también un logro político *per se*, y son fundamentales para la vida de los movimientos, con el despliegue identitario y la acción política de las mujeres de puertas afuera de la *kasa*. Desde el espacio okupado, las militantes crean redes y alianzas sociales y participan en otros espacios de reflexión y acción (como el conjunto de asociaciones vecinales y sociales de la denominada “Red de Lavapiés” o la Coordinadora de Grupos del 8 de Marzo), interaccionan con las instituciones para “legalizar” la okupación (intentando primero la expropiación por parte del Ayuntamiento de la propiedad privada para evitar el desalojo, y obteniendo la cesión mencionada de un espacio en un inmueble cercano posteriormente), u organizan acciones de reapropiación del espacio público (“la calle y la noche también son nuestras”).

Los centros sociales autogestionados han sido - y son - espacios de innovación y creatividad colectiva (Llobet, 2004: 185), y lugares privilegiados donde experimentar otras formas de vida y de acción políticas, en las que, influidos por el feminismo (aunque en muchas ocasiones este legado no se reconozca), lo cotidiano fuese político. El feminismo, entendido como conjunto de teorías y prácticas políticas, ha demandado históricamente la necesidad de valorar y politizar el espacio privado, que también es político, cuestionando la división entre lo privado y lo público y las definiciones existentes sobre “lo político”. Esta crítica se refleja en las diferentes actividades y en la vida de la okupación de *La Eskalera Karakola*. “Se trata de un sentido novedoso de la crítica feminista a la división público- privado. La casa es la política en tanto desafío a la propiedad, a la gestión, a las ordenaciones y planificaciones (de la ciudad, de los usos, del conocimiento, del hacer, de la ciudadanía), a la legalidad y a la legitimidad”. (20)

El proyecto de *La Karakola* muestra la dificultad de separar vida y política, teoría y práctica, trasladando la crítica feminista de “lo personal es político” a sus prácticas tanto en el interior como en el exterior del espacio okupado, cuestionando la división espacio privado *versus* público y defendiendo la necesidad de okupar también el espacio público, destacando “la necesidad de intervenir en lo público y desmantelarlo como esfera opuesta a lo privado: no se trata de estar en lo público, sino de desestabilizar los fundamentos que crean y construyen esa oposición” (21). En el interior, el espacio okupado es un laboratorio de autoconciencia feminista que se proyecta fuera de la *kasa* en la

(18)

No dispongo de espacio aquí para desarrollar esta idea, que habrá que retomar en otra ocasión. Agradezco a Mónica Redondo Vergara la puntualización sobre la tensión entre lo autorreferencial, que se podría resumir en “estamos entre mujeres y con eso ya basta”, y la necesaria orientación hacia el exterior.

(19)

No obstante, una de las críticas internas al funcionamiento de la *Karakola* ha girado en torno a que la asamblea no ha conseguido aglutinar a todas o la mayoría de las integrantes. La *Karakola* ha sido criticada en ocasiones por el hecho de que más que constituir una suma de proyectos políticos, situados al mismo nivel, el protagonismo político de la *kasa* era el de la Asamblea y el de las actividades ligadas a las integrantes de esa asamblea, y no al conjunto de los diferentes proyectos. Algo parecido se podría decir del liderazgo o las posiciones de poder, que ha sido asumido por un número pequeño de mujeres que se han ido relevando entre ellas, una dinámica que en numerosas ocasiones respondía a lo que Jo Freeman (1975) denominó “la tiranía de la falta de estructuras”.

(20)

La Eskalera Karakola: “La Eskalera Karakola: un espacio deliberado”, *Molotov*, Marzo de 2003.

(21)

“Apuntes feministas desde y más allá de los centros sociales okupados”, Junio de 2005.

defensa de la necesidad de espacios exclusivos para mujeres, y la crítica al sexismo del movimiento de okupación y de la izquierda de carácter libertario en general(22). De puertas adentro, las integrantes de *La Karakola* han tenido que aprender a gestionar desde sus inicios, con mayor o menor éxito, “relaciones atravesadas y constituidas por *diferentes* diferencias”(23) de clase social, procedencia, opción sexual, o nivel educativo, entre otras, de sus integrantes.

