

Un acercamiento sociológico a las huelgas de hambre

Debate o discusión en teoría social

GT 20- Sociedad civil: protestas y movimientos sociales

Carlos Nazario Mora Duro

** Sociólogo con Maestría en Ciencias Sociales por la FLACSO México. Actualmente estudiante de doctorado en el programa de especialización en sociología del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

Resumen

Se reflexiona la huelga de hambre como mecanismo de acción colectiva. Para ello, se enlistan algunos marcos teóricos que permiten comprender el fenómeno de protesta desde su dimensión sociológica. Se destaca, particularmente, el gradiente de la cultura en la forma de los valores y cosmovisiones ligadas a esta «puesta en escena». Por otro lado, se parte de un par de conjeturas a contrastar: primero, que las huelgas de hambre son un tipo de relación social antagónica entre élites del poder —que disponen de un recurso— en contra de un grupo de interés centrado en la distribución de los recursos o bienes. Y, segundo, que la huelga expresa un conjunto de dimensiones simbólicas complejas que el investigador debe tomar en cuenta durante su pesquisa.

Palabras clave: huelga de hambre, acción colectiva, protesta, conflicto, teoría social.

En este trabajo se plantea la reflexión acerca de las huelgas de hambre como mecanismo de acción colectiva. Se parte de algunos supuestos que se tratarán de contrastar a través de la literatura revisada: Primero, que las huelgas de hambre son un tipo de acción dimensionada en dos ámbitos, por un lado, las acciones colectivas centradas en una relación antagónica entre élites del poder que acumulan o disponen de un recurso común en contra de un grupo de interés centrado en la distribución de los recursos o bienes, los cuales pueden ser de tipo laboral —en muchos de los casos—, la defensa de un bien público o la protesta por el ejercicio de la justicia social.

Un segundo ámbito, y que es de especial interés para la presentación que trataré de abordar, es que la huelga de hambre tiene algunas peculiaridades simbólicas que convierten a esta estrategia en una compleja acción social. Por un lado, está relacionada con una forma contemporánea de sacrificio simbólico ante un *poder superior*, en una configuración que puede relacionarse con la reproducción de las formas religiosas: el sacrificio del bienestar o el virtuosismo de lo ascético para acceder a un bienestar mayor. Por otro lado, este tipo de *despojo* del bienestar implica una relación imbricada entre la identidad individual y la colectiva: el sujeto que se *sacrifica* expresa el recurso ulterior para recuperar la dignidad de una comunidad que se piensa violentada en sus derechos elementales, atravesado, por lo tanto, por lo individual y lo colectivo en una trama que le permite dirigir sus orientaciones y expectativas.

En este sentido, la acción colectiva converge en la puesta en escena de la huelga de hambre. Se puede plantear que la representación es, en efecto, un acto de catarsis de la acción colectiva y, por lo tanto, es pertinente reflexionarla en términos de sus raíces simbólicas profundas y como medio de expresión de movimientos y «estados nacientes» (Alberoni, 1981). Sin embargo, también es necesario plantear la hipótesis de que la puesta en escena es una estrategia política de los movimientos sociales en el que la «dramaturgia social» es relevante por la eficacia que muestra hacia los *poderes de opresión*

contra los que combate el grupo.¹ En este caso, se cuestiona evidentemente el papel del Estado como garante de la protección del ciudadano y, en consecuencia, se relativiza el contrato social a través de una acción individual que convoca la esperanza de un grupo afectado.

Las huelgas de hambre, a decir de Gallegos (2011), se enmarcan en el curso de acciones de la «desobediencia civil». Esta última la define como una forma pública de protesta no revolucionaria y sin violencia, con el fin de lograr la transgresión pública de una ley o una norma jurídica considerada injusta; para generar consciencia de la injusticia que cualquier ley genera y lograr cambios para garantizar la justicia. También afirma que, al menos en el caso de las protestas Mapuches desde 2006, la huelga de hambre es una acción posterior a un tipo de violencia política:

...primero, se quema un fundo de propietarios privados, pero del que se dice era territorio mapuche. Segundo, se detienen a los presuntos responsables, se les juzga y se les halla culpables. Tercero, los condenados acusan persecución política, falta de garantías, etc. por lo cual llevan a cabo huelgas de hambre para enmendar las injusticias y reparar el daño (Gallegos, 2011:7).

Este estudio concluye que las necesidades de mecanismos garantes de justicia, como la huelga de hambre, surgen por las «imperfecciones del sistema democrático» y, por lo tanto, se convierten en un «instrumento de perfeccionamiento» de la democracia. Sin duda, esta visión del fenómeno se acerca a la perspectiva que analiza a la acción colectiva y a los movimientos sociales como una dimensión de la orientación político-institucional, es decir, en donde el proceso central es la «movilización de recursos». La democracia, en este caso, sería un tipo de «recurso no-material» que genera conflicto entre los actores movilizados.

A pesar de lo anterior, aquí se plantea que esta perspectiva omite la complejidad de la acción social en la huelga de hambre. Desde una perspectiva sociológica, más que destacar la respuesta a una situación dada o la lucha racional por un recurso, se propone observar el «comportamiento conflictivo, donde participan actores que cuestionan las relaciones sociales, las formas de dominación y los modos de apropiación de los recursos culturales» (Tarrés, 1992:752). Esta forma de abordaje puede ser tanto más productiva para comprender las hipótesis planteadas anteriormente.

En consecuencia, esta reflexión se propone enlistar algunos marcos teóricos que permiten comprender el fenómeno de la huelga de hambre desde su dimensión sociológica. Se tratará de destacar, particularmente, el gradiente de la cultura en la forma de los valores y cosmovisiones ligadas a esta puesta en escena. Antes de comenzar, es importante definir que la acción del actor movilizado en la huelga de hambre es un acto con un principio de incertidumbre o, en otras palabras, la consecuencia de la apuesta por el éxito o fracaso de un tipo de agencia radical. En caso de éxito, el jugador—para emplear la terminología de Goffman (1970)—conoce *a priori* que la consecuencia será el reconocimiento de su movilización y el acceso al fin central de la demanda; sin embargo, en caso de fracaso, se apuesta el bienestar mismo del agente *dramático* o incluso su muerte.

Algunos marcos de entendimiento

El desarrollo de un conflicto que pone en juego una huelga de hambre implica la lucha por un bien que es considerado como sustantivo por las necesidades humanas, en otras palabras, un bien no negociable.

¹ Acerca de la dramaturgia social, Goffman asevera que el «sí mismo» es un «efecto dramático» que surge difusamente en la escena representada y el problema principal o preocupación decisiva es saber si se le dará o no crédito por su actuación. Asimismo, casi al final de *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (2006), Goffman nos advierte que la metáfora del teatro social es una «ilusión» que contrasta con las representaciones de la vida cotidiana donde «puede ocurrir algo real o verdadero para la reputación de los actores» (Goffman, 2006:270). En casos extremos, como en el fenómeno de la huelga de hambre, se apuesta el crédito de la escena y la vida misma del *sacrificante*.

A pesar de que para Simmel (1964), lo «no negociable» tiene que ver con la visión de la vida-muerte, la religión, la sexualidad y la relación con la naturaleza; podemos asumir que el objetivo de este tipo de acción colectiva se convierte en un bien indivisible. Por ejemplo, el trabajo como mecanismo de satisfacción de las necesidades básicas o la propia idea de justicia. En estos casos, siguiendo a Simmel, la desaparición del «objeto de conflicto» no disminuye la confrontación entre las partes en disputa, sino que amplifica los términos de la lucha sociopolítica, ya que el objeto es en sí mismo el *leitmotiv* de la acción colectiva.

Dos elementos adicionales que encontramos en Simmel (1964), son pertinentes en la reflexión del fenómeno. Por un lado, que el conflicto genera identidades, desde las jerarquías horizontales y verticales, hasta las agrupaciones que reproducen un tipo de fervor por el colectivo, como observa Weber en las organizaciones carismáticas militares. Por otro lado, y quizá una afirmación que puede sonar de sentido común, es que «allí donde no hay conflicto no hay interacción» o, mejor dicho, no hay nada en juego. La huelga de hambre indudablemente es la disposición de un actor que se encuentra comprometido con algún tipo de identidad de grupo, como la laboral o étnica (como en el caso de los Mapuches), y su enfrentamiento con la élite, que dispone del objeto del conflicto, está fundamentado por un antagonismo que se produce en los linderos de la interacción entre el poder y los actores sociales.

Collins (1996), además agrega que allí donde no hay conflicto hay dominación: «todo lo que ocurre cuando no hay un conflicto abierto es un proceso de dominación». Esto significa que el antagonismo es una *evidencia* sociocultural de una sociedad, en algún grado, más vertical que aquellas en donde el conflicto se traslada hacia otros lugares: lo legal, lo normativo y lo moral. En algunos órdenes de vida, las tensiones entre lo que «actúa realmente» y las concepciones que se esperan, pero que son incompatibles con el estado de las sociedades en las cuales existen, se dirigen a las ideas que no encajan en el «orden corriente, concreto y *de facto*», las cuales se designan como «irreales» o «trascendentes». Estas ideas que trascienden la situación son las ideologías y las utopías (Mannheim, 2012).