Otra cuestión compleja con la que lidiar es la relación gestoras- usuarias del espacio okupado y de las actividades que se realizan en él. Como las mujeres de *La Karakola* explican, el centro social autogestionado “tampoco se conforma como un espacio para la asistencia sino como uno que fomenta el conocimiento compartido, la participación activa y la intervención en lo social” (24). En esta línea, *La Karakola* ha contado, por ejemplo, con varios proyectos de cooperativas de autoempleo (la tetería, el bar y un comedor vegetariano). Por lo que respecta a la participación en el espacio público, las activistas se movilizan con un discurso feminista, anticapitalista y antirracista: frente a la precariedad laboral (25), frente a la violencia sexista, a la lesbofobia y homofobia, a la privatización de los espacios públicos y la especulación y encarecimiento de la vivienda, o contra el racismo legal participando en los encierros de inmigrantes que se han llevado a cabo en Madrid. Las integrantes de *La Karakola* interpelan con sus acciones a la Administración, a la *femocracia* institucional y a un “movimiento feminista institucionalizado, desanimado o escasamente interpelado por las nuevas desigualdades”(26). Desde *La Eskalera Karakola* se cuestionan los discursos y las representaciones por parte de las instituciones y de la sociedad en general de “la mujer”, “la okupa”, “la joven” o “la inmigrante” (expresiones que, entre otros elementos, no recogen la diversidad de estos sujetos) en lo que constituye un ejercicio de expresión de la necesidad política de nombrarse y representarse a ellas mismas. Las consignas de *La Karakola*, - de las cuales he mencionado alguna a lo largo del texto-, son una expresión de esa necesidad de autodenominación.

(22)

Desde *La Karakola* se han denunciado en varias ocasiones incidentes y agresiones contra mujeres en espacios okupados, evidenciando que “espacio liberado” no es sinónimo de “espacio seguro” para las mujeres y las minorías sexuales.

(23)

La Eskalera Karakola, “Prólogo”, en VV.AA, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Tradficantes de Sueños, Madrid, 2004, pág. 9.

(24)

La Eskalera Karakola, *Dossier* sobre la “Recuperación y rehabilitación de Embajadores 40. La Eskalera Karakola: un proyecto de Centro Social Autogestionado Feminista”.

(25)

Uno de los proyectos más activos ha sido el de “Precarias a la deriva”, que ha elaborado un libro colectivo producto de esta trayectoria de investigación- acción sobre la precarización del trabajo (y la existencia) de las mujeres iniciada en 2002, *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*. (Traficantes de Sueños, Madrid, 2004).

(26)

La Eskalera Karakola, “Prólogo”, en VV.AA (2004: 29).

6. Conclusiones

He analizado aquí el caso de un proyecto feminista de autogestión, llevado a cabo inicialmente en un espacio *okupado* y actualmente (a partir de 2005) en un espacio cedido por el Ayuntamiento por un grupo de mujeres jóvenes. El espacio autogestionado de *La Eskalera Karakola* es un lugar de encuentro, reflexión y acción política que promueve la participación política de las mujeres en un activismo que pretende ser transversal a las distintas opresiones (de clase, de etnia, sexual, etc.). *La Karakola* se inscribe en el conjunto de los NMS, y es un tipo de acción colectiva en la que el debate, la negociación, y la redefinición de la identidad colectiva desempeña un papel clave. Este estudio de caso cuestiona, además, algunas de las asunciones de la literatura sobre los movimientos “identitarios”, que defiende que éstos se retiran a espacios más seguros, donde expresar esas identidades y construir comunidades y vínculos colectivos. Esta labor de cara al interior del movimiento es fundamental para los movimientos, y en concreto para la continuidad de la protesta, pero no es la única. Partiendo de un espacio okupado, que en el imaginario popular aparece, justamente, como un lugar “alternativo”, al margen de la realidad social, la suma de proyectos de *La Karakola* cuestiona esa distancia con lo público- político. Las integrantes de *La Karakola* ponen en cuestión la división entre la vida y la política, lo cultural y lo político, lo personal y lo político, y la teoría y la práctica