En Collins se encuentran también dos argumentos que contribuyen a comprender mejor el fenómeno planteado: por un lado, la caracterización de las clases sociales y, por otro, la de la clase en el poder. Sobre la primera explica que las clases «se definen por un tipo de relación *social* de importancia crucial, que enlaza los aspectos materiales, ideológicos y políticos de la sociedad. Se trata de la «propiedad», es decir, «el derecho legal, garantizado por el estado, sobre un bien material» (Collins, 1996:67).

En el otro extremo, desde la teoría weberiana, Collins observa en los partidos del poder a los grupos organizados que «viven en la casa del poder», es decir, los habitantes del Estado. Algunas características de estos es que tienen intereses económicos propios como el poder y la riqueza de su organización: «las facciones políticas, habitantes de “la casa del poder”, viven en una casa real, junto con otras organizaciones de negocios, finanzas y los demás elementos de su respectiva clase» (Collins, 1996:97). Además de ello, el Estado se distingue por dos armas principales para dominar a las otras organizaciones: la guerra y la legitimidad.

Esta caracterización de los polos principales del conflicto en las acciones colectivas es importante para asumir las formas de movilización y respuesta de cada actor. La clase fuera del poder puede descomponerse en distintos grupos que generan identidades colectivas alrededor de la propiedad o de la legítima pertenencia de un derecho político.

En este sentido, el fenómeno de las huelgas de hambre puede entenderse desde la clave de las distintas comunidades vinculadas por su situación de clase o, en otras palabras, por su posición en la estructura económica: trabajadores, grupos étnicos, presos, estudiantes, campesinos, minorías, jubilados, entre otros. Por otro lado, en el papel de los actores que habitan «la casa del poder», se identifica como principal referente el poder político en sus distintas estancias: la autoridad legal, las

burocracias, el sistema de justicia, el sector gubernamental, etc. Adicionalmente, se pide la participación del poder político en la resolución de conflictos entre particulares: sindicatos-empresas.

Finalmente, siguiendo a Collins, una cuestión a resaltar es que el poder depende de las condiciones materiales de movilización. La superioridad de ciertas clases consiste en el control de los medios de movilización, organizados como un grupo especializado en recursos e intercomunicación a larga distancia, así como por sus alianzas y su conocimiento de las maniobras militares. Podría decirse que mientras las armas principales del poder son: la guerra (monopolio de la violencia) y la legitimidad; las estrategias de las clases subordinadas se concentran en la movilización, la visualización de su lucha y la protesta política. A pesar de esto, a diferencia de los grupos en el poder, la organización de los sectores populares es más complicada ya que no tienen una identidad basada en la concentración de los medios de la movilización, ésta se tiene que gestar mediante otros elementos socioculturales.

¿Qué es lo que hace posible, entonces, que las clases dominadas se movilicen a pesar de que no concentran los medios para gestionar la acción colectiva? A primera vista se puede afirmar que la movilización de las clases no habitantes de la casa real del poder es poco probable. Barrington Moore (1989), se pregunta, en este mismo sentido ¿Qué les sucede a los seres humanos para que lleguen a someterse a la opresión y a la degradación? En otras palabras, ¿Por qué las personas no se movilizan y permiten cierto grado de opresión?

Moore (1989), analiza el ejemplo del ascetismo en la India el cual, al igual que el ascetismo cristiano, rechaza las cargas de la vida ordinaria en la sociedad humana, a favor de una búsqueda intensa de las experiencias menos placenteras y más dolorosas. Observa tres elementos distintivos de este tipo de praxis: primero, una renuncia o escape de las negaciones sociales; segundo, una agresión contra sí mismo y una autonegación del placer sexual con el objetivo de control sobre los poderes del universo o la salvación personal; y, tercero, una preparación para las experiencias dolorosas.

Para comprender la complejidad del ascetismo Moore (1989), afirma, en primer lugar, que el sufrimiento autoinflingido es una respuesta posible a un alto nivel de frustración producido por la incertidumbre respecto al medio ambiente natural y social, y la incapacidad para controlarlo. Esta situación es particularmente peculiar entre las clases pobres, los más desesperados, y entre aquellos con una fuerte convicción religiosa.

En segundo lugar, el actor que deviene al ascetismo acepta el sufrimiento como inevitable en esta vida y se «traga» la hostilidad contra el yo, en lugar de verla hacia fuera, en contra de las clases en el poder. En este sentido, el ascetismo sería un *sustituto* interiorizado de una movilización o revolución social.

Un tercer punto de la comprensión determina que la autonegación del deseo es una forma negativa de utopía: escape de la vida por medio del deseo suprimido en lugar de satisfacerlo, es decir, la conciencia de que los deseos nunca se pueden satisfacer del todo en el orden establecido.

Esta restricción del conflicto en el propio sujeto es, a decir de Moore (1989), una respuesta comprensible a los cambios y a la tensión de la época preindustrial. Asegura, por lo tanto, que en una «era secular», como la del siglo XX (y XXI), es difícil encontrar este tipo de ascetismo. Parece ser, en consecuencia, que Moore otorga una posición jerárquica al papel de lo religioso (impresentable en la era secular) en la configuración de una práctica de sacrificio del Yo en donde el conflicto se interioriza.

A pesar de lo anterior, en este trabajo, se plantea que existen modernas formas de ascetismo en el que el sujeto interioriza el conflicto del entorno en el sacrificio de su persona, la huelga de hambre sería una de estas formas sobrevivientes de virtuosismo a través del sacrificio.

En esta lógica, la protesta por esta vía es un tipo de acción enmarcada dentro de este fenómeno de restricción o renuncia de los satisfactores básicos como el alimento. Se abdicar al suministro de alimentos y, a la vez, se ejerce un tipo de agresión contra sí mismo. A pesar de ello, el objetivo, a diferencia de los ascetas en la India, no es el control de los «poderes del universo» o «la salvación

personal», la meta, es mucho más solidaria y significativa: la salvación del grupo que otorga identidad al agente de la huelga de hambre.

El actor o los actores participantes en la representación de la huelga de hambre afrontan un régimen similar al del asceta y su preparación debe estar consciente de las «experiencias dolorosas».² Asimismo, la interpretación de la acción también puede aclararse a través de los argumentos de Moore sobre los ascetas:

Primero, porque los participantes de la huelga pueden mostrar un alto nivel de frustración e incertidumbre por el contexto político y económico, y su falta de control; también, porque esta respuesta inhibe otro tipo de violencia política y la confrontación directa entre los actores; finalmente, porque la autonegación se realiza no en términos de los deseos sino de las necesidades en el entendido de que los deseos exhiben la unilateralidad del actor (el eros), mientras que las necesidades se encuentran legitimadas por la escasez de la satisfacción de todo el grupo que se ha movilizado (el deber ser).

Un elemento adicional es que para cualquier grupo movilizado la primera tarea es sobreponerse a la autoridad moral que sostiene las causas de su sufrimiento y así crear una identidad política efectiva (Moore, 1989). Además de ello, cobra relevancia la «inventiva moral» de conformar, por las tradiciones culturales existentes, nuevos patrones históricos para condenar lo que existe.

En esta lógica, las huelgas de hambre no nacen un vacío de movilización, una hipótesis es que surgen como un mecanismo dentro de un grupo con una identidad definida y dentro de un contexto que se ha puesto, en algún grado, en duda. Esto significa que la autoridad ha perdido cierta legitimidad y se trata de demostrar, mediante el acto del sacrificio, que no se está cumpliendo el contrato social.

Conjuntamente, respecto de las tradiciones culturales preexistentes, se conjetura que la huelga abreva de las formas religiosas que tienen como referente el ayuno o el sacrificio ante un poder superior como *Dios*. No sería extraño, por tanto, que la configuración trasladará esta forma de interacción jerárquica al contexto del ámbito político-institucional.

Una cuestión fundamental es que detrás de esta relación antagónica se encuentra un conflicto entre oprimidos o dominados y clases dominantes o, en otras palabras, una relación de subordinación. En términos de Gramsci, la relación como experiencia, de la condición social y política subjetiva del «subalterno».

Estos grupos congregan la subjetividad del subalterno, nos dice Modonesi (2010), ya que sufren la iniciativa de la clase dominante (uso del poder como consenso y no como coerción, necesariamente), incluso cuando se rebelan, están en estado de defensa alarmada. Por ello cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor.