feministas. Sus objetivos giran en torno a la politización de lo cotidiano, a la gestión de las relaciones entre sus diversas integrantes, que también son políticas, y a la reapropiación del espacio público. En éste, se movilizan en torno a demandas que tienen que ver con el ámbito del reconocimiento simbólico y de la redistribución económica, combinando objetivos “culturales” – relacionados con el cambio social y de las normas establecidas- y políticos, estableciendo redes y alianzas sociales e interpellando a las instituciones, a las políticas de género, y al movimiento feminista. Uno de los retos de *La Karakola* es, como en el resto de los movimientos sociales, el de conseguir combinar una política de reconocimiento de las diferencias de sus integrantes y de personas afines, con el establecimiento de redes y políticas de coalición con otras movilizaciones.

La experiencia de *La Karakola* no refleja, en definitiva, un menor perfil político, o una menor agencia, como sugiere la literatura de los NMS. Sus integrantes son sujetos políticos de una movilización que interviene en lo público, pero no solamente para estar en él, sino con la intención de abrirlo a otros sujetos, otras identidades colectivas, otras demandas, otras formas de hacer política, en un proceso en el que sus integrantes persiguen, desde posiciones feministas, transformarse ellas mismas y transformar el barrio, la ciudad, y la sociedad en la que viven.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Adell, R. y Martínez, M.** 2004. *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*. Los libros de la Catarata, Madrid.
- Alonso, L.E.** 1998. “Los nuevos movimientos sociales en el umbral del año 2000”, en *Documentación Social*, 111, Abril- Junio.
- Álvarez Junco, J.** 1994. “Movimientos sociales en España: del modelo tradicional a la modernidad postfranquista”, en Laraña y Gusfield (eds.).
- Bernstein, M.** 1997. “Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement”, *American Journal of Sociology*, 103 (3): 531- 66.
- Brubaker, R. y F. Cooper,** 2000. “Beyond Identity”, *Theory and Society* 29: 1- 47.
- Calle, A.** 2003. “Los nuevos movimientos globales”, *Papeles del CEIC*, nº 7, Marzo.
- Cohen, J. L.** 1985. “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”, *Social Research*, 52 (4): 663- 716.
- Calhoun, C.** 1995. “New Social Movements of the Early Nineteenth Century”, en Mark Traugott (ed.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*. Durham, NC and London: Duke University Press.
- Dalton, R.J, y M. Kuchler** (eds.) 1990. *Challenging the political order: New Social and Political Movements in Western Democracies*. Cambridge: Polity Press.
- Duyvendak, J. W.** 1995. “Gay subcultures between movement and market”, en *New Social Movements in Western Europe*, eds. Kriesi, H. Koopmans, R, Duyvendak, J. W y Giugni, M.G. 165- 81. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Duyvendak, J. W. y Giugni, M. G.** “Social movements types and policy domains”, en *New Social Movements in Western Europe*, eds. Kriesi, H. Koopmans, R, Duyvendak, J. W y Giugni, M.G. 82- 101. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flacks, R.** 1994. “The party is over. ¿Qué hacer ante la crisis de los partidos políticos?”, en Laraña y Gusfield (eds.)
- Fraser, N.** 1995. “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post Socialist’ Age”, en *New Left Review*, 212, pp. 68- 93.
- Funes, M. J y Adell, R.** (eds.) 2003. *Movimientos sociales: cambio social y participación*. Ediciones UNED, Madrid.
- González, R.** 2004. “La okupación y las políticas públicas: negociación, legalización y gestión local del conflicto urbano”, en Adell y Martínez (coords.)