Lo relevante de la tesis es el vínculo entre una acción individual (la huelga de hambre) y las acciones colectivas (la movilización). En este aspecto, el subalterno se coloca entre el ser social y la conciencia social o, de otra manera, alude a una experiencia desde la subordinación, una combinación de espontaneidad y conciencia que se manifiesta tendencialmente y progresivamente. Permite centrarse, por lo tanto, en los aspectos subjetivos de la subordinación en un contexto de hegemonía: la experiencia subalterna, la incorporación y aceptación relativa de la relación de mando-obediencia y, al mismo tiempo, su contraparte de resistencia y de negociación permanente (Modonesi, 2010).

Por otro lado, en su crítica a los estudios de subalternidad, Modonesi reconoce que las movilizaciones utilizan el recurso de una conciencia, en muchos casos, no racional pero

² Se plantea que el actor de la huelga de hambre no es el del ascetismo, es decir, en situación de pobreza y en un contexto de fervor religioso como prerrequisito. En los casos de *ascetismo moderno* se ubica un individuo consciente de los derechos que le son negados y de la dignidad que supone la ausencia de estos derechos: justicia, derechos laborales, derechos democráticos, de propiedad, entre otros. Además, su situación puede ser la de un agente que ha contado con cierto grado de satisfacción de bienes y derechos, por lo cual, su antagonismo ante el poder se presenta como consecuencia del arrebato de los elementos señalados.

reflexiva, resultante de la experiencia y de la deliberación colectiva. En este derrotero, lo espontáneo no significa que el actor movilizado no sepa lo que hace cuando se subleva, así como tampoco hay duda sobre su identidad como proyecto de poder. El actor movilizado, de alguna manera, pone su identidad por encima de los pilares de la subalternidad: la propiedad, la ley, la religión y la tradición.

En este trabajo, por lo tanto, se propone recuperar la subjetividad como un elemento constitutivo de la expresión de la huelga de hambre. El individuo que se somete a este régimen de frugalidad está colocado, como el subalterno, entre su papel de ser social y consciencia social.

Por un lado, es consciente de los límites de su cuerpo y de su «espíritu»; y por otro, sabe que hay una conciencia social de grupo que apoya su causa, así como una convocatoria a la opinión pública para hacer valer el crédito de su representación. Las acciones que se emprenden, en tanto, son parte de una estrategia del sujeto y de la coalición a la que se adhiere y su lógica, más que racional, es reflexiva, consecuencia de la experiencia de subalternidad y dominación. Consecuentemente, la eficacia de la constitución de una comunidad en protesta se verá afectada por la resolución y el compromiso entre estos dos niveles de la experiencia subjetiva del *sacrificante*.

Para reflexionar el punto del compromiso entre la consciencia individual y colectiva es pertinente referirse al «estado naciente» de todo grupo movilizado. A decir de Alberoni (1981), el «estado naciente» social, constituye una fase de desestructuración y de reestructuración y también un tipo de experiencia de emancipación. «La experiencia de liberación corresponde al hecho de que en el estado naciente se destruyen, se suprimen las prohibiciones, las normas, las represiones —en el sentido psicológico—, que ahora se han hecho onerosas o intolerables, y fuentes, siempre en el plano psicológico, de ambivalencia» (1981:97). En este tipo de experiencia lo que libera es un fin superior: un valor que emerge significante, por encima del orden constituido.

El «estado naciente» se contrapone, de esta manera, a un estado institucionalizado y convierte las acciones de los actores del estado en un impulso-valor que gira en torno a la libertad de querer y desear lo que es objetivamente necesario. Ya que existe un valor trascendental —un fin último— éste se convierte en el objetivo pleno del intelecto y del eros: la libertad es «el querer lo que es justo hacer, y lo que es justo hacer es algo objetivo que la razón puede captar si está iluminada por el eros» (Alberoni, 1981:111). Deseo y deber son vividos como algo objetivo: lo que Dios quiere o la Revolución. La voluntad está obligada al bien y son los componentes históricos culturales y el tipo de tradición del grupo los que deciden la forma de manifestación de la experiencia de lo que trasciende el sí mismo y presente, al mismo tiempo, en el sí mismo: la visión o el trance.

En contraste con la iluminación del estado naciente, el aspecto negativo es la entrega del sí mismo en una forma de irracionalidad destructiva del sujeto. Por ejemplo, cuando se arroja de golpe en el todo o nada: el individuo al querer morir, muestra que se sacrifica por algo que trasciende al sí mismo.

En este sentido, es común que uno de los extremos del estado naciente sea el de la pérdida del miedo a la muerte o la renuncia a la racionalidad que implica abandonarse en la experiencia de la experiencia liberadora, sobre la base del principio del «placer inmediato». En estas fronteras pueden ubicarse los actos de sacrificio extremo como el de los *kamikazes* o el de los individuos que se auto-inmolan durante las protestas sociales.

Desde el enfoque aquí propuesto se propone observar a la huelga de hambre como un forma de estado naciente en donde el agente descubre un «fin superior» que legitima su acción. El acto mismo implica una catarsis de la desestructuración entre la realidad contingente y las relaciones sagradas que se manifiestan al interior del grupo en pugna.

Por lo tanto, en la subjetividad del individuo que apuesta por la huelga, se expresa una confluencia entre el eros y la racionalización del deber ser, en otras palabras, no hay un conflicto entre el deseo y el intelecto, ya que el fin de la lucha justifica los medios para el alcance. Las relaciones

deterioradas previas solo serían liberadas si el efecto de la protesta concluye con el logro del objetivo de la misma, en tal caso, la huelga de hambre solo sería un *pasaje* hacia el «renacimiento» del sujeto.

A manera de conclusión

En este breve recorrido por algunas posturas teóricas se enlistaron diversas categorías que contribuyen al análisis de un fenómeno como la huelga de hambre, partiendo del supuesto de que esta acción rebasa los límites de la interpretación racional centrada en el solo hecho de la pugna por recursos materiales o no materiales. Esta revisión ha permitido generar un marco de cuestionamientos que deberán ser explicados en el análisis de los casos particulares. Esto quiere decir que para acercarnos a la propuesta de una perspectiva sociológica que complejiza el fenómeno observado, se hace necesario plantear a la evidencia empírica las siguientes cuestiones:

¿Qué relación se observa entre la identidad individual del *sacrificante*, como se ha denominado al agente de la huelga de hambre, y la identidad colectiva del grupo en disputa? ¿Cuál es el objetivo o meta que justifica la representación de la protesta? ¿Es un objetivo divisible o indivisible, en términos de la relación con las convicciones del grupo? ¿Cómo se ha experimentado la subjetividad de los actores desde la posición de subordinación e interacción con el poder? ¿Es posible enlazar la huelga de hambre con un tipo ascetismo contemporáneo debido a sus relaciones con los significados profundos de la acción colectiva? Y, finalmente ¿cómo se construye el contraste entre lo contingente y lo sagrado en el estado naciente de este tipo de acción política?

Se puede notar que el interés de esta reflexión se concentra en las huelgas de hambre que están fundadas en un tipo de lucha colectiva, ya que en algunos casos la agencia puede exhibir la búsqueda de un objetivo-bien unilateral, en estos casos se pueden adaptar algunas de las cuestiones que emergieron durante esta revisión, pero no en su totalidad. Asimismo, es importante tener presente que la huelga enmarcada en un contexto colectivo no implica decididamente una movilización social, pero, sí un tipo de acción colectiva. Estos argumentos podrán verificarse en la investigación constatando entre los casos en los que la huelga ha tenido éxito y en donde no.

Bibliografía

Alberoni Francesco. (1981), *Movimiento e Institución*, Editora Nacional, Madrid.

Barrington Moore. (1989), *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, Instituto de Investigaciones Sociales. Colección Pensamiento Social.

Gallegos Krause, Eduardo. (2011). Identidades excluidas y formas de acción política. El caso de las huelgas de hambre mapuche: entre la desobediencia civil y la violencia política. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Sin mes.

Goffman, E. (1970), «Dónde está la acción» en *Ritual de la Interacción*, Editorial tiempo contemporáneo, Buenos Aires, pp. 134-237.

Goffman, E. (2006), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.

Modonesi, Massimo. (2010), *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política* / Massimo Modonesi. 1a ed.. Buenos Aires: Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales: UBA Sociales Publicaciones: Prometeo Libros: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2010. 185 p.

Mannheim, Karl. (2012), *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento* / Estudio preliminar por Louis Wirth. Versión española de Salvador Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica, 1941. xxxi, 305 p.

Randall Collins. (1996), *Cuatro tradiciones sociológicas*, México, UAM.

Simmel, Georg. (1964), Conflict / Translated by Kurt H. Wolff. The Web of group-affiliations. Translated by Reinhard Bendix. With an foreword by Everett C. Hughes. New York: Free, [1964]. 195 p.

Tarrés, María Luisa. (1992), “Perspectivas analíticas de la Acción Colectiva” en *Estudios Sociológicos*, Vol. X, núm. 30 septiembre –diciembre.