- Goodwin, J y Jasper, J.** (eds.) 2004. *Rethinking Social Movements. Structure, meaning and emotion*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Hale, Ch.** "Cultural politics of identity in Latin America", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, 1997, pp. 567- 590.
- Ibarra, P. y Tejerina, B.** (eds.) 1998. *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Ed. Trotta, Madrid.
- Inglehart, R.** 1991. *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid, CIS/ Siglo XXI.
- Koopmans, R.** 1995. *Democracy from below: New Social Movements and the Political System in West Germany*. Boulder, CO: Westview Press.
- Laraña, E. y Gusfield, J.** (eds.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid, 1994, CIS.
- Jiménez, M.** 2002. *Protesta social y políticas públicas. Un estudio de la relación entre el movimiento ecologista y la política ambiental en España*. Colección de Tesis Doctorales, Madrid, Fundación Juan March.
- Lobet, M.** 2004. "Contracultura, creatividad y redes sociales en el movimiento okupa", en Adell y Martínez (coords.).
- Mardones, J. M.** 1996. (ed.) *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*. Estella, Navarra, Verbo Divino.
- McAdam, D.** 1994. "Cultura y movimientos sociales", en Laraña y Gusfield (eds.).
- McCarthy J. y Zald, M. N.** 1977. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology*, 82 (6): 1212: 1241.
- Melucci, A.** 1989. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Londres, Hutchinson.
- 1994. "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales", en Revilla (comp.).
- Meyer, D., Whittier, N, y Robnett, B.** (eds.) 2002. *Social movements. Identity, Culture and the State*. Oxford University Press.
- Morris, A. y McClurg Mueller, C.** (eds.) 1992. *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Offe, C.** 1985. "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", en *Social Research*, 52 (4): 817- 868.
- Olson, M.** 1985. *The logic of collective action*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Pérez Ledesma, M.** 1994. "Cuando lleguen los días de la cólera. (Movimientos sociales, teoría e historia)", en Revilla (comp.), pp. 51- 120.
- Pruijt, H.** 2004. "Okupar en Europa", en Adell y Martínez (coords.).
- Revilla, M.** 1994. *Movimientos sociales, acción e identidad*. Zona Abierta, nº 69.
- Robles, J. M.** (comp.) 2002 *El reto de la participación. Movimientos sociales y organizaciones*. A. Machado Libros, Madrid.
- Rucht, D.** 1990. "The Strategies and Action Repertoires of New Movements", en Dalton, R.J, y M. Kuchler (eds.).
- Snow, D. A y Benford. R. D.** 1988. "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization", en *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*, eds. Klandermans, B. Kriesi, H. P. y Tarrow, S. 197- 218. International Social Movement Research, vol. 1. Greenwich, Conn: JAI Press.
- Tarrow, S.** 1989. *Democracy and Disorder: Protest and Politics in Italy (1965- 1975)* Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, V. y Whittier, N. E.** 1992. "Collective identity and social movement communities. Lesbian feminist mobilization", en *Frontiers in Social Movement Theory*, eds. Morris, A. y McClurg Mueller, C. 104- 29. New Haven and London: Yale University Press.
- Tilly, Ch.** 1978. *From mobilization to revolution*. Reading, Mass: Addison- Wesley Pub. Co.
- Touraine, A.** 1981. *The Voice and the Eye (An Analysis of Social Movements)*, Cambridge University Press.
- Trujillo, G.** 1999. "El movimiento feminista como actor político en España: El caso de la aprobación de la Ley de despenalización del aborto de 1985". Ponencia presentada en el *Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política*, Universidad de Granada.
- Valiente, C.** 2001. "¿Movilizándose por otros?: El caso de las 'Madres Contra la Droga'", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 96:153-83.
- Young, I. M.** 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press.